UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK TÜBINGEN

GESCHENK

der

Katholisch-theologischen Fakultät

Tübingen

1929

N12<526828401 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf.529

Stimmen der Zeit

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

112. Band



Freiburg im Breisgau 1927
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 einhundertzwölften Bandes

Abhandlungen

	Seite
Der heilige Franziskus von Assisi. (P. Lippert.)	1
Die Wesensform des katholischen Lebens. (B. Jansen.)	14
Anatole France als Geschichtsschreiber. Ein Beitrag zur Geschichte der Jeanne d'Arc-Forschung. (M. Pribilla.)	27
Überwindung des Proletariates. (C. Noppel.)	42
Rheinlandsdramen. (S. Stang.)	54
Zeitgemäße Literaturfragen. (F. Muckermann.)	65
Die Heiligen des letzten Jahrtausends. (K. Richstätter.)	81
Zum Frieden der Welt durch die Religionen der Welt. (J. Overmans.)	95
Die größte Schandtat des Absolutismus des 18. Jahrhunderts. (B. Duhr.)	106
Benedikt de Spinoza und Niels Stensen. (St. v. Dunin-Borkowski.)	126
Zeitgemäße Literaturfragen. Bernhard Shaw — Stefan George. (F. Muckermann.)	139
Politik und Moral. (J. B. Schuster.)	161
Moderne Denker und Neuscholastik. Ein internationales Symposion. (B. Jansen.)	172
Das rumänische Patriarchat. (F. Wiercinski.)	185
Weltgeschichte und Menschenschicksal. (L. Koch.)	195
Literaturfragen der Gegenwart. Die Dichtung als Bildungsmacht. (F. Muckermann.)	203
Das schöne Buch. (J. Kreitmaier.)	211
Der Gottmensch und die Weltphilosophie. (B. Jansen.)	241
Görres' religiöse Entwicklung: Vom Unglauben bis zur Pforte der Kirche. (J. Grisar.)	254
Allerlei aus alten Briefen des 16. und 17. Jahrhunderts. (St. v. Dunin-Borkowski.)	271
Der Stockholmer Fortsetzungsausschuß über praktisches Christentum. (M. Reichmann.)	284
Eckermann. Ein Leben im Dienste Goethes. (A. Stockmann.)	300
Weiter auf dem Friedensweg. (C. Noppel.)	321
Görres' religiöse Entwicklung: Die Rückkehr zum katholischen Glauben. (J. Grisar.)	332
Volkswille und Staatswille. (J. B. Schuster.)	352
Die „Stimmen" der Jungfrau von Orleans. (M. Pribilla.)	361
Die Gymnasien von St. Jürgen und Annenstedt. (S. Stang.)	377
„Geist des Bekenntnisses." Um die Grundfrage des Schulkampfes. (J. Schröteler.)	401
Wege der Religionsvergleichung im Altertum und Mittelalter. (O. Faller.)	420

Seite
J. H. Newmans Problemstellung. (E. Przywara.) 432
Eckermanns „Gespräche mit Goethe" und die neueste Forschung. (A. Stockmann.) 446
Religiöse Kleinkunst. (J. Kreitmaier.) 455

Umschau

Hermann Bahr. (E. Przywara.) 73
Exerzitien und Frömmigkeitstypen. Zu einer Streitfrage. (E. Przywara.) . . 147
Abendmahlsfragen in der schwedischen Staatskirche. (A. Brunner.) 151
Johannes Reinkes Lebenserinnerungen. (E. Wasmann.) 224
Vom philosophischen Ansatz. (E. Przywara.) 229
„Vom Leben getötet". (J. B. Lindworsky.) 234
Zwei katholische Laienschriften. (M. Pribilla.) 316
Joseph Fraunhofer. (G. Wiederkehr.) 389
Adalbert Stifters „Studien" in der Urfassung. (A. Stockmann.) 470
Neue Wege in der botanischen Forschung. (J. Rompel.) 473

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Einhundertzwölfter Band

Seite

Ammann, Maria, Statistik der Tätigkeit der katholischen caritativen Genossenschaften und Vereinigungen in der öffentlichen und privaten interkonfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland 475
Appel aux consciences: Vers la Paix 325

Bab, Julius, Bernard Shaw . . 140
Bahr, Hermann, Liebe der Lebenden. Tagebücher 1921—1923 73
Beeking, Joseph, Katholische caritative Anstaltserziehung 477
— Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge 477
— Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas 477
Beringer, J. A., s. Kolb.
Berneder, O., Die Kapelle im Korn 236
— Der ungerechte Rechtsanwalt . . 236
Betsch, Roland, Benedikt Patzenberger 239
— Land Irgendwo 239
Bolzau, Hermann, Fürsorgerecht und Caritas 475
Boventer, Carl, Caritas und Kerker 478
Breme, M. J., s. Vom Leben getötet.

Caritas im Trierer Land. Festschrift 475
Carls, Der Arbeitsplatz 478
Cysarz, Herbert, Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft 157

Dingler, Hugo, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie 231
Dreyer, Max, Das Gymnasium von St. Jürgen 377
Dörrer, Anton, Hermann von Gilms Weg und Weisen 398
Düring, Ernst von, Grundlagen und Grundsätze der Heilpädagogik . . . 477

Ehrler, Heinrich, Die Reise in die Heimat 240

Federer, Heinrich, Der heilige Habenichts 158
— Regina Lob 158

Seite

Foerster, Friedrich W., Lebensführung 319
France, Anatole, Vie de Jeanne d'Arc 27

Grabmann, Martin, Mittelalterliches Geistesleben 232
Graf, Oskar, Die Heimsuchung . . 239
Graßl, Josef, Die biologischen Grundlagen der Dorfcaritas 479
Grunwald, Georg, Pädagogische Psychologie 393
Gutfleisch, Richard, Strafvollzug und Erziehung 478

Häberlin, Paul, Der Charakter . 393
Heim, Karl, Das Wesen des Evangelischen Christentums 295
Holden, Nelly, Elisabeth Chrysanthis 237
Houben, H. H., J. P. Eckermann, sein Leben für Goethe 300

Jnauen, Andreas, S. J., Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis 153

Kasperczyk, Paul, Reifende Menschen und Menschheitsreifung . . . 319
Kautz, Heinrich, Im Schatten der Schlote 319
Keller, Franz, Caritas-Wissenschaft 475
Kiesgen, Laurenz, Rheinmärchen von Klemens Brentano neu gefaßt . 400
Klug, Ignaz, Die Tiefen der Seele 392
Kolb, Augustin, Holzschnitte religiösen und vaterländischen Inhaltes. Mit Einführung und Ausdeutung von J. A. Beringer 78
Kosch, Wilhelm, Deutsche Dichter vor und nach 1813 398
Kraus, Oskar, Der Machtgedanke und die Friedensidee in der Philosophie der Engländer 328
Kühnel, Joseph, Von der Enkelin Gottes. Gedanken über religiöse Kunst 79
Kunstdenkmäler, Die, von Bayern. XIII XIV XV 394

Lang, Ludwig, Was ist Barock? . 77
Lechtape, Heinrich, Die deutschen Arbeitgeberverbände 48

Seite

Marschalek, Otto, Die Tiefen von Mangalore 237
Mathar, Ludwig, Settchens Hut 236
— Wetter und Wirbel 236
Mayr, Martin, Es kam die gnadenvolle Nacht 78
Meffert, Franz, Caritas und Volksepidemien 475
Misch, Georg, Der Weg in die Philosophie 232

Nattermann, Johannes, Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart . . 46
Naumann, Hans, Grundzüge der deutschen Volkskunde 479
Neuß, Wilhelm, Die Kunst der alten Christen 395

Oßwald, Cajetan, Kunst und Seele der Renaissance 79
— Magnificat. Ein marianisches Kunstbüchlein 79
Ostenso, Martha, Der Ruf der Wildgänse 237

Peerenboom, Else, Die katholischen Einrichtungen der halboffenen Fürsorge und der offenen Gesundheitsfürsorge in Deutschland 475
Peters, Karl Gustav, Um die Seele der Asozialen 478
Petersen, Julius, Die Entstehung der Eckermannschen Gespräche und ihre Glaubwürdigkeit 450
Petrascheck, K. O., Die Logik des Unbewußten 230
Pieper, August, Berufsgedanke und Berufsstand im Wirtschaftsleben. 2. Aufl. 45
— Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an? 45
Pinard de la Boulaye, Henri, S. J., L'Etude comparée des religions . . 420
Prießnig, Dr., Sittliche Volkserziehung auf zeitgemäßer katholischer Grundlage 317

Reinke, Johannes, Mein Tagewerk 224
Richter, Ludwig, Tagebücher und Jahreshefte (1821—1883). Ausgewählt von Robert Walter . . . 79
Rieger, Sebastian (Reimmichel), Esau und Jakob 236
Riesenhuber, Martin, O. S. B., Die kirchliche Barockkunst in Österreich . 77

Seite

Rohr, Erich, O. F. M., Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie 147
Roselieb, Hans, Die liebe Frau von den Sternen 237
— Rot-Gelb-Rot. Geschichten aus Spanien 237
Rothe, Kurt, Auf dem Heimwege . 316
Rothensteiner, John, der deutsch-amerikanische Priestersänger. Ausgewählte Dichtungen, herausgegeben von Br. Willram 396
Rückert, Friedrich, Gedichte. Herausg. von Leopold Magon 399
Rust, A. O., Kunst 236

Samuel, Richard, Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis) 156
Schelver, Hugo, Sonnwend-Feuer 240
Schlund, Erhard, O. F. M., Exerzitien und Exerzitienbewegung 147
— Die seraphische Liebe. Franziskanische Exerzitien 147
Schrott-Fiechtl, Hans, Das linke Pfarrerle 238
Schumann, Friedrich, Das Wesen des Sittlichen nach katholischer und evangelisch-reformatorischer Auffassung 296
Schwarz, Johann, Das Armenwesen der Stadt Köln vom Ende des 18. Jahrhunderts bis 1918 475
Sprenger, J., Saluti pauperum . . 475
Stefansky, Georg, Das hellenisch-deutsche Weltbild 155
Stifter, Adalbert, in der Urfassung. Herausg. von Max Stefl . . . 471
Stuckert, Franz, Das Drama Zacharias Werners 157

Thieß, Frank, Tor zur Welt . . . 377
Tönnies, Ferdinand, Wege zu dauerndem Frieden? 328
Trenck, Siegfried von der, Flamme über die Welt 320

Unruh, Fritz von, Heinrich aus Andernach 54

Vom Leben getötet. Bekenntnisse eines Kindes. Herausg. von M. J. Breme 234

Wallace, Edgar, Der Frosch mit der Maske 237

Seite

Walter, Robert, s. Richter.
Weigert, Joseph, Heimat und Volkstumspflege 479
— Religiöse Volkskunde 479
Weiler, J., Neuzeitliche Dorfführer 479
Weingartner, Josef, Der Geist des Barock 77
— Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit 395
Weismantel, Leo, Rudolf Schiestl 79
— Der Kurfürst 61
Wendlandt, Hans Carl, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918 . 477
Wiesen, Wilhelm, O.S.C., und Else Peerenboom, Die Entwicklung der Caritas während des 19. Jahrhunderts im Rheinland 475
Winkler, Emil, Das dichterische Kunstwerk 155

Zuckmayer, Carl, Der fröhliche Weinberg 63
Zybara, John S., Present-day Thinkers and the New-Scholasticism . . 172

Der heilige Franziskus von Assisi

Mit glänzenden Festlichkeiten in Assisi und allerorten in der katholischen Christenheit, und mit einem tönenden Schwingen in den Seelen aller tieferen Menschen wird in diesen Oktobertagen die siebenhundertste Sterbetagfeier eines katholischen Heiligen begangen, dessen Name einen wundersamen Klang hat: Franz von Assisi. Daß die katholische Kirche und die Ordensbrüder des Heiligen und überhaupt alle religiösen Geister dieses Jubiläum begehen, ist weiter nicht verwunderlich. Aber daß auch die Nichtkatholiken, ja die gesamte Kulturwelt, Dichter und Literaten, Volkswirtschaftler und Kulturphilosophen, ja selbst Politiker und moderne Staaten an dieser Feier teilnehmen, das ist erstaunlich. Ja, man hat fast den Eindruck, daß die nichtkatholische Geschichtsschreibung und Psychologie sich eingehender, interessierter und leidenschaftlicher mit der Persönlichkeit dieses Heiligen befaßt als die katholische Welt. Freilich werden diese „Würdigungen" und Huldigungen dem Armen von Assisi nicht in alleweg gerecht, worauf auch schon die Kundgebungen des Heiligen Vaters hingewiesen haben. Es ist sogar Gefahr, daß der Schwerpunkt der Verehrung dieses Heiligen in verhängnisvoller Weise verschoben wird, daß aus dem Patriarchen großer Ordensfamilien ein bedauernswertes Opfer römischer Politik, aus dem christlichen Büßer ein pantheistischer Naturschwärmer, aus dem treuen Katholiken ein heimlicher Ketzer gemacht wird; ja es wäre schon schlimm genug, wenn in Franz von Assisi nicht mehr gesehen würde als der Dichter des Sonnengesanges, der große Liebhaber der Erde, der die Vögel seine Schwestern nennt, und der auch noch den Bruder Wolf und den Bruder Tod liebte. Ja, das war Franz, aber er war noch viel mehr.

Aber ungeachtet all dieser abwegigen oder ungenügenden Deutungen muß doch das weltumfassende Interesse, diese überkonfessionelle und überparteiliche Begeisterung für Franz von Assisi irgendwie durch die außerordentliche Persönlichkeit dieses Heiligen begründet oder veranlaßt sein. Es muß etwas in ihm gewesen sein, was in der Tat allen gehört, was alle anspricht und alle bewegt. Es muß etwas von der Herrlichkeit wie auch von der Leidenstragik des Menschentums überhaupt in ihm offenbar geworden sein; aber nicht einmal das rein Menschliche allein würde die weitreichende Kraft seines Lebens erklären; ein göttliches Charisma, ein Aufblitzen der Übernatur muß in diesem umbrischen Sonnenkind sich kundgetan haben; ein Wunder muß da herabgestiegen sein, das selbst die böswilligste Zweifelsucht niederschlägt, weil es eben beschämend sinnlos, weil es taktlos und lächerlich wäre, diese holde Erscheinung mit einem Zweifel beleidigen zu wollen.

Der entscheidende und unwiderstehliche Eindruck, den alle Berichte über Franz, die geschichtlichen sowohl wie die legendären (die aber in diesem Falle auch eine Art geschichtlicher Beweiskraft haben) auf uns machen, ist der Eindruck überquellenden Lebens; daß da eine wahrhaft lebendige Persönlichkeit unter uns erschienen ist. Ja unter uns! Nicht nur unter den Menschen seiner Zeit, sondern auch unter uns Heutigen; ja in gewissem Sinne wird erst uns modernen Menschen die ganze Fülle und Größe seiner Lebendigkeit deutlich, weil wir — aus unserem Mangel und unserem Entbehren heraus — ein ge-

schärftes Auge für wirkliches Leben haben. Franzens irdischer Wandel fällt zwar in das 12. und 13. Jahrhundert, und er war auch schon in jener Zeit ein Wunder von lebendiger Persönlichkeit; aber den damaligen Menschen mußte er als ein Bahnbrecher, als ein Pionier des Lebens erscheinen, der ihnen allen zuvor auf Wegen lief, auf die sie alle halb unbewußt hindrängten. Er mußte ihnen als eine vorzeitig aufgeblühte Knospe erscheinen, der es gelungen war, die inwendige Herrlichkeit, die in der mittelalterlichen Menschheit steckte, vor allen und besser als alle zu offenbaren. Die Lebendigkeit, die in ihnen allen noch schlummerte und träumte, war in ihm schon wach geworden. Uns Heutigen aber, in unserem zum Teil freilich berechtigten Kleinmut, erscheint Franz umgekehrt wie ein reicher fürstlicher Ahnherr den verarmten, ausgeplünderten Nachkommen erscheint; wir fühlen uns ihm gegenüber nicht als Nachfolger, die hinter ihm und nach ihm zur Entfaltung kommen, sondern als verblühte und entartete Epigonen, als herbstliches Laub. Wenn wir doch auch noch so unmittelbar, so naiv und unreflektiert, so unbefangen und stark leben könnten wie er! So ohne jeden krankmachenden Zweifel, so ganz aus der objektiven Wirklichkeit, so aus dem Innern her, ohne daß dieses Innere zu einer zerfaserten und selbstquälerischen Subjektivität würde!

Das Leben, das aus Franz hervorsprudelt, stellt sich schon der ersten und oberflächlichsten Charakterisierung dar als Liebe, dieses Wort im heiligsten und zugleich kräftigsten, im reinsten und ursprünglichsten, in göttlichem Sinne gemeint! Als Liebe, oder vielmehr als ein Liebenkönnen, als ein geradezu charismatisches Liebenkönnen, als ein warmes und herzliches und ganz spontanes Fühlen mit jeglicher Kreatur und mit dem Schöpfer aller Kreatur selbst. Da war nichts sichtbar von dem für uns unentbehrlichen technischen Apparat der Liebe, von Geboten und Pflichten der Liebe, von harten und drohenden Imperativen der Liebe, von Schuldigkeiten und möglichen Verletzungen der Liebespflicht, von der Kasuistik der Liebe. All das war aufgesogen in einem hellen, warmen Schein, der wie eine Atmosphäre von Liebe, von Teilnahme, von Sorge, von Treue diesen Heiligen umgab, der aus ihm herauswallte und wehte, der über den Rand seiner Seele und die äußersten Spitzen seines Leibes überfloß und wie ein Tau, wie ein linder Sommerregen über alle Lande sich ergoß. Es war eine Liebefertigkeit, ja eine geradezu mütterliche Hingabefähigkeit gegenüber allem Seienden in dieser weiten und geräumigen Seele, in diesem mit ausgespannten Armen auf alle Wesen zugehenden Menschen.

Selbstverständlich hatte diese Hingabe ihre Grade und Abstufungen und auch ihre verschiedenen Färbungen, je nach dem Wert und nach der Liebewürdigkeit eines jeglichen Wesens. Selbstverständlich wurde sie Gott und dem Gekreuzigten und dem armen Kind von Bethlehem gegenüber zu einer verzehrenden, hingerissenen Liebestrunkenheit in einer selbstvergessenen Nachfolge, in einem demütig glückseligen Diensteifer; während sie den aussätzigen Bettlern und den armen Vögeln und den hilflosen Lämmern gegenüber zu einem brüderlichen Mitleid und den Feinden und Wölfen, den Sündern und Verirrten gegenüber zu einer väterlichen Sorge und zu einem rührenden Ernst, den Verfälschern und Feinden der Liebe, der Armut, der Einfalt gegenüber zu einer flammenden Lohe, zu einer metallenen Härte und Schneidigkeit der Abwehr wurde. Aber im Grunde war es immer das gleiche lebendige Wesen,

das Armeausbreiten, das Umfangen und Aufnehmen, das Betreuen und Bejahen, mit dem dieser Heilige allen Dingen und Wesen entgegenlief.

Ebenso selbstverständlich ist, daß ein so andauernder und starker Lebensstrom, wie er sich da ergoß, nicht einer schwärmerischen verzückten Stimmung entfließen konnte; sonst wäre er rasch versiegt, ja überhaupt nie entsprungen. Ein solcher Strom kommt überhaupt nur aus tief empfindenden Gedanken, aus entscheidenden und entschiedenen Haltungen des tiefsten Wollens, ja noch tiefer, aus innersten Felsengründen des Gemüts, die hinter allem Denken und Wollen liegen, aus seelischen Notwendigkeiten, die nicht mehr abhängig sind von augenblicklichem Fühlen und Können, die über die Lust und Laune der Stunde weit hinaus liegen. Darum darf man sich das allumfassende Liebesleben Franzens nicht als ein einziges sonnentrunkenes Liedersingen, nicht als ein verzücktes Schwärmen und Lächeln vorstellen, sondern vielmehr als ein herbes Leiden. Seine Liebe hat unsagbar viel Licht und Freude über die Wesen alle verbreitet, die ihn umgaben, aber sie kam aus Tiefen seiner Seele, wo es dunkel und ernst war; sie kam aus strengen und zitternden Gedanken über Gott und Welt und Sünde und Gericht und Zeit und Ewigkeit. Er konnte an allem so herzlich teilnehmen, weil er unter einer drückenden Verantwortung stand, weil er alles Sein und Dasein, alles Leben und Lebendige so gewaltig ernst nahm; weil seine Lebensanschauung, wenn man bei einem so unmittelbar lebendigen Menschen ein solches reflexionsgesättigtes Wort überhaupt gebrauchen darf, weil seine Lebensanschauung voll von den Schauern ewiger Belastungen und Notwendigkeiten war. Franz konnte unsagbar lieb und weich und gütig sein in der Behandlung anderer Wesen, aber nur, weil er zuerst in sich alles Harte erweicht, zermalmt, zerdrückt hatte, weil er mit unerbittlicher Strenge die Führung seiner Hand und die Bewegungen seiner Zunge und den Blitz seiner Augen überwachte. Franz war ein eiserner Diktator, ein Gewaltmensch, ein Tyrann gegen alle Regungen seiner eigenen Natur — welche Natur freilich kaum je einen leisen Widerspruch gewagt haben mag gegenüber einem so strengen Herrn! Und so konnte er sich loslassen auf andere Wesen, ohne sie zu stoßen und zu treten. Franz vermochte allen Dingen und Seelen brüderlich nahe zu kommen, in sie hineinzukriechen, in ihre dunkelsten und traurigsten Winkel, aber nur weil er zuerst sich klein gemacht, sich selbst erniedrigt, ja weggeworfen hatte. Er konnte harmlos und fröhlich lachen, aber erst als er für sich selbst ganz anspruchslos und zufrieden geworden war, und nichts mehr begehrte von all den Dingen, um die die Menschen streitend einander weinen machen. Franz hatte offene Augen für die zahllosen Schönheiten der Erde, aber erst seitdem er über sie hinausgeschritten war und sie unter sich gelassen hatte, seit er Höheres kennengelernt hatte, als die Erde ist und bietet. Dadurch war er erst unbefangen geworden. Er mußte erst ein Verächter des Irdischen werden, ehe er die Schönheiten der Schöpfung richtig schätzen konnte. Franz hat Menschenherzen gefunden und gefangen, hat ungeheure Reichtümer an Menschenliebe geschenkt bekommen wie selten ein Mensch, aber nur, weil er ausgezogen war in die Einsamkeit, um Gott zu suchen: da liefen sie ihm alle nach.

So kam sein Leben, sein starkes und reiches, aus ganz tiefen und dunkeln Schächten. Daher rührt denn auch das Quellende, das Frische, das Unmittel-

bare und Gewachsene, das diesem Leben eigen ist. Es war nichts Gemachtes, Gewolltes, Berechnetes, Gekünsteltes an ihm. Man verkennt ihn, wenn man ihm irgend eine verwickelte, zielbewußte Rechnung zutraut, als ob er ausgezogen wäre, etwa die Welt zu reformieren, oder einen Orden zu gründen, oder als ob er jemals diesen Orden, den er staunend aus seinem Leben herauswachsen sah, den wechselnden Notwendigkeiten des praktischen Lebens anzupassen gesucht hätte in Klugheit und Feinheit. Nein, er war ein Mensch, der nichts wollte als leben, seine Lebensfülle und Lebenskraft ausleben! Freilich, er hatte auch zu leben. Leben bedeutete bei ihm ein Ausströmen und Überströmen, ein Mitteilen und Schenken, ein Befreien und Befruchten, und ein Erobern, aber nicht auf Befehl eines Programms, eines überlegten und zurechtgelegten Entschlusses, einer weisen Vorsicht und einer wohlberechneten Rücksicht auf alle Umstände. In ihm war Sein und Wollen eines und dasselbe, so wie in einer Pflanze das Wachsen und Blühen und das Fruchttragenwollen eins ist mit ihrem Wesen.

Darum war diese Lebendigkeit ungeformt und geformt zugleich. Sie war ungeformt, insofern nicht äußere Umstände oder Überlegungen ihr die Gestalt gaben und den Weg wiesen. Sie war geformt, weil sie aus sich selbst heraus etwas Rundes und Harmonisches und Geschlossenes hatte, wie eben eine Blume aus sich selbst ihre eigene Form findet. Die Handlungsweise Franzens hat nicht nur dem bürgerlichen Herkommen, der gesellschaftlichen Klugheit, sondern auch dem Buchstaben des Kirchenrechts mehrfach widersprochen. Wie er zu seinem Vater gewesen ist, wie er das Geld behandelte, wie er Klara dem Dienste Gottes weihte, wie er Lämmer vor dem Metzger rettete, wie er seine Jünger und ihr Leben und Wirken sich ursprünglich dachte, wie er Bücher und Regeln und Einrichtungen verabscheute, wie er alle Vorsichtsmaßnahmen außer acht ließ, all das war unmöglich vom Standpunkt einer klugen Angleichung von Zweck und Mittel, vom Standpunkt einer vorsorglichen und weisen Organisationstechnik, vom Standpunkt menschlicher, gesellschaftlicher und kirchenrechtlicher Notwendigkeiten. Franzens Lebenswuchs hatte nichts von außen Geformtes und Geschnittenes, seine Lebenssprudel waren wie ungefaßte Brunnen; wie unbändige Wellen brachen sie durch alle Ritzen und Fugen, unbekümmert, wohin sie liefen.

Aber darum war diese Lebensfülle doch nicht formlos, bei weitem nicht. Sie trug eine eigenartige Harmonie und Gesetzmäßigkeit in sich, und so konnte man ihr auch nicht von außen widersprechen, sie nicht im Namen des Gesetzes und der Form angreifen; man mußte sie gewähren lassen, solange und soweit sie eben ihre eigene Form hatte, die Form ihrer Lebendigkeit und ihrer Echtheit in sich trug. Auch die Kirche hat Franz seine Eigenmächtigkeiten, seine Formlosigkeiten nie vorgeworfen, niemand hat sie ihm ernsthaft und ehrlich verdenken können. Denn seine Form- und Maßlosigkeit hatte eben nichts Umstürzlerisches, nichts Revolutionäres; Franz hat nichts Bestehendes angegriffen, so wenig wie Jesus das getan hat; er hat eben überhaupt nichts „machen" und erkünsteln wollen; seine Lebensweise war eben nur Ausdruck innerer Notwendigkeit und eigener Fülle; er war eben einfach da, so wie er nun schon einmal war, und dieses Sein war von strahlender Selbstverständlichkeit, von einleuchtender Helligkeit und unbegreiflicher Durchsichtigkeit. Da barg sich keine Heimtücke,

kein Angriff, keine Feindseligkeit dahinter, weil überhaupt kein schleichender Wille, keine wohlgezielte Absicht dahinter war. Man kann sagen, Franz hat durch seine innere Harmonie und Form, seine innere wesenhafte Notwendigkeit in allem, zwar nicht den Buchstaben, aber den Geist des Gesetzes erfüllt, insofern doch alles Gesetz auf Geist und Leben abzielt und ihm dienen soll.

Es ist hier durch dieses wundersame Leben der Beweis erbracht, daß wahres Leben sich wohl zu behaupten vermag, auch im Widerspruch gegen bestehende Formen, daß es wenigstens für sich selbst und sein eigenes Recht siegreich bleibt, daß selbst die Heiligkeit kirchlicher Gesetze sich achtungsvoll vor ihm neigt, wenn es nur echt und stark ist. Erst ein besonderes, reflektiertes Wollen bringt meist eine Trübung des Lebens hervor; der Wille, sich durchzusetzen, der Wille zu reformieren oder zu protestieren oder irgend jemand zu bekämpfen, erst dieser Wille ist fast nie frei von Eigensucht und Eigenliebe, von Gewalttätigkeit und Lieblosigkeit, und so bedeutet er dann eine Schwächung und Verunreinigung des Lebens, für das er angeblich kämpft. Wo aber das echte, quellende Leben ganz das bleiben darf, was es ist, Leben, wo es nur Bejahung, Aufbau, Segnung und Schenken bedeutet, da genießt es eine unglaubliche Freiheit, da sind ihm selbst Kirchenmauern keine Schranken, sondern ein unbegrenzter Raum, darin es frei schweben und schwingen kann ohne Gefahr des Anstoßes. Naturen von so reiner Religiosität und von so echter und keuscher Lebendigkeit, wie Franz eine war, bewegen sich in einer Dimension, die jenseits von Gesetz und Gebot liegt, sie können selbst den Buchstaben verletzen, ohne daß dieser Buchstabe ihnen zürnt und sich rächen möchte an ihnen.

Dieser ungetrübten und lautern Lebendigkeit der Franziskusseele widerspricht nicht der flammende Eifer, den sie zuweilen entfalten konnte, der Eifer für die reine Beobachtung des Armutsideals, für die Symbole der Demut, für das richtige Gehaben und Benehmen eines Minderbruders. Wie viel reflektierende, philosophisch abgeklärte Menschen von heute möchten erstaunt fragen, warum einem so weiten und freien Geist, wie Franz es war, soviel liegen konnte an einem Brevier oder Psalter, dessen Gebrauch er einem Minderbruder unter keinen Umständen gestatten wollte, oder an der Beschaffenheit der Kutte oder an der Berührung von Geldmünzen u. dgl. Wir sehen in solchen Dingen Symbole, die in sich selbst geringwertig und gleichgültig sind, deren Gebrauch in jedem Fall in voller innerer Freiheit geschehen muß, die von der innern Gesinnung bald ergriffen bald weggeworfen werden können aus souveräner Überlegenheit. Man hat also den Eindruck, als ob Franz zuweilen in einem gewissen Eigensinn an Gleichgültigkeiten und Äußerlichkeiten sich geklammert und durch solchen reflektierten Willen die Ursprünglichkeit seines innern Lebens getrübt oder gefährdet hätte. Wenn dem so wäre, würde er eben nur den Beweis geliefert haben, daß auch er und gerade er nur dort siegen konnte, wo er sein Leben selbst wachsen und sich durchsetzen ließ; und Leben kann eben nur durch sein Dasein und seine Weiterzeugung, nicht durch Schaffung irgend welcher toter Einrichtungen siegen. Wo Franz etwa mit gemachten Willensanstrengungen und mit Protesten zu kämpfen begann, wie vielleicht in der Frage der Studien, da ist die Entwicklung mit Recht über ihn hinweggegangen. Es muß aber doch, trotz des ungünstigen Augenscheins, daran festgehalten werden, daß in Franz, wenn überhaupt, nur eine sehr geringe

Beimischung von solcher Unlebendigkeit gewesen sein kann. Franz hat nämlich nicht durch einen Willensimperativ jene äußern Dinge und Gebräuche erschaffen und aufgestellt, sondern aus dem innersten Instinkt seines Lebens heraus ergriffen; und das war eben ihm und nur ihm möglich, weil er mit einer unerhörten Urwüchsigkeit das innere Leben und seinen äußern Ausdruck in eins setzte; für ihn war nicht wie für uns ein weiter Gedankenweg von der Sache zu ihrem Symbol und Gleichnis; er sah da überhaupt keine Entfernung, die zu durchmessen wäre; denn ihm gebar, wie allen ursprünglichen und unmittelbar lebenden Menschen, jede Seele auch sofort ihren Körper, jede Sache ihr Sinnbild, jede Idee ihre Form. Es war da völlige Einheit, ja Identität. Und so kannte seine kurzgeschlossene Geradlinigkeit nur einen einzigen möglichen Ausdruck für die Gesinnung der Armut und Demut, eben das Nichtshaben und Nichtswollen und Nichtsgebrauchen, den völligen und wirklichen Mangel, und wo dieser Mangel angetastet, dieses äußere Nichthaben gemindert wurde, da wurde ihm auch die Seele, die heilige Brautschaft zur Frau Armut geschwächt, ja geschlagen und beleidigt. Und das durfte nicht geschehen. Dagegen mußte er sich wehren, nicht aus irgend einem programmatischen Willensentschluß heraus, sondern mit dem unmittelbaren Instinkt des bedrohten Lebens selbst.

Im Grunde hatte ja das instinktive Lebensgefühl Franzens auch gar nicht so unrecht. Denn unsere gelehrte Unterscheidung zwischen Gesinnung und äußerer Form ist eben doch schon eine gelehrte Abstraktion. Wie die Menschen in Wirklichkeit nun einmal sind, kommen vielerlei Symbole für ihr inneres Leben gar nicht in Betracht, sondern eben nur jeweils ein einziges; was sie innerlich sind, das ergießt sich bei der großen Masse der Menschen immer in das gleiche Bett äußern Geschehens, und so kann man aus ihren Werken doch meist mit Eindeutigkeit auf ihre Gesinnung schließen, und umgekehrt erhält ihr äußeres Gehaben mit vollem Recht den Stempel gut oder bös, den man ihm meist aufdrückt. Der Gebrauch und Besitz eines Gegenstandes, eines materiellen Gutes bedeutet in der Tat doch schließlich immer auch eine innere Bindung an den Gegenstand oder führt wenigstens unweigerlich dazu. Die Geschichte der katholischen Orden ist ein überwältigender Beweis, daß all den komplizierten Theorien über klösterliches oder mönchisches Eigentums- und Gebrauchsrecht doch immer schon ein Kompromiß und eine Abschwächung der lauteren Armutsbrautschaft vorangegangen war, wobei nicht geleugnet werden soll, daß diese Kompromisse und Abschwächungen eben praktisch unvermeidlich waren. Ein so ganz aufrichtiger und innerlich wahrer Liebhaber der Armut kann für gewöhnlich eben nur der Poverello sein, der einfach nichts hat und gar nichts haben will. Die Dinge so besitzen, als besäße man sie nicht, sie so gebrauchen, als gebrauchte man sie nicht, das ist ein Vollkommenheitsideal für sehr wenige Menschen. Und es ist fraglich, ob es überhaupt jemand außer dem Menschensohn ganz verwirklicht hat. Damit soll aber nicht die Frage entschieden werden, ob überhaupt das reine Armutsideal, wie es Franz vorschwebte, ein Vollkommenheitsideal für eine größere Zahl von Menschen sein konnte. Auch hier wird wohl gelten, daß es Sache des auserwählenden und berufenden Gottes ist, der den einen so, den andern so beruft.

Franz aber war in der Tat zu dieser heiligen Brautschaft mit der Armut berufen, und so hat er im Grunde seines Lebensinstinktes doch das Richtige

geahnt, wenn er keine äußern Zugeständnisse machen wollte; ein neuer Beweis, daß die instinktive Sicherheit des Geistes eben das ist, was wir Genialität nennen, und ein Genie nichts anderes ist als die in sich selbst ruhende Sicherheit und Festigkeit eines starken und reichen geistigen Lebens, eine Sicherheit, die noch durch keines Gedankens Bläße angekränkelt ist. Worin sich Franz täuschte, was er unrichtig oder ungenügend eingeschätzt hat, das war nicht der Wert seines eigenen Lebens und auch nicht der Wert und die Möglichkeit der Ausdrucksform, die er für sein eigenes Leben gefunden oder vielmehr unmittelbar ergriffen hatte, sondern die Annahme, die seinem reinen und ungebrochenen Sinn freilich alle Ehre macht, daß auch in andern Menschen, in seinen Brüdern, in diesen Tausenden von Minderbrüdern, die ihm zuströmten, ein ganz ähnlich reiches und starkes Leben von innen heraus sprudle. Er wußte nicht, daß sie in ihrer großen Mehrzahl nicht von innen heraus lebten, ja es nicht einmal konnten, wie er es tat, sondern daß sie nur von den Wirbeln seines eigenen Lebensstroms ergriffen und zu ihm hingerissen waren. Wer könnte ihnen daraus einen Vorwurf machen? Wer darf es einem Menschen verdenken, daß er nicht ein Genie ist? Und gar ein Genie von der seltenen Kraft und Reinheit, wie Franz es war? Von dieser besondern Eigenart ist überhaupt vor ihm und nach ihm wohl keiner mehr dagewesen.

Aber gerade weil seine Jünger und Nachfolger nicht mehr so aus eigener Fülle lebten und leben konnten, gerade darum mußten für sie andere Gesetze gelten als für ihren „Vater". Gerade darum bedurften sie anderer Symbole, darum mußten sie auch äußere Hilfsmittel und Schutzmaßregeln haben, wenn nicht die Spuren eigenen Lebens und die winzigen Tröpfchen des Franziskuslebens, die in sie gefallen waren, gefährdet und entsetzlich mißbraucht werden sollten. Ugolino, der kluge Kardinal, hat mit vollem Recht erkannt: Nur Franziskusnaturen kann man so frei und harmlos herumziehen lassen. So souverän alle äußern Normen und Vorsichten und Rücksichten außer acht lassen, das kann nur einem so innerlich geformten und in sich selbst gesicherten Menschen erlaubt werden, wie Franz es war. Für alle andern, die unvergleichlich weniger reich und stark waren, bedurfte es der Regeln, der festen Häuser, der sichern Einkünfte, der Vorbereitung und Prüfungszeit, überhaupt des ganzen weisen Apparats von kanonischen Gesetzen, wenn überhaupt etwas von dem köstlichen Leben, das in Franz aufgequollen war oder das in so manchen seiner Jünger unter dem Anstoß seines Wesens sich Bahn gebrochen hatte, gerettet werden sollte für diese Jünger selbst und für die Christenheit. Es war ein Glück für das Franziskusleben, daß die Kirche es zu einem franziskanischen gemacht, sonst wäre von den Schätzen, die dieser Begnadete in seiner Seele trug, sehr wenig wirksam und segensreich geworden für die Menschheit. Ja es hätten diese Feuerfunken, die aus der lodernden Franziskusseele in die Welt fielen, einen Feuerbrand von verheerender und zerstörender Furchtbarkeit entzünden können. Haben sie doch ohnehin schon glühend und rollend, mit brausender Heftigkeit ihren Weg durch die Seelen und durch die Zeiten genommen.

Freilich, hier beginnt nun die Tragik für Franziskus, den vertrauenden Liebhaber des Lebens, hier beginnt sein Schmerzensweg von ungeahnter Bitterkeit. Es ist noch viel zu wenig versucht worden, in die seelischen Leiden dieses aufrichtigen und lautern Menschen in seinen letzten Lebensjahren einzudringen.

Da war zunächst die unausweichliche Erkenntnis, die selbst seinem Kindervertrauen nicht verborgen bleiben konnte, daß seine Brüder, die vielgeliebten, doch nicht in gleicher Weise den Geist und das Leben hatten, wie er es einfach vorausgesetzt hatte. Wie mußte er gekränkt und erschüttert sein von den täglich neu sich aufdrängenden Wahrnehmungen von Stolz, von Bequemlichkeit, von Besitzgier, von Mangel an Einfalt und Schlichtheit in seinen Jüngern. Dazu kam die oben geschilderte Geradlinigkeit, mit der er von den äußern Vorgängen eindeutig auf das Innere schloß; selbst dort, wo das äußere Benehmen seiner Brüder durchaus noch nicht einen Abfall vom innern Ideal bedeuten mußte, erschien es ihm doch in diesem Licht. Eine Bibliothek, ein fest zugesprochenes Haus, ein ungeflicktes Gewand waren ihm unmittelbar und eindeutig schon der Verrat und der Abfall selbst, nicht mehr bloß Zeichen davon, nicht bloß verdächtige Momente, die auf Abfall schließen oder Abfall fürchten lassen konnten. Und Franz lebte in und mit seinen Jüngern in einer ganz unsagbar innigen seelischen Verbindung. Er hätte nicht das Liebesgenie sein müssen, das er war, wenn er nicht jede Geistestrübung in einem seiner Brüder als eigene Verwüstung und Schuld empfunden hätte.

Von anderer Seite aber schienen die Eingriffe der Freunde, ja die Forderungen der kirchlichen Gewalt in gleichem Sinne zerstörend auf seine Lebensideale einzuwirken. Als Forderungen praktischer Klugheit, als Gunstbezeigungen und Privilegien, als Gebote des Kirchenrechts — in all diesen Formen drängten sich zahllose Abstriche auf, die das lautere Ideal der Armutsbrautschaft, der Herzenseinfalt, der vollen Anspruchslosigkeit und Besitzlosigkeit eines Minderbruders, der Liebesfreiheit in der Nachfolge des Gekreuzigten veränderten, ja aufzuheben schienen. Die Unmittelbarkeit und naive Ursprünglichkeit der Franziskusseele konnte natürlich nicht begreifen, daß alle jene Abstriche auf einem seltsamen Umwege gerade im Sinn und im Interesse seines Ideals wirken sollten und geradezu notwendig waren, daß sie sein Leben oder einige Tropfen seines Lebens ungefährdet hinüberleiten sollten in die verflachende Masse seiner Brüder und in die zerstreuende Weite der zukünftigen Jahrhunderte. Es ist schwer denkbar, daß Franz selbst in kluger Berechnung diese notwendigen Schutzmaßnahmen sich zu eigen gemacht haben sollte, daß ihm etwa die Regel von 1223, wie sie von Honorius III. bestätigt wurde, aus verstandesmäßiger Einsicht oder gar aus dem Herzen gekommen sei. Es kann nicht anders sein, als daß er in vielen Punkten dieser Regel etwas Fremdes und Unbegreifliches gesehen hat — eine fremde Macht, die ihm seine besten Gedanken aus den Händen nahm, die sein Herzblut mit Beschlag belegte, um es irgendwohin zu leiten zu irgend welchen Zielen, die er nicht begriff.

Wie hat nun Franz diese ihm unsagbar schmerzlichen Veränderungen seines Ideals, seiner Lebensform, seiner ihm allein möglichen Ausdrucksformen hingenommen? Er wird sicher mit den wohlwollenden Freunden, Ugolino und Bruder Elias, gerungen haben, vielleicht mit leidenschaftlicher Energie, vielleicht mit der Todesangst eines Menschen, dem man sein Himmelreich zerschlagen will, vielleicht auch mit dem leidenschaftlichen und heiligen Zorn, mit dem er den Bruder Petrus Stacia, den Organisator gelehrter Studien, verflucht hat. Aber dem Einspruch und Willen der kirchlichen Autorität, der „Priester", wie er sich auszudrücken pflegte, „in denen ich den Sohn Gottes

erkenne und die meine Herren sind", und der „Theologen und derjenigen, welche die heiligsten göttlichen Worte verwalten, und die wir ehren und achten sollen als solche, welche für uns den Geist und das Leben verwalten", hat er sich gefügt, und wir haben nicht das leiseste Zeichen, daß er irgendwie dagegen sich aufgelehnt hat. Er hat nicht einmal mit so legitimen Mitteln sich zur Wehr gesetzt, wie es später seine Schwester Klara gegenüber den sich aufdrängenden päpstlichen Milderungen des Armutsgesetzes getan hat. Ja es scheint, daß Franz nicht einmal innerlich den Gedanken eines Widerstands gegen die Wünsche der kirchlichen Gewalt gefaßt hat, daß er also nicht einmal mit dem hellen und scharfen Bewußtsein und der starken Überlegung eines Sich-Durchringenden den Forderungen der Kirche sich unterworfen hat, sondern wie alles in ihm aus unmittelbarem und sicherem Lebensgefühl und mächtigem Lebensinstinkt floß, so war auch seine kindliche Kirchlichkeit nichts anderes als das Genie des Menschen, der mit unfehlbarer Sicherheit den richtigen Weg geht, und sei es auch ein Kreuzweg, auf den die Tropfen seines Blutes fallen; er geht ihn, weil er aus innerem Gesetz seines eigenen Wesens ihn gehen muß. Franz war wesenhaft, ja genial katholisch. Auch der kirchlich katholische Sinn hatte in ihm die Form einer charismatischen Begnadung, er war ein Wunder von unfehlbarer Sicherheit für das Notwendige und Rechte und Lebendige und Göttliche.

Man würde Franz vielleicht sogar unrecht tun, wenn man ihm irgend welche rationale Erwägungen zuschreiben wollte, etwa von der Art: daß auf dem Wege gewaltsamen Streits und Widerstands nichts Lebendiges und Fruchtbares sich gewinnen läßt, daß Gewalt nur im Gebiet der Mechanik, nicht des Geistes gilt, daß er seinem Ideal nicht durch Protest und Kampf dienen könne, daß er durch Auflehnung sein eigenes Wesen und sein Ideal selbst gefährden würde; nein, Franz hat wohl nie ähnliche Erwägungen angestellt, er hat sie instinktiv erfüllt, weil bei ihm alles Tat und Leben war, nicht Denken!

Franz war mit seinem ganzen Wesen eingegangen in den freien weiten Kirchenraum des Katholischen, und dort schwebte er. Dort konnte ihm zwar unsagbar weh geschehen, aber einen Konflikt und ein mühseliges Überwinden von Konflikten konnte es für ihn nicht geben. Seine Kirchlichkeit war ihm nicht nur in Fleisch und Blut übergegangen, sie war aus seinem eigenen Blut herausgewachsen, sie war ihm Lebensform in einer Weise, wie sie nie die Lebensform größerer Massen oder der Allgemeinheit werden kann, so wenig wie das Charismatische seiner Menschenliebe, seiner Gottestrunkenheit, seiner Einfalt und Natürlichkeit etwa je zum Gebot und zur Regel für alle werden könnte. Er hat sogar die unbegreifliche, die wehtuende Kirche in die Tiefen seines starken Innenlebens aufgenommen, nicht durch Erwägungen und Entscheidungen der Pflicht, sondern aus innerer Größe und Weite und Freiheit. Daraus ergibt sich, wie unendlich weit Franz von der Auflehnung eines Reformators entfernt war. Es läßt sich kaum ein größerer seelischer Gegensatz denken als etwa der zwischen Franz und den Waldensern und Albigensern seiner Zeit oder gar den Reformatoren des 16. Jahrhunderts.

Welches war nun das Schicksal der lebendigen Quellen, die in Franz von Assisi entsprangen? Sicher sind sie nicht gleich im nächsten Umkreis seiner Person wieder versiegt. Denn seit sieben Jahrhunderten tränken sie die Christen-

heit, und Gott weiß, wie weit sie noch in die Zukunft hineinfließen werden und welche Aufgabe dort ihrer noch harrt. Selbstverständlich konnten sie nicht unmittelbar so übertragen werden, wie sie in Franziskus entsprangen. Denn in ihm war das Leben von charismatischer, wunderähnlicher Kraft und Form. Und Charismen lassen sich weder vererben noch organisieren. Aber die Lebenskraft seiner Seele konnte doch weckend und auslösend auf die Umwelt wirken und auch dort etwas Lebendiges zum Keimen und Wachsen anregen. Und das hat sie getan, in schier unerhörter Kraft und Fülle und Ausdauer, nicht nur in der franziskanischen Bewegung des 13. Jahrhunderts, sondern in Lebenszeugungen, die sich statistisch nicht fassen und messen lassen. Wie gewaltig die Lebenswellen, die von Franz ausgingen, weitergewirkt haben, das beweisen gerade die heftigen Streitigkeiten, die seine Ordensfamilien erschüttert haben, und die zahlreichen Abspaltungen, in denen sie auseinandergingen. In allen jenen Kämpfen um die bestmögliche Beobachtung der franziskanischen Regel zeigt sich doch nichts so ergreifend wie die eine Tatsache, daß die Franziskusseele gerade die ernstesten Menschen aller kommenden Jahrhunderte angeregt und ergriffen hat, daß sie eine wahre Leidenschaft für Armut, einen heißen Hunger nach Vollkommenheit, einen glühenden Willen zur vollkommenen Nachfolge Jesu entzündete in Tausenden und aber Tausenden. Ja man kann sagen, Franz hat wie kein anderer Ordensstifter (wenn wir ihn so nennen wollen) belebend und befeuernd, auf die unabsehbaren Scharen gewirkt, die sich seine Söhne und Töchter nennen. Und die zahlreichen Abspaltungen und unerschöpflichen Neugründungen beweisen, daß ursprünglich eine Idee, nicht ein Symbol, daß ein Geist, nicht ein schematisches Programm oder ein Buchstabe von Franz aus gewirkt hat. Denn Ideen werden immer vieldeutig in der praktischen Ausgestaltung, sie können nie durch einen Buchstaben allein ausgedrückt werden, und darum ist der Buchstabe in zahllosen verschiedenen Formen möglich und notwendig, wenn der Geist sich niederschreiben will. Daraus ergibt sich, daß die praktische Erfüllung des Franziskusgeistes notwendig zu verschiedenen Formen und Symbolen und Regeln führen mußte, die zwar nicht mehr die ursprüngliche lebendige Idee selbst sind, aber doch von ihr ergriffene und in den Raum hinausgetriebene Offenbarungen darstellen, in denen etwas von diesem ursprünglichen Geist zum Ausdruck kommt und Gestalt gewinnt.

So kann man sagen, daß es viele franziskanische Familien geben mußte, gerade weil es nur einen Franziskus gab, einen einzigen von dieser ganz einmaligen Art und Lebendigkeit und Reinheit und Innigkeit und einfältigen Größe, wie Franz es war. Aber an diesem einzigen haben sich zahllose Menschen entzündet und erweckt, die auf ihre Weise und nach ihrem eigenen innern Gesetz gut waren, rein und hochstrebend, ja heilig, Franziskaner, wenn auch nicht Franziskusse. Die franziskanischen Familien aller Richtungen und Formen sind bis heute noch unglaublich reich an Individualitäten, an wahrhaft lebendigen Menschen, an ursprünglich quellendem und originellem Seelenleben; und darin sind sie wohl am meisten franziskusähnlich, franziskanisch im ursprünglichsten Sinn. Daß selbst nach jahrhundertelanger Regulierung immer wieder Leben aufquillt, das seine Regeln und Formen in sich selbst trägt, daß alle Franziskanerregeln schließlich immer von dem weiterwirkenden Franziskus-

leben heraus getrieben und geformt werden, das ist das Franziskusartige an ihnen. Dabei ist es nicht einmal das Wichtigste, daß dieses Leben auch seiner Form nach eine besondere Ähnlichkeit mit dem besondern Charakter des Franziskuslebens hat: etwas von seiner Geradheit, Unbefangenheit, Schlichtheit, Volksfreundschaft und Kindlichkeit, die bis zur Originalität im eigentlichen Sinne gehen kann; wenn auch unter der modernen Differenziertheit der Seelen solch unmittelbar naives Leben immer seltener möglich wird. Das Wertvollste dessen, was die franziskanischen Familien der Kirche geschenkt haben, liegt vielmehr darin, daß es in seinem besten Kern stets etwas Lebendiges und Persönliches, und darum etwas Individuelles und Qualifiziertes war. Darum wird es auch auf statistischem Wege sich nie als Maximalleistung erweisen lassen, aber als typische Besonderheit steht es doch wohl an erster Stelle. Und gerade so ist es ganz aus dem Geiste Franzens geboren, gerade so ist er der Vater dieser Familien. Die Hauptsache wird immer bleiben, daß Franz durch die Unwiderstehlichkeit und reine Größe seines Wesens und Lebens dem Leben selbst eine Freistatt erobert, ein Heim geschaffen und gesichert hat inmitten der schon organisierten, der kanonisch geformten Kirche. Ihm verdanken wir es, daß das Leben an sich und für sich, das lautere unmittelbare Leben, das individuelle und eigenkräftige Leben innerhalb der katholischen Kirche heilig gesprochen, also kanonisch zugelassen ist, daß ihm sein Recht kirchengesetzlich verbrieft ist. Und so stellt Franz von Assisi nicht nur in seinem Wesen und Leben etwas Neues dar, er hat auch etwas Neues erzeugt, er hat nicht nur wie die andern Ordensstifter eine neue Lebensform geschaffen, sondern neues Leben selbst der Zukunft übermacht, und insofern ist Franz der eigenartigste und originellste unter allen großen Ordensstiftern.

Aus der Betrachtung der Ordensgeschichten und der Entwicklung des katholischen Ordenswesens läßt sich sogar der Schluß ziehen, daß die Möglichkeiten, die Franz von Assisi uns geschenkt hat, noch lange nicht erschöpft sind. Das Organisationsprinzip, das von Benediktus über Dominikus und Ignatius auf die neueren Genossenschaften führt, scheint in seinen innern Möglichkeiten der Erschöpfung nahe — womit freilich nicht gegeben ist, daß es je überflüssig oder ersetzlich werden könnte. Aber das grundsätzliche Neue, das gerade heute von so vielen Seelen und in so vielen Versuchen einer Neugründung gesucht wird, findet sich wohl nur auf einer ganz andern Linie, der des ursprünglichen Franziskusideals: auf der Linie der freien Lebendigkeit und der freien Liebesgemeinschaft, auf der Linie des unmittelbar durch sich selbst, nicht erst durch konstruktives Wollen wirkenden Seins, auf der Linie der urwüchsig lebendigen und originellen und dabei durch eigenes inneres Gesetz und Maß geformten Persönlichkeit. Wenn Gott seiner Kirche dereinst den Orden der Zukunft schenkt, nach dem heute schon so viele unserer Besten sehnsüchtig Ausschau halten, dann wird er wohl das Gepräge der Franziskusseele tragen.

Darum ist es kein Zufall, daß in unserer Jugendbewegung, soweit sie gesund und echt ist, franziskusähnliche Züge erscheinen. Franz ist eben selbst gerade der Typus des jungen Menschen, wie er unsern heutigen Jungen erscheint. Er ist, wie schon gesagt, einer der wenigen Menschen gewesen, die wirklich Neues erzeugt haben, die nicht bloß eine neue Idee zur Einführung oder Anerkennung gebracht oder eine neue Organisation konstruiert haben,

nein, er hat etwas erzeugt. Erzeugen aber kann man nur Leben, und Leben ist es in der Tat gewesen, quellendes, frisches, unmittelbares Leben, was der Poverello aus sich hervorströmen ließ. Das heißt aber, daß er etwas Junges geschaffen hat, und er konnte es nur, weil er selbst jung war und blieb. Keine Spur von Verkrustung, Erstarrung, Schematisierung kann man an diesem wundervoll aufgeschlossenen und lebendigen Menschen wahrnehmen. Er hat den Sonnengesang gedichtet und immer gesungen bis zum Tode, und dieser Sang war in der Tat der beste Ausdruck seines Wesens: unmittelbare, herzliche und dankbare Aufgeschlossenheit für alles, was da ist, einfache und arglose Hingabe an alle Wirklichkeiten, die in Gott und von Gott sind. Das alles aber nennen wir Jugend, und so ist es doch, freilich in einem unendlich tieferen und größeren Sinn, wahr geworden, wenn die Bürger von Assisi den jungen, Festzüge führenden Francesco den König ihrer Jugend nannten. Franz ist wirklich der Patron und das Vorbild und der Führer unseres heutigen Ideals von Jugend und unserer besten und verstehendsten Vertreter der Jugendbewegung. Denn so meint es diese Bewegung ja eigentlich: Leben aus dem Innern, Leben in Einfachheit und Einfalt, in ungekünstelter Wahrheit und Ursprünglichkeit, ein herzliches Jasagen zu allem und unbefangene Hingabe an alles, was Gott erschuf. Diese Jugend kann sich mit Recht auf Franz von Assisi berufen und sich von ihm gesegnet wissen.

Allerdings, die Freiheiten und die Gerechtsame dieses jungen Geistes, des Geistes unmittelbarer, ursprünglicher und persönlicher Lebendigkeit bestehen und wachsen nur im gleichen Verhältnis mit der Echtheit dieses Lebens, mit der Lauterkeit und Gnadenkraft dieses Lebens. Alles Gemachte, Gekünstelte, Pathetische wird in gleichem Maß, wie es etwas Gemachtes ist, der eigenen innern Form und Harmonie entbehren und sich der Formung von außen unterwerfen müssen. Franz von Assisi hat in schwerstem innern Leid den Beweis erbracht, wie ungetrübt lauter sein Leben war, wie weit entfernt seine Seele war von Eigenwille, Eigensucht, Rechthaberei, persönlicher Leidenschaft und eigensüchtigem Willen der Selbstgeltung und Selbstdurchsetzung. So kann und will er der Patron unserer jungen Menschen nur sein, wenn sie bereit sind, ihm auch in der Reinheit und Reife ihres Lebens zu folgen, wenn sie von aller sektenhaften Verengung, von aller fanatischen Überschätzung des eigenen Wollens und von aller Überspannung der individuellen Bewußtheit und Reflexion sich freihalten, wenn sie ihm ähnlich sind in der innern Abgeglichenheit und Milde, in der Entsagungskraft und Selbstbescheidung, in herzlichem Verstehen und Geltenlassen auch abweichender Meinungen und Richtungen. Man sagt, diese Jugend finde schwer den Anschluß an das Leben. Damit ist wohl das gleiche gemeint, nämlich die Frage, ob sie die ganze franziskusgleiche Abklärung gewinne, ob sie lerne, auch die kirchlichen und gesellschaftlichen Zustände, die staatlichen Ordnungen, die verschiedenen Verhältnisse und Bedürfnisse menschlichen Daseins, von denen sie sich bedrückt oder gestört fühlt, in die Tiefen und Weiten Gottes zu versenken, vor dem alles, was da ist, ein Hauch ist und ein Wölkchen, ein Strahl von Licht oder ein Tropfen jener Finsternis, die er selbst ist in unbegreiflicher und unerforschlicher Rätselhaftigkeit. Ja wenn unsere Jungen so lernen, den Sonnengesang im Leben zu singen, d. h. zu segnen und nicht zu fluchen, Kritik zu üben nur im Aufbau, Leidenschaft

zu entzünden nur in der schenkenden Liebe, sich abzuschließen nur gegen die eigene Enge und Schwäche, sich dagegen aufzutun auch für die Andersartigen und Fernen, dann ist Franz von Assisi ihr König und Führer: „Weil er", sagt Thomas von Celano von seinem Meister und Vater, „weil er sehr demütig war, zeigte er sich gegen alle Menschen immer sanftmütig und paßte sich allen an; unter den Heiligen war er noch heiliger, unter den Sündern war er gleichsam wie einer aus ihnen." Diese wundervolle Anpassung war aber bei Franz nicht berechnende, taktische, seelsorgliche Klugheit, sondern der Ausdruck einer alles verstehenden und alles überwindenden Freiheit, die es ihm möglich machte, selbst „das, was ihn hindern wollte, Gott zu lieben, und Personen, die ihm Hindernis bereiteten, Brüder oder andere, selbst wenn sie ihn mißhandeln wollten, alles als Gnade Gottes anzusehen".

In seiner jugendlichen Lebensfülle, in der Selbstverständlichkeit seiner Hervorbringungen aus eigenstem Wesen hat Franz von Assisi unter allen Heiligen vielleicht die größte Ähnlichkeit mit seinem Meister und Heiland. Freilich bleibt immer noch der unermeßliche Unterschied: Jesus durfte seine Lebensfülle auch bewußt besitzen, er hatte gottmenschliche Tragkraft. Ein bloßer Mensch aber darf um sein Genie nicht wissen, es muß in holdem Nichtwissen um sich selbst, in wesenhafter Demut versenkt bleiben; sonst erstarrt es unter dem Frosthauch bewußten Anschauens. Bei Franz ist es so gewesen: sein Reichtum blieb ihm selbst verborgen, sein Leben der Einfalt und schlichten Selbstverständlichkeit war durch keine Selbstbetrachtung gestört. Aber in sich war dieses Leben doch von einer ergreifenden Ähnlichkeit mit der schlichten Größe und der fruchtbaren Fülle, die im Leben Jesu so einzigartig ist. Und so bleibt es auch für den geschichtlichen Beobachter die einfachste Annahme, daß auch dieser Brunnen, der da über die Hügel von Umbrien herabfloß in die Welt, aus den gleichen Tiefen kam, aus den charismatischen Begabungen einer besondern Gottverbundenheit, aus übernatürlicher Begnadung und Beschenktheit des Seelengrundes selbst. Wenn auch bei Jesus diese Begnadung eine wesenhafte, eine hypostatische war, so erscheint doch auch Franz als ein Begnadeter in einer Form, die nicht zu den Ansprüchen unseres Menschentums zählt, ja nicht einmal unter die normalen Erscheinungsweisen des christlichen Lebens gerechnet werden darf, als ein Wunder und somit als ein Zeichen, das Gott aufgerichtet hat unter den Nationen. Und die unwiderstehlich steigende Aufmerksamkeit, die ihm auf dem Weg durch die Jahrhunderte gezollt wird, erscheint eben als der Sieg eines Wunders, als das unwidersprechliche Aufleuchten eines Blitzes, als ein nicht zu übersehendes Winken des Fingers Gottes — und damit auch als eine Verantwortung, die uns auferlegt wird: daß wir es erkennen in diesen unsern Tagen, was es um das Leben ist, um das Leben und die Freiheit der Kinder Gottes, um das wahre, das innerliche und heilige, das begnadete und gottverbundene und darum ewig junge, das ewige Leben.

Peter Lippert S. J.

Die Wesensform des katholischen Lebens

Es ist eine ebenso tiefsinnig spekulative wie empirisch fruchtbare Wahrheit der scholastischen Philosophie, daß sie die Verschiedenartigkeit und das Auseinanderstreben der mannigfachen Lebenserscheinungen und naturhaften Funktionen des Menschen durch ein letztes Einheitsprinzip, die formgebende und zwecksetzende Seele, zusammenhält, ordnet und auf ein Ziel hinlenkt. Wo frisches Leben pulsiert, da ist notwendig ein Hinausdrängen zum Chaotischen. Daß trotzdem die heiligen Uferdämme der kosmischen Gesetzmäßigkeit den Andrang der ungestümen Lebenswasser bändigen und sie in einem einheitlichen Bette dem großen Ziele zueilen lassen, ist das Werk der sinngebenden Form.

Die höchste Betätigung des Lebens ist die Religion. Darum geht sie elementar aus den letzten bewußten und unterbewußten Gründen des seelischen Quellgrundes hervor. Darum teilt sie in ihren Anfängen all das Ungestüme, Naturhafte und Ungeklärte des neugeborenen Lebens. Darum bedarf ihr schöpferischer Reichtum, ihre überquellende Fülle einer Maß, Ordnung, Einheit und Ziel gebenden Form. Ja, unvergleichlich notwendiger als alle andern Lebenserscheinungen des Menschen heischt sie diese Formgebung. Keine andere ist ja so im Tiefsten des Menschen gewurzelt, ist in ihrem Aufbau so verwickelt, aus rationalen und irrationalen, objektiven und subjektiven, niederen und höheren Elementen zusammengesetzt wie die Religion. Keine andere greift auch so beherrschend auf die Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens über. Wo haben wir diese einigende Seele, diese höchste Form der Religion zu suchen?

Für den Katholiken gibt es nur eine wahre Religion, die von Christus mitgeteilte und in der von ihm gestifteten Kirche niedergelegte übernatürliche Offenbarung. Sie begreift nicht bloß die verschiedenen Seinsstufen der gottgewollten natürlichen religiösen Ordnung in sich, sondern wölbt über ihnen eine ganze Hierarchie übernatürlicher Wahrheiten, Zwecke, Mittel, Gewalten, Pflichten, Zielsetzungen. Das geistige Leben des Menschen hat zu seiner Voraussetzung das vegetative und sinnliche; wesensmäßig vollziehen sich im Menschen die Funktionen des letzteren in gleicher Weise wie in der Pflanze und im Tier, und doch sind sie, wie die Scholastik sagt, durch Anteilnahme vernünftig eingeordnet und zweckbezogen auf das geistige Leben. Analog verhält sich der ganze Reichtum der natürlichen religiösen Betätigung zu dem noch weit größeren der gnadenmäßigen, christlichen Religion. Wo ist die seinshafte und dynamische Einheit in dieser Vielheit?

Bereits in dem Werk und in der Lehre des göttlichen Stifters tritt diese scheinbare Zwiespältigkeit, dieses scheinbare Auseinanderstreben gegensätzlicher Motive deutlich in die Erscheinung. In die Frohbotschaft vom tiefen, unzerstörbaren Diesseitsfrieden dringt disharmonisch und stürmisch der Schlachtenruf, die Kampfesansage. Selbsthaß, Selbstverleugnung, Kreuzesliebe mischt sich unzertrennlich mit höchster Lebensbejahung, sicherster Anwartschaft auf höchste Ehren, verschwenderische Reichtümer. Kein Jota des Gesetzes wird gestrichen, und doch ist gegenüber der Veräußerlichung, Werkheiligkeit, Zersplitterung des Pharisäismus aller ethisch religiöse Wert ins Innere, in die

Gesinnung, in das eine Doppelgesetz der Gottes- und Nächstenliebe verlegt. Irdische Kulturgüter, wie Eigentum, Ehre, Bildung, Stellung, Familie, Staat, werden allüberall in ihrer naturrechtlichen Geltung, Notwendigkeit und Werthaftigkeit stillschweigend oder ausdrücklich anerkannt, und doch fallen gleichzeitig scharfe Verdikte über die Reichen, Hochgestellten, Weisen, selbst über die Hingabe an Blutsverwandte. Der ganze Sinn des irdischen Daseins scheint nach Jesu immer wiederkehrender Auffassung ausschließlich nach einer fernen Zukunft zu gravitieren, und doch ragt das Jenseitige so organisch in das Diesseitige hinein, daß vor seiner Blickweite Gegenwart und Zukunft ein punktartiges Stehen auszumachen scheinen. Mit einzigartiger, wohltuendster Ehrlichkeit und Offenheit weist der Herr auf die Mühen und Beschwerden hin, die seine getreuen Jünger erwarten; dabei wird er nicht müde, diese Kleinen und Geplagten in überströmender Freude glücklich zu preisen, sein Joch süß und seine Bürde leicht zu nennen. Wo ist die versöhnende Einheit dieser Gegensätzlichkeiten? Eine seinsmäßige und funktionelle Coincidentia oppositorum erwartet jeder Religionsphilosoph von vornherein von diesem Urbild der Lehr- und Redeweisheit.

Von derselben Gegensätzlichkeit sind Leben und Lehre des hl. Paulus getragen. Ein nie gesehenes, anhaltendes, tiefes Glückbewußtsein paart sich mit ständigen, mannigfachsten Körper- und Seelenpeinen, äußern und innern Leiden. Ein verzehrendes, leidenschaftliches Hoffen wohnt neben ruhigem Besitz in seiner weiten Seele. Furcht, Angst, Selbstgeringschätzung tun seinem königlichen Herrscherwillen, apostolischen Freimut, heiligen Wagemut in nichts Abbruch. Aus welchem tiefsten seelischen Quellgrund brechen diese verschiedenen Ströme hervor?

Mag man sich zu Spenglers Untergang des Abendlandes stellen, wie man will; jedenfalls waren die ersten Jahrhunderte der neuen Zeitrechnung Zeiten immer offenkundiger werdender politischer, sozialer, religiöser, sittlicher Zersetzung. Das junge Christentum wuchs mitten in dieser heidnischen Umgebung auf, und doch scheint es wie unberührt von den versengenden Flammen durch das Feuer hindurchzuschreiten. Ja, es wird zum erneuernden Salz und reinigenden Sauerteig der verfaulten Welt, begründet inmitten und auf den Trümmern des antiken Heidentums eine neue, jugendfrische, lebenskräftige Diesseitskultur. Kaum irgendwo bietet sich dem betrachtenden Auge und forschenden Geist ein machtvollerer Gegensatz als zwischen der äußerlichen Pracht und Macht, wie sie dem Rompilger in den Ruinen des Forum, Palatin und Kolosseum entgegentreten, und der ärmlichen Einfachheit, dem tiefen Frieden und der sieghaften Hoffnung der gegenüberliegenden unterirdischen Katakomben. Welches ist die Lebensform des verjüngenden Christentums, das Einheitsprinzip seiner Jenseits- und Diesseitsspannungen?

* * *

Von der Auferstehung der Metaphysik, der Neubelebung des platonisch-augustinischen Idealismus, der Wiedergeburt der Religion, dem steigenden Ansehen des katholischen Gedankens ist in letzter Zeit sehr viel Schönes, Ermutigendes und Optimistisches geschrieben und geredet worden. Mehr und mehr ist indes die ursprüngliche harmonische Einheit der katholischen Bewegung

in eine verwickelte Vielheit übergegangen; die kühnen Zukunftshoffnungen und großzügigen Programme haben nüchternen, praktischen Erwägungen und zurückschauenden Gewissenserforschungen Platz gemacht; die siegesfrohe Stoßkraft ist durch mancherlei Krisen und Wenden ein wenig geschwächt worden. Man denkt da an Jugend- und Akademikerbewegung, Liturgie und Mystik, Franziskusgeist und Soziologie, Priestertum und Ordensstand, katholische Literatur und Wissenschaft, Missionsbegeisterung und Völkerverbindung. Eine Unsumme von gutem, ehrlichem, opferbereitem Willen und geistvollen Plänen, Organisationen, Tagungen, Büchern haben zusammengearbeitet, das Ansehen des Katholizismus im eigenen Hause, bei den Intellektuellen und den vielen ehedem Abseitsstehenden, vorab bei den Andersgläubigen zu heben.

Wir dürfen mit Dank gegen Gott den Herrn und in kindlicher Liebe zu unserer heiligen Kirche sagen, daß die Braut Christi seit dem 13. Jahrhundert vielleicht noch nie fruchtbarer an innerer Gesinnung und äußern gottwohlgefälligen Werken da gestanden hat wie im 20. Jahrhundert: Die Einheit von Haupt und Gliedern, die hierarchische Verbindung der Bischöfe und Laien, die Sittenreinheit, Glaubenstreue, Frömmigkeit, Bildung, Arbeitsfreudigkeit der Welt- und Ordenspriester, das Blühen der katholischen Wissenschaft und Karitas, die religiöse Aufklärung, die Glaubenstreue, der Bekenntnismut, die Anteilnahme an Kultur und der Sakramentenempfang der Laien, der Umfang und die Kraft der Missionierung in heidnischen Ländern.

Wer mit offenem, hoffnungsfrohem Blick die Zeichen der heute so bewegten Zeit verfolgt und sie im Lichte der geschichtlichen Vergangenheit deutet, muß gestehen, daß wir in einem großen, entscheidenden Jahrhundert leben, daß wir an einem der großen Wendepunkte der Kirchengeschichte stehen. Custos, quid de nocte! Wehe aber den Zeiten und Geschlechtern, die die verschiedenen auseinanderlaufenden Strömungen nicht in ein ruhiges Bett zu lenken und zu dämmen wissen, die die Einzelkräfte und Bewegungen nicht auf das rechte einheitliche Hochziel zu richten verstehen. Wehe den Führern, die vom Freiheitsdrang berauscht in überstürzender Hast alte gesunde Werte unklug opfern; wehe aber auch den Führern, die in engherzigem, kurzsichtigem Konservatismus nicht die neuen Formen für den neuen Inhalt finden. Wie menschlich anziehend und schön, wie wissenschaftlich überragend und einheitlich, wie künstlerisch bedeutsam und fruchtbar, wie sozial organisatorisch und bei alledem wie religiös einfach, tief und glaubenstreu stehen das 12. und 13. Jahrhundert in der Geschichte da! Warum? Weil sie mit überlegenem Geist und fester Hand die damaligen elementaren Bewegungen zu lenken und zu einen wußten. Umgekehrt ist ein Hauptgrund der neuzeitlichen Zerrissenheit von Jenseitsreligiosität und Diesseitskultur, des Indifferentismus und Unglaubens die Unzulänglichkeit vieler kirchlicher Kreise und katholischer Länder zur Zeit der Renaissance, das Gesunde der damaligen fortschrittlichen Forderungen zu bejahen, das Überlebte und Altersschwache des ausgehenden Mittelalters zu opfern.

Wo ist der zielsetzende Ausgleich der heutigen Gegensätzlichkeiten im katholischen Leben, wo der Einigungspunkt der heutigen Spannungen, wo die höchste Wesensform der religiösen Einzelbetätigungen?

* * *

Alle Perioden der Geschichte sind durch das große Gesetz der Kontinuität, der notwendigen und freien Gesetzlichkeiten aufs engste miteinander verbunden. So sprunghaft und unvermittelt sich manche Wenden dem oberflächlichen Denken darbieten, dem tiefer bohrenden Geist erscheinen sie als der letzte Abschluß einer lang sich auswirkenden Kausalkette. Der Gesamtgeist umgibt wie die Luft den einzelnen, dringt in die feinsten Poren und Betätigungen seiner Geistigkeit ein, ob er will oder nicht. Wiederum gestalten die Anschauungen und Handlungsweisen bedeutender Einzelpersönlichkeiten das Kollektivbewußtsein. Ein reizvolles Spiel von Empfangen und Geben, Ursache und Wirkung.

Wollen wir mithin unsere Zeit verstehen, so müssen wir ihre Verwurzelung in der Vergangenheit ins Auge fassen, zugleich aber auch ihr Emporwachsen über sie betrachten. Wollen wir Denken und Wollen des heutigen Individuums begreiflich machen, so müssen wir es durch ein aufmerksames Einfühlen in den Genius des 20. Jahrhunderts erklären.

Diese Analyse führt uns der Beantwortung unserer Hauptfrage von einer andern Seite näher: Welches sind die letzten und stärksten Widerstände und Bindungen, die sich der idealen Auswirkung des religiösen Gedankens hemmend und abschwächend entgegenstellen? Welche logische und praktische Notwendigkeiten ergeben sich für den einzelnen Katholiken und die katholischen Arbeitsgemeinschaften aus diesen Tatsächlichkeiten?

* * *

Peter Wust hat wiederholt in Wort und Schrift in bedeutsamer Intuition die theoretischen weltanschaulichen Leistungen und die im praktischen internationalen, politischen und bürgerlichen Leben sich auswirkenden Bestrebungen der letzten vier oder fünf Jahrhunderte unter den einheitlichen Gesichtspunkt „Säkularisation des europäischen Geistes" zusammengefaßt. Das laute Echo, das seine Ausführungen fanden, zeigte das metaphysisch-geschichtlich Richtige der Charakteristik, weit mehr noch das psychologisch Aktuelle dieser befreienden und klärenden Tat.

Der Blick des gegenwärtigen Zeitalters war noch völlig von den Wundern der Technik und Naturwissenschaft geblendet. Das Herz war noch wie mit Sklavenketten von den bannvollen Reizen ihrer abertausend Auswirkungs- und Genußmöglichkeiten im Gesamtleben und im persönlichen Alltagsdasein umstrickt. Der theoretische Verstand der Intellektuellen war noch völlig eingenommen von den althergebrachten Formeln der Weisheit des Kantischen Kritizismus mit ihrer Leugnung einer intellektuell begründeten Metaphysik, von der Leugnung der Eigengesetzlichkeit des Geisteslebens und der Wertkategorien, von der Gleichsetzung der Kausalität oder Gesetzlichkeit und Notwendigkeit, von der Problemhaftigkeit der Erkenntnis des Transzendenten, Geistigen, Absoluten. Ein neuzeitlicher Semipelagianismus und Semirationalismus bestritt forsch ein übernatürliches Eingreifen Gottes in die Gestaltung der Einzelpersönlichkeit, lauerte mit kleinlicher Bevormundung auf die Gesetzgebung, Schulbildung, Freiheitsforderungen der Kirche, bekämpfte und ahndete mit autonomer Herrschermiene ihre vorgeblichen Übergriffe. Daher das Verschüchterte und Kleinlaute des christlichen, katholischen Gedankens, der positiv weltanschaulichen Überzeugungen. Daher, gemessen an dem Betriebskapital

der technisch, materialistisch, atheistisch, pantheistisch, jüdisch, antikirchlich denkenden und arbeitenden Welt, der drückende Gegensatz zwischen ehrlich aufgewandter Mühe und erzieltem Erfolg. So versteht man das Aufatmen der Katholiken, namentlich der Intellektuellen, als sie mit dem um die Wende des Jahrhunderts einsetzenden und in der Kriegs- und Nachkriegskatastrophe sich auswirkenden Umschwung die Umwertung der bisherigen Werte erleben durften, gleich den platonischen Höhlenbewohnern, die zum ersten Male die Sonne wahrnahmen, und gleich den Katakombenchristen, die endlich das Kreuz triumphieren sahen.

* * *

Der Säkularisationsprozeß des europäischen Geistes. — Selten hat die Welt der Wirklichkeiten die Sterne der Werte so verdunkelt und von deren Höhen in ihre Niederungen hinabgezogen. Wir stehen den geschichtlich gewordenen Dingen noch viel zu nahe, haben uns in unserer klug berechnenden Schwäche viel zu charakterlos mit den Tatsächlichkeiten ausgesöhnt, als daß wir völlig aufgeschlossen und restlos sachlich die Abstriche sehen könnten, die wir an der Ganzheit der ontischen natürlichen und übernatürlichen Kategorien, an den letzten Zwecksetzungen des Heils- und Erlösungswillens der göttlichen Güte, an dem Sinn, den Aufgaben und Verwirklichungsmitteln des irdischen Daseins gemacht haben. Bonum ex integra causa, malum ex quovis defectu, ist eine uralte Weisheit. Jede theoretische Ausschaltung und praktische Beiseitesetzung eines wesentlichen Bestandsstückes der uns umgebenden Welt und Aufgaben, der uns von Gott gesteckten Ziele, jede Nichtunterordnung eines partikulären Zweckes unter den letzten Zweck führt zu den verhängnisvollsten Irrtümern und zur aufreibenden Schwächung des Lebens.

Wir müssen darum tiefer, bis zu den letzten Fragen der tatsächlich gegebenen Weltordnung, zu den ersten Prinzipien der Philosophie und Theologie hinabsteigen, um den vollen Sinn des Lebens zu erschließen. Und das mit Beiseitesetzung aller diesem Ideal abbruchtuenden Empirie, mit Beiseitesetzung aller menschliche Schuld und Verirrung entschuldigenden Gefühlsbetontheit. Was Kant von der ethischen Ordnung mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit sagt, und was ihm die Geschichte so ehrenvoll deutet, daß das moralische Gesetz in seinem aprioriischen Seinsollen ewig und absolut gelte, auch wenn nie ein Mensch danach gehandelt hätte, das behaupten wir noch weit bestimmter und begründeter von der Ordnung, die wir als Katholiken aus den Urkunden unserer christlichen Offenbarung gläubig annehmen.

Zweitens zeigt uns die Geschichte positiv, welche religiösen, ethischen, philosophischen, sozialen, wirtschaftlichen, kurz jenseits und diesseits gerichteten Kräfte ein völliges Ernstmachen mit der Letztheit und Ganzheit der von Gott gewollten Ziele und Ordnungen entbindet; negativ, welchen Verlauf ihre einmal prinzipiell einsetzende und folgerichtig weiter voranschreitende Leugnung mit moralischer Notwendigkeit nehmen mußte.

So ergänzen sich Spekulation und Geschichte, Philosophie und Theologie, Altertum, Mittelalter und Neuzeit, ideales Seinsollen und tatsächliches Geschehen zur restlosen Beantwortung der einen großen Frage der heutigen Religiosität: Welches ist die Wesensform des katholischen Lebens? Ist diese nach dem Plane Gottes und laut der Erfahrung imstande, alle Einzelbestre-

bungen des Menschen zu einen, die scheinbaren Gegensätzlichkeiten harmonisch in einer letzten Zielsetzung zu versöhnen? Wo ist der tiefste Grund der Spannungen und Unstimmigkeiten in der religiösen Haltung des heutigen Katholizismus, und wie lassen sie sich ausgleichen?

Konkret gesprochen, erst nach der Lösung dieses letzten Problems lassen sich die normgebenden Richtlinien ziehen, um die Frage beantworten zu können, auf die sich innerhalb der katholischen Akademikerbewegung die jetzigen Krisen zuspitzen, auf die Frage nach dem Verhältnis und Ausgleich der übernatürlichen, innerlichen, kirchlichen Religiosität und der diesseitigen Kulturbejahung oder Weltaufgeschlossenheit.

Dabei ist es uns in keiner Weise um Gewinnung neuer Wahrheiten, um geistreiche, pointierte Hervorhebung fesselnder Gesichtspunkte, um hoffnungweckende, suggestiv sich einschmeichelnde Formulierungen zu tun. Was wir in den heutigen Geisteskämpfen, bei dem gegenwärtigen romantischen Überschwang, bei der jetzigen Vorliebe für unfaßbare, in grenzenlose Weiten gehende Einfühlungen und Halbdunkeldarstellungen, angesichts gewisser schwächlicher gunstwerbender Zugeständnisse an die verschiedensten Geister der augenblicklichen Übergangszeit, im Sinne und nach der Absicht Tausender ehrlich Ringender brauchen, ist philosophisch-theologisch und geschichtlich begründete, klare, einfache Sachlichkeit, ist Nutzbarmachung der uns entschwundenen christlichen Ganzwerte für Verstandesbildung und Charakterschulung, ist die ungebrochene Stoßkraft der geraden Linie.

* * *

Was ist es denn, der innerste Gehalt, das letzte Ziel, das vornehmste Gut, die höchste Einheit der Lehre und des Werkes Jesu, seines Lebens und Todes? Es ist jedem Denkenden von vornherein klar, daß der erleuchtete Lehrer, weise Gesetzgeber, der unendliche Gott alle die mannigfachen Teilarbeiten seines Lebenswerkes auf einen streng einheitlichen Endzweck hinrichten mußte, der zugleich die nötige Weihe und Maßhaltung aufweist, den Menschen, wie sie tatsächlich mit ihren geistigen Beschränktheiten und Minderwertigkeiten sich vorfinden, seine Verwirklichung zu ermöglichen.

Das ist die Wiederherstellung des gnadenhaften Urzustandes, in dem der erste Adam erschaffen wurde, dessen er durch seine freie Entscheidung verlustig geworden ist. Das ist die Versöhnung der Menschheit mit Gott, die Erlösung von der Sünde, die tatsächlich der Begründung des neuen übernatürlichen Lebens gleichkommt. Das ist die Erhebung der bloßen Natur zu den Höhen der durch ein neues Seinsprinzip begründeten Adoptivkindschaft Gottes mit dem daraus sich ergebenden Recht auf das Erbe der Anschauung Gottes in der Ewigkeit. Das ist die Mitteilung der von dieser höheren Natur geforderten, innern Betätigungsprinzipien oder heiligenden, sittigenden, die neuen Beziehungen zu Gott und zur Umwelt regelnden Kräfte. Das ist die Flüssigmachung der äußern Mittel, die zur vollen Entfaltung dieser innern Fähigkeiten nötig sind, d. h. die Verkündigung der Glaubenswahrheiten und Sakramente, und zwar im Rahmen einer bestimmten Verfassung der hierarchisch gegliederten Kirche.

Nichts anderes, aber absolut nichts anderes will Jesus. Diese scharfe Umgrenzung tritt nicht einmal so eindeutig hervor durch einen Vergleich mit der

idealen Geisteshaltung der aristotelischen oder der erhabenen Gottverähnlichung der platonischen und plotinischen Weltanschauung, geradezu überwältigend wirkt sie vielmehr bei einer Gegenüberstellung des Alten Testaments. Hier sind es neben der Hoffnung auf den kommenden Erlöser nur die zwei Seiten der Naturordnung: der strenge Monotheismus bzw. die natürliche Verehrung Gottes und der Dekalog des natürlichen Sittengesetzes mit seinen mannigfachen, ins einzelne gehenden Anwendungen.

Gewiß, Christus spricht auch gelegentlich von diesen beiden Forderungen. Die Übernatur setzt, um die spätere klassische Formulierung des hl. Thomas zu gebrauchen, die Natur voraus. Noch mehr, eine Hauptfunktion der übernatürlichen Gnade ist nach der althergebrachten Einteilung der Kirchenväter und Theologen die Gesundmachung der verdorbenen Natur. Wie der Herr sagt, beobachtete niemand seiner jüdischen Zeitgenossen das Naturgesetz; um so mehr mußte er seine Befolgung einschärfen. Indes zeigen die Zusammenhänge und Umstände der evangelischen Berichte, der übernatürliche Akzent der Predigt Jesu, das Zurücktreten des in Frage stehenden Lehrpunktes, daß die Wiederherstellung der natürlichen Religion und Ethik auf ein übergeordnetes, weit höheres Ziel hingerichtet ist.

Erst recht fallen bloße Diesseitsaufgaben aus dem Rahmen der Lehre Christi heraus. Er, der ewige Logos, vor dessen menschlichem Geist das ganze Reich der zu seinem unbegrenzten Herrscherbereich gehörenden natürlichen Wahrheiten in leuchtender Mittagshelle stand, hat die Wissenschaft mit keinem System, keiner Theorie, keiner Entdeckung oder Erfindung bereichert, und doch waren bei der damaligen Berührung des Abend- und Morgenlandes die öffentlichen Weisheitslehrer im höchsten Ansehen. Er, der große Volksführer, entwickelt keine Staatsgedanken und mischt sich nirgends in Politik ein. Im goldenen Zeitalter der römischen Beredsamkeit lebend, trägt er dennoch keine abgerundeten, wohlklingenden Reden vor, sondern spricht nach orientalischer Weise in schlichten Parabeln. Trotz der großen sozialen Mißverhältnisse des damaligen Volkslebens, trotz der zahllosen, zum Besten des einzelnen gewirkten Wunder bemüht er sich anscheinend gar nicht um Hebung der volkswirtschaftlichen Nöte. Gewiß, indirekt anerkennt er die Naturnotwendigkeit und die bedingte Geltung aller diesseitigen Kulturgüter. Er berührt indes ihren Wert und Unwert nur, insofern sie für die Auswirkung des neuen Lebens förderlich oder hinderlich sind. Weil aber tatsächlich die Begierlichkeit der gefallenen Natur eher auf ein Zuviel als ein Zuwenig ihres Besitzes geht, warnt er vielmehr vor ihrem zügellosen Erwerb, als daß er zur Weltaufgeschlossenheit aufforderte.

Um so öfter, ausführlicher, liebevoller und anziehender schildert er die Natur, Wirksamkeit, Erhabenheit, Gottwohlgefälligkeit, Notwendigkeit und Ewigkeitswerthaftigkeit des neuen Lebens. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; ohne mich könnt ihr nichts tun; wer in mir bleibt und ich in ihm, der wird viele Frucht bringen. Das ist das wahre Leben, daß sie dich, den einzig wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum.

Wer nicht aus dem Wasser und dem Heiligen Geist wiedergeboren ist, der kann in das Himmelreich nicht eingehen. Dieses Reich Gottes liegt ganz im Innern, und darum ist es nicht von dieser Welt. Um aber aller subjektivistischen,

pseudomystischen Selbsttäuschung zuvorzukommen, stellt er als eindeutiges Kriterium des wahren Lebens die der Gesinnung entsprechende Tat auf: Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt; das bloße Sagen „Herr, Herr" ist belanglos. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. So gab er den Menschen die Macht, Kinder Gottes zu werden, denen, die an ihn glauben, die nicht aus dem Fleische, sondern aus dem Willen Gottes gezeugt sind. Ströme des lebendigen Wassers sollen sich aus dem Innern dieser seiner Gläubigen ergießen in Kraft des Heiligen Geistes, den sie empfangen. Um das Kommen dieses Reiches Gottes sollen wir zum Vater beten, alles Übrige schenkt er uns hinterdrein. Diese Heiligung durch Nachlaß der Sünden, Gesetzesbindung, Verkündigung der Frohbotschaft ist Ziel und Maß der von ihm gegründeten hierarchischen, sinnfälligen Kirche. Christi gelegentlich dunkle Sprechweise ist uns aus dieser Höhe der übernatürlichen Einstellung verständlich, etwa das sechste Kapitel oder die Abschiedsrede bei Johannes.

So ist nach Christi Wort und Werk das durch den Glauben vorbereitete, durch den Heiligen Geist unverdient eingegossene Gnadenprinzip, die als ruhende, bleibende, höhere Natur durch Christi Verdienst mitgeteilte heiligmachende Gnade die Wesensform des katholischen Menschen. Sie soll sich in den von ihr geforderten höheren Betätigungsprinzipien, vorab in der eingegossenen Tugend der Liebe, und in den von der Übernatur vorausgesetzten natürlichen sittlich-religiösen Kräften betätigen. Alle andern Akte und Zwecksetzungen, wie Gebet, Gottesdienst, Arbeit, Wissenschaft, Politik, Wohlstand, müssen dem Erwerb und der Pflege dieses Lebens in Christo dienen oder ihr untergeordnet werden, dürfen es nicht beeinträchtigen.

* * *

Unter der Rücksicht der Mitteilung der Gnade durch den zweiten Adam, die die Menschheit im ersten Adam erhalten, durch seine Sünde aber verloren hatte, betrachtet der hl. Paulus in erster Linie und fast ausschließlich das Lebenswerk Christi und vor allem seinen Kreuzestod. Wenn durch die Sünde des Einen die Vielen gestorben sind, so hat sich noch weit größer die erbarmende Güte Gottes in der Gnade des einen Menschen Jesus Christus geoffenbart; durch sie wurden die Vielen gerechtfertigt. Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Wir sind mit Christus durch die Taufe gestorben, damit, wie er von den Toten auferstanden ist, so auch wir in diesem neuen Leben wandeln. Darum ist das innerste Leben der Erlösten hier auf Erden noch verborgen; offenbar wird es im zukünftigen, wann Christus in Herrlichkeit erscheint.

Gott hat uns zu seinen Adoptivkindern bestimmt, zum Ruhm seiner Gnade, die er uns durch seinen geliebten Sohn geschenkt hat. Darum wohnt Christus durch den Glauben und die Liebe in uns. Zu diesem ganz innern Menschen werden wir durch den Heiligen Geist geformt. Darum sind die Gerechtfertigten Kinder und Erben Gottes. Diese innere Gnade steht weit höher als die nach außen wunderbar hervortretenden charismatischen oder mystischen Gaben. Ja, das Leben der Kirche ist die Gnade, die sich von Christus, als dem Haupt des mystischen Leibes, vom Heiligen Geist als der Form, in die einzelnen Glieder ergießt.

Im erlebnismäßigen Bewußtsein dieses neuen Lebens überkommt den hl. Paulus ein ganz neues, freudig gehobenes Lebensgefühl. Es triumphiert über alle seine physische Unzulänglichkeit und verläßt ihn nicht inmitten aller Verfolgungen und Leiden. Ja, selbst die moralischen Schwächen läßt es vergessen. Es gibt vor allem, im Gegensatz zum Furchtmotiv des Alten Bundes, die positive, bejahende Zielsetzung des sittlichen Strebens, die freudige Betätigung aus Liebe: Nichts Verdammungswürdiges ist in denen, die in Christo Jesu sind: ihr habt nicht empfangen den Geist der Furcht, sondern der Liebe, oder, wie der hl. Johannes sagt, die Liebe kennt keine Furcht. Es begründet seinen kühnen Stolz, seinen apostolischen Freimut, seine königliche Überlegenheit über alle Weltweisheit und irdische Machtfülle.

* * *

Die ethische Haltung der natürlichen Religiosität ruht wesensmäßig auf dem Logos, auf der Einsicht in den durchschauten Sachverhalt; die der übernatürlichen einzig und adäquat auf der intellektuellen und zugleich willensmäßigen Beipflichtung zu einer an sich nicht evidenten, nicht einsichtigen, sondern wegen Gottes Bezeugung frei bejahten Wahrheit. Das ist eine grundverschiedene Geistesverfassung. Darum betont Christus, wie später die Apostel, so häufig und unnachsichtig diese Glaubenswilligkeit als persönlichen Eintritt in das neue Leben. Gnade, Übernatur sind wesentlich unverdientes Beschenktwerden, Empfangen, Unterwerfung, während das evidente Erkennen Herrschen, Erfüllung, Befriedigung des Wissenstriebes, Bejahung eines geistigen Lebensgefühles ist.

Im vollen Bewußtsein dieser logischen und psychologischen Antinomien, im Hinblick auf die daraus sich ergebenden seelischen Schwierigkeiten, in der Betonung der absoluten Notwendigkeit der gläubigen Hinbewegung zum geoffenbarten Tatbestand verurteilt der Herr aufs schärfste den bewußten Unglauben, die gewollte Zweifelsucht. Wir müssen uns aus unserer Zeit der Verstandesantinomie, des Kritizismus, des Rationalismus, des konfessionellen Indifferentismus ganz herausfühlen, um überhaupt die volle Aufgeschlossenheit für den Ernst der diesbezüglichen Forderungen Christi zu gewinnen.

* * *

Das bedingt die einzigartige, weltgeschichtliche Religionsbedeutung des christlichen Altertums, daß es das neue Leben in Christus zur beherrschenden Norm seines Denkens und Handelns machte, und zwar im bewußten, ständigen Gegensatz zum Aber- und Unglauben und zu den Sitten und Gebräuchen des Heidentums. Die neue Religion wurde innerlich erlebt mit der ganzen Stoßkraft ihrer frischen Jugend, mit der ganzen Begeisterung ihres Jenseitsidealismus, mit dem ganzen Bekenntnismut ihrer unnachgiebigen Wahrheit, mit dem ganzen Märtyrerwillen ihres göttlichen Stifters. Hier gab es nur Siegen oder Sterben, Bekennen oder Leugnen. Die Kirchengeschichte zeigt in disziplinärer und dogmatischer Hinsicht, wie aller schwächliche, wesentliche Lehren oder Vorschriften opfernde Synkretismus zur Irrlehre führte. Es ist die Kampfesstellung, die solch überragende Willens- und Geisteshelden, und zwar in einer solchen Zahl, geboren hat, wir wir sie in den Märtyrern, Kirchenvätern, Einsiedlern, Jungfrauen, Eheleuten der ersten Jahrhunderte bewundern.

Es ist kein Zweifel, daß die vornehmste Seite des Geistes Christi die Jenseitseinstellung, die Gottzugewandtheit ist, einerlei, was für die Auswirkung der Diesseitsgüter davon abfällt. Wer sein Leben einzusetzen wagt, wird es gewinnen; wer es um jeden Preis retten will, wird es verlieren.

Und doch beweist eine andere Periode der Kirchengeschichte ebenso überzeugend die Wahrheit des Wortes Christi: Suchet zuerst das Reich Gottes, und alles übrige wird euch hinzugegeben werden; macht euch keine unnützen Sorgen um Speise und Trank, Kleidung und Obdach, denn euer Vater weiß, daß ihr all dieser natürlichen Dinge bedürft. Der Logos, der gleiche Urquell der vernünftigen und übervernünftigen Wahrheit, die ewige Weisheit, der nämliche zwecksetzende Schöpfer der natürlichen und übernatürlichen Samenkräfte war nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu vervollkommnen. Am Anfang des Gesetzes aber stand das alle Einzelbetätigungen abschließende Gebot: Beherrschet die Erde. Diese großen Zusammenhänge muß man im Auge behalten, an die Selbstbeschränkung Christi auf die Kundbarmachung der rein übernatürlichen Gnadensphäre sich erinnern, und man sieht in diesen diskreten, fein abgestimmten Andeutungen die ganze programmatische Haltung des Herrn zur Diesseitskultur. Wie nach der Lehre des hl. Thomas die eine vernünftige Seelenform alle übrigen Lebens- und Seinsformen des sinnlichen und vegetativen Lebens und der gestaltenden Körperlichkeit in sich aufnimmt und begreift, oder nach der andern nicht weniger bedeutungsvollen Auffassung des Scotus die geistige Seele die körperlichen Formen voraussetzt und zu einem neuen Sein erhebt, so fordert auch die übernatürliche Lebensform der Gnade den ganzen Kosmos des natürlichen Seins und greift veredelnd, einigend, gestaltend, zielsetzend in seinen Bereich ein.

Daß die restlose theoretische Bejahung und das folgerichtige theologische Zuendedenken der das neue Leben fundierenden Wahrheiten, die ungeschmälerte Durchführung der evangelischen Gebote und Räte, die der ganzen Sinngebung Christi gerechtwerdende Fruchtbarmachung seiner Gnadenmittel in schönster Harmonie stehen mit einer in ihrer ganzen Tiefe und Weite sich auswirkenden Weltaufgeschlossenheit oder Diesseitskultur, das zeigt das Mittelalter. Die Spannungseinheiten, die Riesenausmaße, die tief in die Felsengründe des Natürlichen hineinragenden Fundamente, die hoch bis zu den Sternen reichenden Firnen des Übernatürlichen dieses Riesendomes zeigen in klangvollem Rhythmus die kulturbejahenden Motive des Katholizismus.

Die einzelnen Kulturkreise des Mittelalters brauchen in diesem Zusammenhang nicht beschrieben zu werden. Es genügt, auf die uns Katholiken mit berechtigter Genugtuung erfüllende Tatsache hinzuweisen, daß die glänzenden Erforschungsergebnisse über mittelalterliche Religiosität, Wissenschaft, Kunst, Wirtschaftslehre, Kirchenpolitik seit einigen Jahrzehnten einen völligen Umschwung in der bisherigen Auffassung der Fachwissenschaft herbeigeführt haben. Heute kann der vorurteilsfreie Gelehrte schon ehrenhalber nur mit Hochachtung von der unsere Zeit weit überragenden Geisteshaltung des Mittelalters reden. Damit sollen die vielen Menschlichkeiten jener Zeit und der Riesenfortschritt unseres Zeitalters in naturwissenschaftlicher, technischer und positiv-kritischer Hinsicht nicht geleugnet werden. Dieser Fortschritt und diese Schäden ändern für den geschichtlich Denkenden ebensowenig an der Bewertung des Mittel-

alters wie etwa an der des Perikleisch-Platonischen Zeitalters der unvergleichlichen Griechen.

Alle Theorie ist grau, heißt es einseitig wie in jedem Sprichwort. Wenn aber Tausende von Katholiken immer wieder ängstlich fragen: Können wir heutzutage noch mit den Forderungen des Evangeliums vollen Ernst machen und uns dabei noch ganz und voranstrebend unsern weltlichen Berufsarbeiten hingeben? wenn wiederum ebensoviele andere mit einem Anflug von Semirationalismus theoretisch oder praktisch fast an erster Stelle die Weltzugewandtheit des Evangeliums betonen, dann mögen sie sich mal ganz in den Geist des Mittelalters versetzen.

Das Prinzipielle für unsere Frage ist nicht das Leben aus dem Glauben der Individuen oder der einzelnen mittelalterlichen Verbände, sondern die allgemeine Geisteshaltung, die Durchdringung der gesamten Anschauungs- und Urteilsweise mit den Wahrheiten Christi, die praktische Anwendung seiner Forderungen in allen sozialen Institutionen. Die großen Schöpfungen des 12. und 13. Jahrhunderts sind wesentlich Objektivationen des Übernatürlichen, man müßte sie in der Sprechweise Hegels die Phänomenologie des Geistes Christi nennen. Die alles beherrschende, unsagbar werktätig wirkende Papstidee, das Römische Kaiserreich Deutscher Nation, die Kämpfe gegen Islam, Araber, Heiden, Irrlehrer, die Gründung der Ritterorden und Universitäten, das Genossenschafts- und Armenwesen, Scholastik, Baukunst, Dichtung, Malerei, Mönchs- und Bettelorden, all diese reichen, kulturtragenden, segensreich blühenden Schöpfungen sind unmittelbar aus der befruchtenden Lebensidee des Übernatürlichen geboren oder doch an seinen Normen gemessen. Die romanischen und gotischen Dome, Heliand, Gralssage, Franziskaner- und Dominikanerorden sind ebenso unmittelbarer Ausdruck des tiefen Glaubens an den Dreieinigen, den Christenkönig, die Kirche wie die Summa Theologica des hl. Thomas und die Divina Commedia Dantes.

* * *

Säkularisation des europäischen Geistes. — In steigendem, gesetzmäßigem Fortschritt bzw. Rückschritt vollzieht sich seit der Renaissance die Loslösung von den mittelalterlichen kirchlichen Bindungen, dann von den geoffenbarten, weiter von den religiösen, überhaupt in fortschreitender Autonomie von allen geschichtlichen Autoritäten. Kant tritt dieses Erbe der Aufklärung an und vollendet die intellektuelle und ethische Autonomie, indem er das allgemeine Subjekt als schöpferischen Gesetzgeber der logischen und moralischen Kategorien und Ordnungen in den Mittelpunkt seines Kritizismus stellt. Dieser Anthropozentrismus und Subjektivismus wird vom 19. Jahrhundert übernommen und an die verschiedensten Formen des Monismus, Individualismus, Psychologismus, Historizismus, Relativismus, Logizismus entsprechend der Zerklüftung der Neuzeit aufgeteilt.

Erst die nunmehr gewonnene ideelle Distanz zum christlichen Altertum und Mittelalter offenbart wie mit Schlaglichtern die objektive Sündhaftigkeit, die objektive Widersetzlichkeit, die tatsächliche Beschränktheit, die tatsächliche Gottlosigkeit der theoretischen und praktischen Leugnung des Übernatürlichen im modernen Kulturleben. Das Rechnen mit den gnadenmäßigen Faktoren ist

der heutigen Soziologie, dem Gemeinschaftsleben der Politik und des internationalen Verkehrs, kurz der neuzeitlichen Geschichtsphilosophie so völlig abhanden gekommen, daß man sich in der Wissenschaft oder in der Tagespresse über ihr Ausschalten gar nicht befremdet. Und doch kann nach Gottes absolutem Weltwillen die Rechnung weder theoretisch noch praktisch stimmen. Die reine Naturordnung hat tatsächlich nie bestanden, sie ist eine bloße Abstraktion. Wer theistisch noch einen Weltplan und ein Eingreifen Gottes anerkennt und als gläubiger Christ die Evangelien bejaht, kann bei folgerichtigem Denken nie an eine Gesundung des heutigen absterbenden Europas ohne wesentliche Gesinnungsänderung glauben. Wollen wir kleine Planetenbewohner mit unserer fein ausgedachten Politik, Wissenschaft, Technik etwa den Unendlichen zwingen, seine universalen, menschenfreundlichen Heilspläne schwächlich von Stunde zu Stunde zu ändern, ihn zwingen, das mit natürlichen Mitteln ins Werk zu setzen, was er mit übernatürlichen zu bezwecken sich nun einmal vorgesetzt hat, einzig weil die Menschheit seine Gnade verschmäht! Von der subjektiven Schuld des einzelnen und der Gesamtheit ist in diesen Zusammenhängen nicht die Rede. Die Aufforderung zu dieser übernatürlichen Selbstbesinnung nicht nur der einzelnen Nationen sondern der gesamten Welt ist der einzige und ganze Sinn der Enzyklika Pius' XI. über das Königtum Christi.

* * *

Die gegensätzlichen Spannungen im Leben Jesu und der Urchristen und wiederum im neu erwachten Katholizismus der deutschen Gegenwart stellen das große Problem ihrer Einigung. In den bisherigen Darlegungen ist seine Lösung keimhaft gegeben. Höchstes endliches Leben ist höchste Spannung. Darin treffen der alte Heraklit, der neuzeitliche Hegel und jüngst Guardini mit der gesamten empirischen und metaphysischen Biologie zusammen. Das übernatürliche Gnadenleben weist allüberall tiefsinnige Analogien mit dem Naturleben auf. So bewahren denn die Aussprüche Christi von Kampf, Schwert, Krieg, Frondienst, Wachen ihre volle Wahrheit. Ihre Einheit finden sie in der Lebensform des Übernatürlichen. Die Wesensform ist in völliger Unzertrennlichkeit zugleich Seinsprinzip, gedankliche Verwirklichung, zwecksetzende, sinngebende Bestimmtheit. Tatsächlich ist die natürlich übernatürliche Wirklichkeit, aber auch sie allein und wiederum nur in ihrer ganzen Bejahung, mit ihrem Licht, ihrer Kraft, ihrer Wahrheit, ihrer Süßigkeit, ihrer Jenseitshoffnung, ihrer Christusverähnlichung, ihrer Vergottung, ihrem Leben aus dem Glauben die Lösung aller seelischen, religiösen und ethischen Rätsel sowohl für den einzelnen als die Gesamtheit. Das ist der Friede, den Jesus den Seinen gibt, der Friede, wie ihn die Welt nicht geben kann. Diese seine überfließende Freude mitten in der Wehmut des schon hereinbrechenden Leidens gießt er auch in unser Herzeleid.

Einheit ist gleich Form, höchste Einheit gleich höchster Form. Nach St. Thomas tiefsinniger Ethik und Psychologie ist die Gottes- und Nächstenliebe die höchste Schicht der übernatürlichen Lebensform, die Form aller Tugenden und damit aller gnadenhaften Betätigungen. Das ist bloß die metaphysische Prägung des großen Gebotes Christi, worin alle seine Einzelsatzungen wie in ihrem Brennpunkt zusammenlaufen: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deiner

ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften, deinen Nächsten aber sollst du lieben wie dich selbst. Darum sind die liebestärksten Menschen, St. Paulus, St. Augustinus, St. Franz von Assisi, St. Teresa, auch die glücklichsten Menschenkinder; inmitten der weitesten Leidensspannungen besitzen sie die größte Liebeseinheit.

Die volle uneingeschränkte, theoretisch und praktisch sich auswirkende Anerkennung dieser übernatürlich-natürlichen Weltordnung ist auch in unsern Tagen der einzig gangbare Weg, die Unstimmigkeiten und Gegensätzlichkeiten in der katholischen Aktion des jungen Deutschland in energieschaffende Spannungseinheiten umzuleiten. „Wofern nur Christus gepredigt wird", sagt mit ergreifender Selbstlosigkeit und strengster Sachlichkeit der hl. Paulus. Wenn wir dieses persönliche, innerste Leben, den Ruhm der Größe der Gnade, das Reich der Herrschaft Christi, die Gottes- und Nächstenliebe, die gläubige Annahme der geoffenbarten Heilswahrheiten, die Nutzbarmachung der durch die Kirche verwalteten Heiligungsmittel als letztes Ziel anstreben, dann werden wir mit Paulus jedem seine Art weitherzig zuerkennen.

Dann werden die Akademiker bei aller Pflege ihrer berechtigten Sonderorganisationen und religiösen Veranstaltungen sich doch nur als gleiche Glieder der einen großen Volkskirche ansehen und benehmen. Ihrerseits werden aber die religiösen Führer der Nichtakademiker diese Bestrebungen nicht als Beeinträchtigung seelsorglichen Volksgottesdienstes verurteilen. Dann werden die Freunde der Exerzitien in gleicher Weise wie die Förderer der liturgischen Bewegung von Herzen in Wort, Schrift und Tat sagen: Man muß das eine tun und das andere nicht unterlassen. Dann werden wir in Zukunft vielleicht mehr mystische Praktiker als Theoretiker haben, dann wird vielleicht mehr mystisch gebetet als geredet und geschrieben. Dann wird die Jugendbewegung, namentlich ihre Führer, ihre schwerste Aufgabe lösen: die Autoritätsbindungen mit den berechtigten Persönlichkeitsansprüchen lebenskräftig zu harmonisieren. Dann werden die Intellektuellen des ganzen katholischen Deutschland die Wahrheit des Wortes Christi in sich erfahren: Suchet zuerst das Reich Gottes, d. h. der übernatürlichen Gnade, und alles andere, auch die Weltaufgeschlossenheit und Kulturförderung, wird euch hinzugegeben werden. Dann werden vor allem die Kleingläubigen und Verschüchterten — obschon unser Häuflein wirklich katholisch Denkender und Praktizierender inmitten der erdrückenden Überzahl und Übermacht der uns umgebenden Neuheiden den Katakombenchristen zu gleichen scheint — mit dem Apostel mutig und freudig bekennen: Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube; ich kann alles in dem, der mich stärkt; wenn ich schwach bin, dann offenbart sich die Kraft Gottes.

Bernhard Jansen S. J.

Anatole France als Geschichtsschreiber

Ein Beitrag zur Geschichte der Jeanne d'Arc-Forschung

Bei der Untersuchung der theologischen Fragen, die durch Bernard Shaws Drama „Die heilige Johanna" angeregt worden sind [1], führte mich mein Weg auch zu Anatole France (1844—1924), bzw. zu dessen Werk über die Jungfrau von Orleans. Dabei mußte ich zu meinem Erstaunen gewahren, daß die Darstellung des französischen Romanciers in deutschen wissenschaftlichen Abhandlungen ganz ernsthaft als erstklassige Geschichtsquelle gewertet und benutzt wird. So steht das, was Hans Prutz in verschiedenen Sitzungsberichten der Bayerischen Akademie der Wissenschaften [2] veröffentlicht hat, ganz im Banne Frances. Das gleiche gilt von dem Aufsatz, den Felix Liebermann in der „Historischen Zeitschrift" [3] über „Shaws Bildnis der Jungfrau von Orleans" geschrieben hat. Auch er rühmt Frances „biographisches Meisterwerk, das mit kritischer Methode die Urquellen auf 1200 Seiten erschöpft".

Diese überraschende Beobachtung veranlaßte mich, der Frage nach dem geschichtlichen Wert des Franceschen Werkes nachzugehen, und da France nur in diesem Werke den Anspruch einer geschichtlichen Darstellung erhebt, so ist die vorliegende Untersuchung zugleich die Beantwortung der Frage nach France als Geschichtsschreiber.

Zunächst einiges über die Entstehung des Werkes. Im Jahre 1887 regte der Literat van de Woestyne unter den Mitgliedern der französischen Akademie eine Art Plebiszit an, in dem sie ihre Ansicht über Jeanne d'Arc kurz darlegen sollten [4]. Die Aussprüche der „Unsterblichen", die in sehr verschiedener, mehr geistreicher als wissenschaftlicher Art ihrer Bewunderung für die Nationalheldin Ausdruck gaben, wurden in einer literarischen Beilage des Figaro (1887) veröffentlicht. France, der schon das Jahr zuvor in einer Buchbesprechung [5] seine (stets gleichbleibende) Ansicht über Jeanne d'Arc angedeutet hatte, schrieb zu dem Plebiszit der Akademiker eine Notiz in den Temps [6] und ließ in den folgenden Jahren verschiedene Aufsätze zur Geschichte der Jungfrau in der Halbmonatsschrift Revue de Famille erscheinen.

Die Reihenfolge der Aufsätze ist folgende:

1. 1. August 1889, 14—25: Frère Richard.
2. 15. Januar 1890, 161—173: Un émule de Jeanne d'Arc.

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 110 (1925/26) 241—259.

[2] 1913: Studien zur Geschichte der Jungfrau von Orleans; 1914: Die Briefe Jeanne d'Arcs; 1917: Neue Studien zur Geschichte usw.; 1920: Der Loire-Feldzug 1429; 1923: Der Krönungszug nach Reims. [3] Band 133 (1925) 20—40.

[4] Vgl. V. Canet, Jeanne d'Arc et sa mission nationale (Lille 1892, Desclée) 454—464.

[5] Über Siméon Luce, Jeanne d'Arc à Domremy, in der Monatsschrift: Les Lettres et les Arts, vom 1. April 1886. — Alle französischen Zeitschriften, die im Folgenden genannt werden, erscheinen in Paris.

[6] Vgl. Fredk. Lawton, The Fortnightly Review (Abkürzung: FR) 89 (London 1908 I) 409. Lawton, ein Freund Frances, gibt in seinem Aufsatz eine (unvollständige und ungenaue) Vorgeschichte des Franceschen Werkes.

3. 1. April 1890, 34—42: Jeanne d'Arc et les Fées (Versuch, die Visionen Johannas aus dem heidnischen Glauben an Baum- und Brunnenfeen zu erklären).
4. 15. November 1890, 330—343: Merlin l'Enchanteur et la vocation de Jeanne d'Arc (Versuch, die Visionen Johannas mit den umgehenden Prophezeiungen in Zusammenhang zu bringen).
5. 15. Februar 1891, 344—362: Une fausse Jeanne d'Arc: la Dame des Armoises.
6. 15. Mai 1891, 315—331: Jeanne d'Arc, a-t-elle été brûlée à Rouen?
7. 1. April 1892: Jeanne d'Arc et St. Remi.

Von ganz besonderer Bedeutung ist der an zweiter Stelle angeführte Aufsatz. Er handelt von dem jungen Schäfer Wilhelm aus Gévaudan, der auch eine Botschaft von Gott an den König erhalten haben wollte[1] und im Dezember 1431 von den Engländern in der Seine ertränkt wurde. Im Eingang des Aufsatzes verrät France mit aller Klarheit die Tendenz seiner Studien über Jeanne d'Arc:

„Dieser Bericht ist ein Abschnitt aus einer Reihe von Biographien, die ich zu dem Zwecke unternommen habe, mit allen Persönlichkeiten bekannt zu machen, die Visionäre oder Propheten waren oder sich von Gott gesandt glaubten in jener Zeit, als Johanna große Dinge vollbrachte. Mein Ziel ist, die Geschichte der Jungfrau ganz und gar verständlich zu machen und ihren Sinn genau zu bestimmen, und zwar mit Hilfe verschiedener Geschichten, die mit der ihrigen auffallende Ähnlichkeit haben, wiewohl sie an Schönheit unendlich hinter ihr zurückstehen. Johanna hat von solchen Vergleichen nichts zu fürchten. Wenn ihr Abenteuer besser erklärt ist, dann wird es doch noch ein wunderbares und entzückendes Abenteuer bleiben, das Juwel unserer alten Geschichte. Die Legende wird immer recht behalten.... Wenn die Legende sich um Johanna rankte, so deshalb, weil Johanna eine Heilige war. Pflicht des Historikers ist es, den Zauberwald zu durchdringen, sich dort einen Weg zu bahnen und hier und da die Zweige abzuschneiden. Doch fürchten Sie keine peinliche Enttäuschung. Die jungfräuliche Gestalt, die wir dort entdecken werden, wird nichts von ihrer unwiderstehlichen Anmut eingebüßt haben."

Diese Worte zeigen deutlich, daß bei France das Bild der Jeanne d'Arc nicht aus seinen Studien herausgewachsen ist, sondern daß er mit einem schon fertigen Bild der Jungfrau an das Studium der geschichtlichen Quellen herantrat.

In den zwei Jahrzehnten, die auf 1887 folgten, hat France sich neben seinen Romanen eifrig mit der Geschichte der Jungfrau von Orleans beschäftigt. Er versenkte sich in die unermeßliche Literatur über sie und besuchte die Stätten, wo sie geweilt hatte, um von diesen Städten, Dörfern und Landschaften aus eigener Kenntnis ein anschauliches Bild geben zu können. Die Ergebnisse seiner Studien faßte er in Aufsätzen zusammen, die 1893 in der Revue hebdomadaire[2] und 1902, 1906 und 1907 in der Revue de Paris[3]

---

[1] Jules Quicherat, Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc (Paris 1841—1849 — Abkürzung: P): V 168.

[2] Fünf Aufsätze: Mai, August und September 1893.

[3] Fünf Aufsätze über Orleans: Januar, Februar und März 1902; drei Aufsätze über die Schlacht bei Patay und den Krönungszug: Januar und Februar 1906; drei Aufsätze über die Vorgänge nach der Krönung: März und April 1907, und ein Aufsatz über die Dame des Armoises: November 1907.

erschienen. So kam es, daß 1908 beim Erscheinen des Buches[1] sein Inhalt, mit Ausnahme der Einleitung und des Berichtes über den Prozeß und die Verurteilung, in allem Wesentlichen der Öffentlichkeit bereits bekannt war.

Da France keine neuen Quellen erschlossen hat und die Geschichte der Jeanne d'Arc schon tausendmal erzählt worden ist, so kommt für die Beurteilung seines Werkes einzig die Deutung in Betracht, die er dieser Geschichte gegeben hat. France läßt uns darüber nicht im unklaren.

Gleich in seiner langen Einleitung, die wie eine Ouvertüre alle Leitmotive der ganzen Darstellung offenbart, entwickelt er seine Theorie: sie ist nicht neu, aber neu ausgestaltet. Danach litt Johanna fast beständig an Halluzinationen, so daß sie meistens Wahres und Falsches nicht unterscheiden konnte[2]. Ihre Visionen entsprangen den Eingebungen ihres Herzens, das von den Schrecken des Krieges erschüttert und von dem großen Mitempfinden des französischen Unglücks erfüllt war, aber sie waren in sich durchaus unklar und unbestimmt. Die Hinlenkung ihrer Visionen auf die Rettung Frankreichs geschah durch fromme, uns unbekannte Geistliche oder Mönche, die den Frieden des Landes und die Wiedergewinnung ihrer Einkünfte ersehnten und die umgehenden Prophezeiungen von einer kommenden Retterin Frankreichs auf Johanna zuspitzten[3]. Vielleicht war es auch nur ein Geistlicher, der dies tat, dessen Namen und Spur allerdings vollständig verloren gegangen sind[4]. Wie Johanna im Anfang ihrer Mission von Geistlichen ihrer Heimat geleitet wurde, so später durch die Hofleute, Feldherren und Politiker, die sie als Glückbringerin ausnutzten[5]. Auf die Kriegsführung hatte sie keinen Einfluß[6]. Nur der verfehlte Zug nach Reims geht auf ihren (von andern gelenkten) Willen zurück, und dadurch hat sie die Befreiung Frankreichs verzögert[7]. Sie glaubte zwar zu führen, aber sie wurde immer von andern geführt[8]. Außer Reiten und Lanzenschwingen verstand sie nichts vom Kriegswesen[9]. Nur ihr persönlicher Mut flößte den Truppen Tapferkeit ein und schreckte die Feinde[10]. Sie war geistig überaus naiv und unwissend. Ihr edles Herz machte sie zu einer Heiligen mit allen Eigenschaften einer Heiligen des 15. Jahrhunderts[11], aber politisch und militärisch war sie ohne Bedeutung. Sie gehört zur Gruppe der Visionäre, deren es zu ihrer Zeit eine ganze Menge gab[12]. Deshalb findet France unter allen Bildnissen Johannas am schönsten das von Rude: la Jeanne d'Arc hallucinée[13].

Kaum war der erste Band des „großen" Werkes am 5. Februar 1908 herausgegeben, als wie auf ein verabredetes Zeichen eine ungeheure Reklame

---

[1] Vie de Jeanne d'Arc (Paris, Calmann-Lévy), zwei Bände. Ich zitiere nach der neuesten (47.) Auflage 1924, die sich von der ersten nur durch ganz geringfügige Korrekturen unterscheidet. Zahlen ohne nähere Angabe beziehen sich auf dieses Werk, wobei alleinstehende römische Ziffern auf die Vorrede verweisen.

[2] III XXXIII; I 54 77 (wie eine Schlafwandlerin) 418.

[3] XXXIX; I 51—54. [4] I 54 74.

[5] XLI—XLIV LII; I 380 387 392 435 442; II 21 168 222. Der immer wiederkehrende Lieblingsausdruck Frances hierbei ist: la mettre en œuvre.

[6] II 41 150. [7] XLIX. [8] I 54 109 165 180 196 263 278 435 454; II 87 135.

[9] XXVI XLVI f.; II 76. [10] XLVII; I 318 320/21; II 22 57 137 168.

[11] XXXII f. LXV LXXX. [12] XXXV f. LXVI; I 187—189; II 96—98. [13] LXVIII.

für dasselbe in Frankreich und anderwärts einsetzte[1]. Diese Reklame trug neben dem literarischen Ansehen des Verfassers zur schnellen und weiten Verbreitung des Buches bei, das zudem in einem Augenblick erschien, als Jeanne d'Arc wegen ihrer unmittelbar bevorstehenden Seligsprechung im Mittelpunkt des nationalen und religiösen Interesses stand.

Auch in gewissen Blättern der deutschsprachigen Presse erhob sich ein Sturm der Begeisterung für das neue Werk. Voll Entzücken wurde es von Max Nordau begrüßt. Welch eine Freude für einen so nihilistischen Geist, wieder einmal eine geschichtliche Größe in ihrer menschlichen Armseligkeit entlarvt zu sehen. In der Wiener „Neuen Freien Presse“[2] schrieb er u. a.: „Diese ‚Vie de Jeanne d'Arc‘ ist das feinste und kunstvollste Buch, in dem der subtile Ironiker seine labyrinthische Seele bisher vor kundigen Augen halb entschleiert hat.... Johanna schrumpft in der Darstellung von Anatole France zu einem armen, kranken Dorfmädchen zusammen, das von geistlichen Einflüssen bewegt wird, und in dem jeder Aberglaube der Zeit sich wie in einer Linse sammelt.... Voltaires loses Maul hat Jeanne d'Arc nichts anhaben können. Nach der Untersuchung von Anatole France wird es schwer sein, ohne Achselzucken an der Reiterstatue der Jungfrau von Orleans vorüberzugehen. Er hat sie, ohne ein einziges Mal brutal zuzugreifen, mit den gewandten, weichen, streichelnden Handbewegungen einer geschickten Zofe ihrer Legende entkleidet, und ohne dieses reiche Sagengewand flößt sie nur noch Mitleid, doch sicher weder Bewunderung noch besonders Sympathie ein. Den Platz im ‚Leben der Heiligen‘ macht ihr France nicht streitig.... Aus der Geschichte aber hat er die Heldin von Chinon, Orleans und Reims lächelnd und höflich hinauskomplimentiert.“

Ähnlich, wenn auch schon gedämpfter, lauteten andere Urteile. Karl Eugen Schmidt[3] rühmt an dem Werke „alle Vorzüge, die man von einer geschichtlichen Arbeit verlangen sollte“, und preist France als einen der erhabensten und liebenswürdigsten Geister unserer Zeit: „Seine Arbeit ist die eines Benediktinermönches, dessen emsiger Bienenfleiß niemals erschlafft, und sie ist zugleich das Werk eines großen Dichters und eines tiefen Denkers.“ Nach Josef Eisler[4] ist France als Historiker frei von „Impulsivität“ und beschreibt das weltgeschichtliche Ereignis mit „glücklicher Objektivität“. Auch Emil Schultz[5] zollt dem Werke seinen Beifall, wenn er allerdings auch von Angriffspunkten (z. B. hinsichtlich der geistlichen Einwirkung auf Johanna) spricht. Bald hieß es daher in der Sprache des literarischen Trosses[6]: „Alle Kommentare sind einstimmig in der Bewunderung für das Werk des französischen Dichters, das die Legende von Johannas höherer Sendung grausam, aber mit streng historischen und künstlerischen Mitteln zerstört.“

---

[1] Paul Block erwähnt im Berliner Tageblatt (Nr. 84 vom 15. Februar 1908), daß der erste Band schon 24 Stunden nach seiner Ausgabe in einer Zeitung „kritisch“ gewürdigt worden sei. Man beachte auch das frühe Datum der andern Besprechungen. Block selbst preist das Werk als „Heldenchronik, von einem Dichter geschrieben und von einem Meister mit Miniaturen geschmückt“, bemerkt aber leise, daß France „nicht ganz so unparteiisch ist, wie die Geschichte es sein soll“.

[2] Nr. 15627 vom 22. Februar 1908 über den ersten Band; ähnlich ebenda (Nr. 15689 vom 25. April 1908) über den zweiten Band.

[3] Die Zeit (Wien) Nr. 1938 vom 15. Februar 1908.

[4] Pester Lloyd Nr. 40 vom 14. Februar 1908. Was Eduard Schulte in der Sonntagsbeilage der Vossischen Zeitung (Nr. 23 und 24 vom 7. und 14. Juni 1908) bietet, ist nur ein (kritikloses) Referat.

[5] Neue Zürcher Zeitung Nr. 84 vom 24. März 1908.

[6] Das Literarische Echo 10 (Berlin 1907/08) 855. Reines Lob spendeten auch Lucien Maury (Revue bleue 1908 I 795—798) und J. M. Sterck-Proot (Tijdschrift voor geschiedenis, land- en volkenkunde 24 [Groningen 1909] 92—108).

Aus der im wesentlichen referierenden Besprechung von Paul Zifferer in den „Münchner Neuesten Nachrichten“ [1] sind die Schlußworte erwähnenswert: „Hätten wirklich Madame Sainte Marguerite und Madame Sainte Catharine den Dauphin zur Krönung geführt, so bliebe uns nichts Erstaunliches; denn allmächtig sind die Himmlischen. Daß aber ein einfaches Hirtenmädchen in seinem Glauben Frankreich mit sich fortriß — darin liegt das Wunder.... So geht durch das Buch Anatole Frances jener Strom des Sehnens, der unsere frierende Zeit durchschüttert. Die Gläubigsten beginnen zu zweifeln, und die größten Zweifler, denen der Durst nach Liebe die Kehle zusammenschnürt, möchten so gerne glauben.“

Wie aber verhielt sich die wissenschaftliche Kritik? Auch die wissenschaftlichen Freunde und Gesinnungsgenossen Frances versäumten nicht, ihm reichlich Blumen zu streuen, aber bei aller Anerkennung des Gesamtwerkes mußten sie doch im einzelnen ihrem Lobe viele und nicht unerhebliche Ausstellungen beifügen. So die Historiker Gabriel Monod [2], Salomon Reinach [3], Germain Lefèvre-Pontalis [4] und der Rechtshistoriker A. Esmein [5].

Einhellig, mit einer nicht selten leidenschaftlichen Entrüstung erhob sich die katholische Kritik [6]. Ihr Urteil über das Werk hat G. Michaut [7] in die Worte zusammengefaßt: „Es ist ein parteiischer Versuch, diejenige, die er (France) immerfort so fromm eine Heilige nennt, ins Reinmenschliche herabzuziehen und das Wunderbare aus ihrer wunderbaren Geschichte zu bannen.“

Aber auch andere angesehene Kritiker, die nicht vom katholischen Standpunkt aus urteilten, haben bei aller Anerkennung der literarischen Vorzüge des Werkes seine Auffassung der Jeanne d'Arc als verfehlt abgelehnt.

Achille Luchaire [8] fällt das Gesamturteil (S. 232 f.): „Im ganzen ein eigenartiges und schwer zu bestimmendes Buch, in dem sich neben einer seltenen Leichtigkeit geschichtlicher Schau und einem wahrhaften Aufwand an Gelehrsamkeit die Unerfahrenheit des neugebackenen Historikers enthüllt.“ René Doumic [9] schreibt (S. 933): „Ein unvergleichlicher Schilderer des Äußern, hat der Schriftsteller nicht vermocht, zur Seele vorzudringen: sie hat sich ihm entzogen.“ Franz Funck-Brentano [10] urteilt nach Durchsicht des Werkes: „Auf Pflicht und Gewissen, wir glauben nicht, daß France die

---

[1] Nr. 112 vom 7. März 1908.

[2] Revue historique (Abk.: RH) 98 (1908) 410—415.

[3] Revue critique d'histoire et de littérature (Abk.: RC) 1908 I 210—218; 1909 I 182—188.

[4] L'Opinion (Wochenschrift) vom 22. Februar 1908.

[5] Revue politique et parlementaire (Abk.: RPP) 58 (1908) 295—318 548—569.

[6] Ayroles, Études 119 (1909) 229—255 und La prétendue Vie de J. d'Arc de M. A. F. (Paris 1910, Vitte); Bricout, Revue du Clergé français 54 (1908) 543—562 und J. d'Arc d'après M. A. F. (Paris 1909, Lethielleux); Debout, J. d'Arc et le livre d'A. F. (Arras 1908, Éloy); Degert, Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse-Paris 1909) 227—230; Dunand, La Vie de J. d'Arc de M. A. F. (Paris 1908, Poussielgue); Marius Sepet, Polybiblion 112 (1908) 444/45; Thurston, The Month 112 (London 1908) 12—24; Wyndham, The Dublin Review 143 (London 1908) 96—109.

[7] Anatole France, Étude psychologique (Paris 1913, Fontemoing) xxxiii.

[8] La Grande Revue 48 (25. März 1908) 209—234. Der Aufsatz, ursprünglich Akademie-Vortrag, ist wieder abgedruckt in den Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques 1908 II 337—369. Luchaire († 13. November 1908) war einer der besten französischen Kenner des Mittelalters; vgl. RH 100 (1909) 110—113.

[9] Revue des deux Mondes (Abk.: RDM) 15. April 1908, 921—933: Peintre incomparable du décor et du costume, l'écrivain n'a pu atteindre jusqu'à l'âme: elle s'est dérobée à lui.

[10] La Revue hebdomadaire (4. Juli 1908) 22—53.

nötigen Anlagen zum Historiker besitzt" (S. 53). Und die angesehene Londoner Zeitschrift The Athenæum[1] nennt „mit Widerstreben" das Werk, das France selbst als sein magnum opus bezeichnet habe, einen Fehlschlag: „Man muß gestehen, daß dieses Buch unter dem Gesichtspunkte eines vollständigen und abschließenden Bildes einer der ewig denkwürdigen Gestalten der Weltgeschichte eine Enttäuschung (disappointment) ist."

Namentlich der schottische Historiker Andrew Lang (1844—1912) hat es sich zur besonderen Aufgabe gemacht, die Unwissenschaftlichkeit, Ungenauigkeit und Leichtfertigkeit der Franceschen Darstellung nachzuweisen[2]. Lang, der Protestant war, urteilt über France, er habe nichts von der Erfahrung und dem wissenschaftlichen Geiste eines Historikers: „Die beiden großen Bände, die er der Öffentlichkeit übergeben hat, zählen nicht."[3] Neuerdings hat auch Victor Klemperer in einer Abhandlung über „Jeanne d'Arc als dichterische Gestalt"[4] an dem Werke Frances in bemerkenswerter Weise Kritik geübt.

Fragen wir nach den Gründen für das Versagen Frances, so sind diese zunächst in seiner Person gelegen. Der geistige und ethische Abstand zwischen dem überkultivierten Skeptiker der Gegenwart und der großen, schlichten Heiligen des Mittelalters ist zu groß, als daß hier ein zutreffendes geschichtliches Bild erwartet werden könnte. Frances Haltung gleicht vielleicht der eines geistreichen Psychoanalytikers, der sich ein „interessantes Objekt" zurechtlegt, um an ihm seine Kunst spielen zu lassen; sie ist nicht die des gewissenhaften Historikers, der um das Verständnis vergangener Zeiten ringt.

Das hat im Grunde niemand tiefer empfunden als France selbst. Da er es liebte, sich in einer der Gestalten seiner Werke zu verstecken und zu verraten, so hat er sich auch hier in der Person des in England gefangen gehaltenen Herzogs Karl von Orleans gezeichnet und damit zugleich seinen Gegensatz zu Johanna klargemacht:[5] „Der Sohn der Valentine von Mailand und die Tochter der Isabelle Romée waren durch einen breiteren und tieferen Abgrund getrennt als den Ozean, der sich zwischen ihnen ausdehnte. Sie lebten an zwei verschiedenen Enden der geistigen Welt. ... Sie sollten einander niemals sehen; aber wenn sie sich hätten begegnen können, hätten sie sich sehr schlecht verstanden und wären einander undurchdringlich geblieben. ... Sie konnten einander nicht verstehen; denn sie war naiv und er bewußt (subtil), sie war eine Prophetin und er genährt an heiterem Minnesang und schöngeistiger Wissenschaft, sie war gläubig und er wie ein Ungläubiger, ... sie hatten beide von der Welt und dem Leben nicht die gleiche Vorstellung. ... Es war besser, daß sie einander niemals sahen."

Wir können gleich fortfahren: Es wäre auch besser gewesen, wenn France sich nicht mit der Geschichte der Jeanne d'Arc befaßt hätte; denn, wie die Kritik richtig bemerkt hat, ist das kein Stoff für ihn, und darum macht sein Werk den Eindruck eines Mannes, der sich an einer Aufgabe abmüht, die ihm nicht liegt[6].

---

[1] 1908 II (22. August) 203—204.

[2] FR (Juni 1908) 982—993; The Scottish historical Review (Abkürzung: SHR) V (Glasgow, Juli 1908) 411—439; The Maid of France (London 1908, Longmans; neueste Ausgabe 1924); La Jeanne d'Arc de M. A. France (Paris 1909, Perrin — Abkürzung: LF). Über Lang vgl. W. Stephens (englische Übersetzerin Frances), The Contemporary Review (London, März 1909) 330—337, Wyzewa, RDM (15. April 1909) 911—933, und Esmein, RH 102 (1909) 62—87. Esmein nennt trotz aller Kritik Lang einen historien subtil et avisé und écrivain de premier ordre. Lang wird von Pruß mit keinem Wort erwähnt. [3] LF 118.

[4] In der Festschrift für Franz Muncker: „Die Ernte" (Halle 1926, Niemeyer) 265—323.

[5] I 418—423; Klemperer 309.

[6] The Athenæum: A life of Jeanne d'Arc is not the „affair" of Anatole France. . . . The impression yielded by the „Vie de J. d'Arc" as a whole is that of a man labouring at an uncongenial task.

France steht aber seinem Stoff innerlich nicht nur fremd, sondern geradezu feindlich gegenüber. Er war in der Zeit der Vorarbeiten aus dem ursprünglichen Skeptiker und Spötter zu einem leidenschaftlichen Kämpfer gegen Klerikalismus und Nationalismus geworden, und sein großes Werk, das aus der gemeinsamen Patronin beider eine arme Halluzinierte und eine Puppe der „Klerikalen" und Militärs machte, sollte ein Hauptschlag in diesem Kampfe sein. Die spöttische Skepsis, die das ganze Werk durchzieht, ist nur die durchsichtige Hülle, unter der sein Verfasser dem Ingrimm gegen seine religiösen und politischen Feinde Luft macht. All die legendaren Wunder- und Heiligengeschichten [1], die France mit geheuchelter Naivität in seine Darstellung einflicht, werden nicht nur erzählt, um den Geist des 15. Jahrhunderts zu schildern, sondern zugleich und namentlich, um den Glauben der Kirche, insbesondere den Glauben an das Übernatürliche, ins Lächerliche zu ziehen. Ferner wird jede Gelegenheit benutzt, um dem Klerus etwas anzuhaben. France sagt zwar nicht in nackten Worten, daß alle Geistlichen entweder Dummköpfe oder Schurken seien; aber er hat sicherlich nichts dagegen einzuwenden, wenn der Leser das seinen Worten entnehmen will [2].

Diese unverkennbare Tendenz hebt auch Shaw in der Einleitung zu seiner „Heiligen Johanna" hervor (S. 42): „Man fühlt, daß in seinem Buche Antipathien am Werke sind. Er ist nicht antijohannisch; aber er ist antiklerikal, antimystisch und zu innerst nicht imstande, zu glauben, daß eine solche Person wie die echte Johanna überhaupt jemals existiert hat." [3]

Aus seiner antiklerikalen Abneigung erklärt sich auch das Verlangen und die Eile Frances, sein Werk herauszubringen, „ehe die Priester die Jungfrau auf ihre Altäre erhöben" [4]; daher auch die beständige Spottsucht, und eine Sprache, die nicht selten an die eines radikalen Journalisten erinnert [5]. Aber Parteigeist und Spottsucht sind so ziemlich die ungeeignetsten Voraussetzungen, um eine objektive Geschichte zu schreiben.

Zu dem Mangel der persönlichen Vorbedingungen gesellt sich noch der einer wissenschaftlichen Methode und Genauigkeit. Selbst Pruß [6] muß das zugeben und spricht von dem „Stempel des Dilettantismus", den Frances Werk „hier und da" an sich trage. Wiewohl dieser sich den Anschein eines gewissenhaften Quellenforschers gibt und ständig auf Belege hinweist, besagen die angegebenen Quellen sehr oft etwas ganz anderes, nicht selten das gerade Gegenteil. Die Kritiker haben hierfür zahlreiche Beispiele zusammengestellt, und Lang [7] spricht

[1] I 36—47 57—61 118/119 136—138 183—186. [2] Bricout, Jeanne d'Arc 34.

[3] Trotz dieser Worte ist Shaw in seiner ganzen Auffassung Johannas von France abhängig. Mit Recht bemerkt Klemperer (S. 314 f.): „Zug um Zug ist Shaws Saint Joan derart bei France anzutreffen, daß man gar kein anderes Vorstudium des Dichters zu diesem Werk anzunehmen brauchte als nur eben die Lektüre der beiden France-Bände." Man vergleiche die Zeichnung Baudricourts (I 71 ff.), des Königs (I 168—171), des Hofes (I 173 ff.), des Erzbischofs (XLIII; I 177 455 523; II 18) und Johannas als einer religiösen und antifeudalen Revolutionärin (I 230, wo France das plus in der Antwort Johannas [P III 86] in contraire entstellt, I 317; II 7 124 130/131 254 287 307 331 429).

[4] Brousson, A. France en pantoufles (Paris 1926, Crès) 23. Dieses Buch seines Sekretärs bestätigt die Ansicht, daß France in Hetärengesprächen besser Bescheid wußte, als in den Gesinnungen der Heiligen. Über seine innere Armut, Oberflächlichkeit und Frivolität vgl. V. Giraud, RDM 15. Mai 1926, 461—466.

[5] Lang, FR 986 989; Funck-Brentano 39 40. [6] 1913, 3 6.

[7] LF 92—117 131—149. Die „Versehen" Frances sind fast immer zu Ungunsten Johannas: LF 114.

deshalb von einem „Wald von Irrtümern", die er im einzelnen belegt. Der Versuch Esmeins[1], die zahllosen Unstimmigkeiten durch bloße Versehen oder Druckfehler zu erklären, ist völlig aussichtslos. Der Fehler liegt in der Arbeitsweise Frances. Auch sein Freund Reinach mußte ihm daher die Arbeitsweise eines Gelehrten absprechen[2] und hielt eine Überarbeitung des Werkes an Hand der Ausstellungen Langs für „unerläßlich"[3]. Diese Überarbeitung ist aber nicht erfolgt. Der „Wald von Irrtümern" ist auch in der endgültigen Fassung stehengeblieben.

Doch sehen wir nun France an der Arbeit! Um seinen Prozeß der Degradation durchzuführen, muß er sich zunächst mit den geschichtlichen Quellen auseinandersetzen. Dabei gibt er sich alle Mühe, seinen Lesern die Überzeugung beizubringen, daß Johanna in keinem Augenblick ihres Daseins anders als durch Fabeln bekannt gewesen sei, daß sich allzeit ein blühendes Rankenwerk von Legenden um ihre Person und ihr Wirken geschlungen habe, daß somit alle geschichtlichen Quellen mehr oder minder verdächtig seien[4]. Er unterläßt es aber, hervorzuheben, daß wir für die Geschichte der Jungfrau keineswegs allein auf Legenden angewiesen sind. Es ist uns in den Akten des ersten Prozesses das klare, ausführliche, eidlich bekräftigte Selbstzeugnis Johannas erhalten, dessen Echtheit uns nicht etwa durch schwärmerische Verehrer, sondern durch ihre erklärten Todfeinde bezeugt wird.

Das reiche Legendenwerk, das sich, wie um andere geschichtliche Persönlichkeiten, so auch um die Gestalt Johannas gerankt hat, kann ihre geschichtliche Erscheinung nicht zerstören und trüben; denn ihre Taten und deren Wirkungen sind in die Blätter der Geschichte unauslöschlich eingetragen. Auch schimmert durch alle Legenden, gleichgültig, ob von Freund oder Feind erzählt, ein in allem Wesentlichen durchaus übereinstimmendes Bild hindurch. Wir können deutlich das Modell aus ihnen erkennen: die Heiligkeit ihres Lebens, ihren klaren Verstand, ihre außerordentlichen Taten und das Selbstzeugnis ihrer göttlichen Berufung. Die Legende hat somit keinen wesentlichen Zug ihres Charakters oder ihres Wirkens verwischt oder entstellt.

Spricht schon aus der Herabsetzung der geschichtlichen Quellen eine offensichtliche Tendenz, so tritt diese noch deutlicher bei ihrer Auswahl zu Tage. France schenkt den Feinden Johannas weit mehr Glauben als ihren Freunden. Darum entscheidet er sich für die volle Glaubwürdigkeit der Akten des ersten Prozesses, obwohl er selbst die „offenbare Parteilichkeit"[5] der Richter anerkennt, die er als „verwegene Schurken"[6] bezeichnet. In diese Glaubwürdigkeit schließt er sogar die für Johanna sehr abträgliche informatio postuma ein[7], jene „absolut verdächtigen"[8] Dokumente, die nach dem Tode Johannas aufgenommen wurden und deren Beglaubigung die Gerichtsnotare ausdrücklich verweigerten.

---

[1] RPP 298.

[2] RC 1910 I 129: Il n'est pas moins établi que M. France . . . ne sait pas ou ne sait plus travailler en érudit. — Wenn France in der Vorrede zu seinem Roman L'Ile des Pingouins über die zünftigen Historiker, die nur von andern abschreiben könnten, die Lauge seines Spottes ausgießt, so dachte er wohl an die Trauben, die für ihn zu hoch hingen.

[3] RC 1909 I 182.

[4] XIX XXXII LXXX; I 537 555; II 451. Der Hauptverdacht gegen die Quellen besteht natürlich darin, daß sie nicht den rationalistischen Standpunkt Frances teilen.

[5] LVI; II 193—195. [6] LV. [7] III; II 383 ff.; P I 477—485.

[8] So auch Reinach, RC 1909 I 187.

Dagegen findet der Rehabilitationsprozeß mit seinen 123 Zeugenaussagen keine Gnade vor ihm, weil er ein abgekartetes Spiel gewesen sei[1], tatsächlich aber, weil er ihm allzu günstig für Johanna ist. Das hindert ihn freilich nicht, bei ihm passender Gelegenheit sich auf diesen Prozeß zu berufen, „so ähnlich wie es Renan mit dem Johannesevangelium machte“[2].

Die Willkürlichkeit, mit der France die Quellen benutzt, ist von den verschiedensten Seiten festgestellt und gerügt worden. Wo es ihm für seine Zwecke paßt, verwertet er unbedenklich Quellen, die er selbst als verdächtig bezeichnet hat[3]. Wenn aber alle Quellen schweigen, ersetzt er deren Mangel durch Mutmaßungen. Ja, er weiß selbst anzugeben, was die Berichte sagen würden, wenn sie uns erhalten wären[4]. Bei besonders kühnen Behauptungen sucht er durch ein hinzugefügtes „ohne Zweifel“ den Leser zu beruhigen[5].

Die Methode dieser Geschichtschreibung ist höchst einfach. Alles, was für Johanna ungünstig ist, wird als Geschichte ausgegeben, während alles, was für sie, besonders für die Größe ihrer Taten und ihre göttliche Sendung, spricht, entweder verschwiegen oder in das Reich der Legende verwiesen wird[6]. Wenn z. B. der französische Hof die Verdienste der Jungfrau herabzusetzen scheint (PV 103), so ist das Geschichte (I 372); wenn er aber ihre Verdienste erhebt, so ist das Mache und Legende (I 442)[7]. Wenn die informatio postuma Johanna vor ihrem Tode gestehen läßt, daß ihre Stimmen sie getäuscht haben, so ist das durchaus glaubwürdig (II 386 ff.); denn es verrät die Verzweiflung der aus ihren Träumen erwachten und von den Geistlichen ausgenützten „Prophetin“. Es wird aber verschwiegen, daß der Augenzeuge der Hinrichtung Ladvenu[8] unter Eid bekundet, daß Johanna sich bis zu ihrem letzten Atemzuge zu ihren Stimmen bekannt habe[9]. Die durch acht Zeugen[10] übereinstimmend beglaubigten Mißhandlungen, die Johanna im Kerker von den Engländern erdulden mußte, und die ihr Veranlassung waren, die Männerkleidung wieder anzulegen, erklärt France[11] kurzerhand für „Kloster- und Sakristeigeschwätz“.

Doch France hat sich bei seiner Absicht, die Jungfrau zu verkleinern, eine Grenze gesetzt. Er will den Fehler Voltaires vermeiden und den Leser nicht durch brutale Ehrfurchtslosigkeit verletzen. Daher muß er von Zeit zu Zeit — man

---

[1] xx—xxx; II 444—451. Gegen Frances Einschätzung der beiden Prozesse auch Luchaire 211—216. France (xxv) behauptet, im Revisionsprozeß hätten die Zeugen um die Wette die Unwissenheit Johannas betont, um das Wunderbare in ihren Taten hervorzuheben. Er verschweigt aber, daß viele andere Zeugen auch ihre Klugheit priesen: P II 21 332 350 358 371; III 89 160 179 190 201. [2] Monod, RH 98, 411; vgl. LF 108.

[3] xxxiv Anm. 1; I 54 Anm. 2; 90 Anm. 1 (dazu Luchaire 231/232), 402 Anm. 3 (dazu LF 107), 540/541 550 (Morosini!); II 84; Monod, RH 104, 156: usage trop subjectif ... de sources qu'il avait déclarées suspectes. [4] I 54 176.

[5] I 52 68 75; II 17 297 (zweimal „ohne Zweifel“, dazu Reinach, RC 1909 I 186: explications insoutenables). Der alte Skeptiker hat überhaupt eine ausgesprochene Vorliebe für sans doute: z. B. II 37 42 46 112 114 115 usw.

[6] LF 19 20 109. [7] Ebenso Prutz 1917, 96; 1920, 34.

[8] P III 170. Das Zeugnis Ladvenus wird durch den Notar Manchon bestätigt: P III 150 (II 344).

[9] Nur wird in einer ganz unklaren Anmerkung (II 393) ohne Begründung beigefügt: Toutefois Martin Ladvenu: „jusqu'à la dernière heure“, etc., manifestement faux.

[10] P II 4 5 8 18 365; III 53 55 148/149 157 201.

[11] II 377; gegen ihn Funck-Brentano 44—46 und auch Esmein, RPP 563—566.

möchte sagen — einige lyrische Lobeserhebungen auf ihr „großes Herz“ in die Darstellung einflechten. So ist in das ganze Werk ein widerspruchsvoller Zug hineingekommen. Es dürfte in der Tat wenig Bücher mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit geben, in denen sich ihr Verfasser so beständig selbst widerspricht, oft auf unmittelbar einander folgenden Seiten [1].

France will Johanna als Heroin und Heilige ohne Arg und Falsch bestehen lassen [2] und stellt sie zugleich als eine fast beständig Halluzinierte hin, die Wahres und Falsches nicht unterscheiden kann [3], ja als eine geschickte Simulantin, die sich nicht scheut, Ekstasen vorzuschwindeln [4]; er will sie als nationale Heldin und Retterin Frankreichs ehren und zugleich nachweisen, daß sie in militärischer und politischer Hinsicht eigentlich nichts oder doch sehr wenig geleistet hat.

Einerseits war sie *stets* in Gebet und Ekstase versunken ohne Achtsamkeit auf den Feind [5]; ihre Augen waren für die unsichtbaren Dinge geöffnet und für die sichtbaren geschlossen [6]; sie kannte weder Weg noch Steg [7]; die Soldaten vom Fluchen und Unzuchttreiben abhalten und sie zur Beichte veranlassen, das war ihre ganze militärische Kunst [8] — anderseits zeigte sie in der Gefahr einen solchen Mut, war so tapfer, standhaft und ritterlich, daß sie würdig war, die Männer zu führen [9]; ja sie war die Seele und Leiterin des Widerstandes in Orleans [10].

Dieselbe Johanna, die wegen ihrer beständigen Halluzinationen zumeist (le plus souvent) Wahres und Falsches nicht unterscheiden konnte und deren Verstand *allzeit* seltsamen Störungen unterworfen war [11], gibt im Prozeß Antworten von einer heroischen Aufrichtigkeit und einer zumeist (le plus souvent) leuchtenden Klarheit [12]. Sie spricht während ihrer Gefangenschaft „ohne Klugheit“ und mit einem Übermaß weiblichen Scharfsinnes [13]. Sie wird immer geführt, und dann ist sie wieder so schwer zu führen [14] und weiß ihren Willen auch gegen die Vornehmen durchzusetzen [15]. Sie ist so überaus unwissend und weltfremd — und zugleich hat sie einen recht praktischen Blick [16], zeigt gutes und folgerichtiges Urteil [17] und weiß sogar das schwierige Verhältnis des französischen Königs zu Burgund und England richtig einzuschätzen [18]. Fürwahr, die Francesche Johanna ist noch wunderbarer als die geschichtliche!

In ähnliche innere Widersprüche verstrickt sich France, wenn er die *äußern Wirkungen* von Johannas Erscheinen schildert. Indem er sich emsig bemüht, ihre Verdienste möglichst herabzudrücken und die Befreiung Frankreichs als eine ganz natürliche, unausbleibliche Entwicklung hinzustellen, macht er die Geschichte Johannas nicht verständlicher, sondern völlig unbegreiflich. Er schreibt, wie Doumic (932) richtig bemerkt, eine Geschichte der Jeanne d'Arc ohne Jeanne d'Arc. Wie soll man es denn erklären, daß bis auf den heutigen Tag die Jungfrau von Orleans neben Napoleon den breitesten Raum in der Geschichtsforschung Frankreichs einnimmt, wenn sie eigentlich nichts geleistet hat? Zwar spricht France immer so geringschätzig von der „Handvoll Engländer“ [19], die auf französischem Boden standen —, aber er vergißt, beizufügen,

---

[1] LF 13 14 23 60 61 73 113 [2] XXXVIII XXXIX. [3] III; II 74.
[4] I 392; vgl. XXIII; Lang, SHR V 430/431. [5] XLVI.
[6] I 309 323; vgl. II 54 134 168 172 305. [7] XLVI; I 214 302/303 450 454.
[8] XLVI f.; I 295 309 337—340 352. [9] XLVII; I 335/336 339.
[10] I 316 f. [11] II 368. [12] II; dazu LF 10—12.
[13] II 241 272. [14] XLIV; I 310; II 25. [15] I 317. [16] II 119.
[17] I 466; II 91 123 130. [18] II 7.
[19] Er wird nicht müde, das dem Leser einzuhämmern: XLII XLIX L; I 269 280 327 351 452; II 64 407.

daß diese „wenigen" Engländer unter tüchtigen Führern vorzüglich organisiert waren, die festen Plätze innehatten und Verwirrung und Mutlosigkeit ins französische Lager getragen hatten[1]. Erst das Auftreten der Jungfrau und der durch sie bewirkte Entsatz von Orleans war das Signal zur Erhebung. Darum war auch der Krönungszug nach Reims nicht, wie France und nach ihm Pruß[2] wollen, ein Fehler, sondern ein Meistergriff. Er scharte die Franzosen um den in Reims gekrönten und daher von allen anzuerkennenden König. Die Einigung der Franzosen aber war zugleich ihre Befreiung. Alle Geschichtschreiber erkennen daher die große moralische und politische Bedeutung der Krönung an[3] und bestätigen damit den richtigen Blick der Jungfrau.

Da France Johanna ausschließlich nur als „Heilige" gelten lassen will, so ist ihm der Gedanke unerträglich, ihr militärische Verdienste zugeschrieben zu sehen. Er hat nicht Spott genug für alle jene, die sich solcher „Verirrung" schuldig gemacht haben[4]. Nun ist es gewiß auch vom katholischen Standpunkt aus für das Leben einer Heiligen von nebensächlicher Bedeutung, ob ihre militärischen Fähigkeiten und Leistungen groß oder klein waren. Aber Aufgabe des Geschichtschreibers ist es, auch hier festzustellen, wie es eigentlich gewesen ist. Kein besonnener Historiker wird Johannas militärische Tüchtigkeit zur Feldherrnkunst eines Napoleon oder Moltke emporschrauben wollen; aber sie war bedeutend genug, um die gewöhnlichen Fähigkeiten eines ungebildeten Dorfmädchens zu übersteigen.

Die beiden Heerführer Graf Dunois und Herzog von Alençon, die Johannas Wirksamkeit aus nächster Nähe kannten und von der Kriegskunst des 15. Jahrhunderts immerhin mehr verstanden als France, bezeugen einmütig ihre militärischen Fähigkeiten, und zwar nicht nur im Reiten und Lanzenschwingen, sondern auch in der Ausnützung des Geländes, der Aufstellung der Artillerie und der Führung des Heeres[5]. Johanna bezeichnet im Prozeß sich selbst als Führerin im Kampfe gegen die Engländer (P I 293), was ebenfalls auf eine auch militärisch bedeutsame Stellung schließen läßt. Daß Johanna vor Paris und Compiègne Fehler gemacht hat, beweist nichts gegen ihre militärische Fähigkeit. Selbst große Feldherren haben ihre schwachen Stunden gehabt.

Auch France muß wider Willen der militärischen Tüchtigkeit Johannas Beifall zollen. Zwar versucht er[6] durch rein willkürliche Datierung eines

[1] Ch. Petit-Dutaillis in: E. Lavisse, Histoire de France IV 2 (Paris 1902), 16 20 ff. 45; Doumic 928.

[2] 1913, 47; 1917, 54; 1920, 32. Die Ausführungen Frances über die Zweckmäßigkeit des Krönungszuges (XLIX LI; I 450—453 457—459; II 27/28 64 187) sind bezeichnend für seine widerspruchsvolle Art. Er entwickelt genau die Gründe, die gegen einen Feldzug in der ausgehungerten und von Räuberbanden heimgesuchten Normandie sprachen. I 454 sagt er, daß Johanna für den Krönungszug nicht verantwortlich sei; vgl. LF 74—78.

[3] Vgl. Petit-Dutaillis a. a. O. 57 f.; Esmein, RPP 554; auch P III 13; IV 513.

[4] Vgl. XXVI XLV f.; dagegen LF 65 ff. 120 ff.

[5] P III 13 100. Überaus zahlreich sind die Zeugnisse, die übereinstimmend Johannas Kriegskenntnisse hervorheben: P III 32 87 116 119 120 126 128 412; IV 3 53 70 213/214 248/249; V 530/531. Die ihm unbequemen Aussagen der Heerführer sucht France zu umgehen, indem er sie einfachhin der bewußten Lüge und des Meineides zeiht (II 450); dazu die schöne Wendung. Dunois habe ausgesagt „wie ein Geistlicher" (II 447).

[6] XLIII; I 440.

Textes[1] die Rolle Johannas in der Schlacht bei Patay (18. Juni 1429) auf die Tätigkeit einer Barmherzigen Schwester einzuschränken. Aber was hilft das? Er selbst hat bei Schilderung der Kämpfe um Orleans (I 336 339 354 ff.) und bei Jargeau (I 409 413/4) ihre militärischen Leistungen anerkennen müssen.

In neuerer Zeit haben militärische Fachleute die kriegerischen Leistungen der Jungfrau nachgeprüft und bewundernswürdig befunden. So der russische General Dragomirov[2] und der französische General F. Canonge[3]. Letzterer erwähnt einen Ausspruch des französischen Generals Davout, Herzogs von Auerstädt, der im Jahre 1892 sagte: „Als ich in Orleans in Garnison war, bin ich Johanna auf dem Felde ihrer Züge und Gegenzüge gefolgt und zu dem Schluß gekommen, daß sie wie ein vollendeter Feldherr (en général consommé) gehandelt hat.“[4] Darum schreibt auch Gabriel Hanotaux[5] über Johannas strategische Pläne: „Entweder muß man darauf verzichten, die Worte in ihrem gewöhnlichen Sinne zu nehmen, oder man muß in dieser durchdringenden Klarheit und Treffsicherheit die Merkmale des Genies erkennen.“ Lang[6] vergleicht Jeanne d'Arc mit Napoleon I. und rühmt bei beiden den Blick des Genies und die überlegene Ausnutzung der militärischen Lage. Aber er fügt hinzu: „Man darf nie vergessen, daß Johanna während ihrer militärischen Laufbahn 17 oder 18 Jahre alt war. Mit 17 Jahren hatte Napoleon weder eine entscheidende Schlacht gewonnen noch entschwundene Hoffnungen zum Siege geführt.... Aber daß Johanna all dies getan hat, kann kein Skeptiker leugnen.“ Deshalb sagt auch Monod[7] kurz und bündig: „Was auch France sagen mag, die militärische Rolle Johannas ist bedeutend gewesen.“

Doch wenden wir uns den beiden Hauptaufstellungen Frances zu: Johanna als Halluzinierte und Johanna als Werkzeug der Geistlichen. Indem wir den ersten Punkt einer besondern Untersuchung vorbehalten, wollen wir für heute den zweiten näher ins Auge fassen[8].

Daß Johanna in den Jahren ihrer stillen Vorbereitung und öffentlichen Wirksamkeit mancherlei Eindrücke und Anregungen von ihrer Umwelt empfangen hat und in diesem Sinne beeinflußt worden ist, versteht sich von selbst. Sie ist gewiß nicht mit geschlossenen Augen und Ohren durch das Leben gegangen. Auch mag es geschehen sein, daß sie sich zur Abfassung ihrer Briefe bisweilen ihrer „mönchischen Kanzlei“[9] bedient hat. Aber daß sie ein unwissentliches und fast willenloses Werkzeug in der Hand von Geistlichen und Mönchen war, die sie zu ihrer weltgeschichtlichen Sendung gleichsam abrichteten, das ist die befremdliche Ansicht, die in France zur fixen Idee geworden ist[10].

---

[1] Der Text (P III 71) spricht von einem Vorgang, der sich vor der Einnahme von Jargeau (14. Juni 1429) abgespielt hat; vgl. Funck-Brentano 30/31 und Ayroles, Études 119, 247 f. Pruß (1920, 29) übernimmt blindlings die falsche Angabe Frances.

[2] Jeanne d'Arc (Paris 1899, Berger-Levrault).

[3] Jeanne d'Arc guerrière (Paris 1907, Nouvelle librairie nationale). Vgl. auch Paul Marin, Jeanne d'Arc tacticien et stratégiste (Paris 1889, Baudoin) und dazu Michaut a. a. O. xxxiii.

[4] Vgl. M. Sepet, Jeanne d'Arc (Tours 1921, Mame) 354.

[5] Jeanne d'Arc (Paris 1911, Hachette) 235. Hanotaux schreibt über France nur diese Worte (S. 412): „Der berühmte Schriftsteller wählt die Farben zu einem Glasgemälde, durch das er mit einer vollendeten Kunst das fahle Licht der rationalistischen These fallen läßt.“

[6] The Maid of France 4 f. [7] RH 104 (1910) 155.

[8] Vgl. LF 44—58; Ayroles, La prétendue ... 99—106. [9] I 463 537.

[10] Dieser Erklärungsversuch ist übrigens nicht neu. Er wurde in ähnlicher Weise schon zu Lebzeiten der Jungfrau vorgebracht, wie der spätere Papst Pius II. zu berichten weiß, der aber beifügt, daß eine solche Deutung durch die Größe der Ereignisse widerlegt werde: P IV 507 518.

Es erklärt sich aus seiner geistigen Einstellung und dem Leitmotiv seiner Arbeit, daß er überall in der Geschichte der Jungfrau „klerikale" Einflüsse wittert, was ihn zuweilen selbst der Lächerlichkeit verfallen läßt. So mußte ihm zufolge (I 198) der König bei seinem ersten Zusammentreffen mit Johanna gleich auf den Gedanken kommen, daß Geistliche sie beeinflußt hätten! Nur daß Karl VII. über die Geistlichen höchst wahrscheinlich anders dachte als France. Wie hätte der König gerade Geistliche beauftragen können, Johanna in Poitiers zu prüfen, wenn er gegen die Geistlichen Mißtrauen gehegt hätte?[1]

Jeder Beweis, den France für seine Behauptung versucht, bricht alsbald in sich zusammen. Besondere Bedeutung legt er z. B. der Äußerung Johannas zu Baudricourt (P. II 456) bei, daß der Dauphin sein Reich von Gott als Lehen (en commande) empfangen habe; hier scheint ihm die Einwirkung von Geistlichen ganz klar[2]. Aber die Historiker und Juristen versichern uns, daß diese Vorstellung und dieser Ausdruck damals gang und gäbe waren[3]. Er will in der Verwandtschaft Johannas zwei Geistliche gefunden haben, die auf sie eingewirkt haben könnten; aber er muß selbst zugeben, daß diese beiden Geistlichen nur durch sehr zweifelhafte Quellen bezeugt sind[4]. Es bleibt daher France nichts anders übrig, als sich in rein willkürlichen Mutmaßungen zu ergehen und die Lösung des Rätsels in Geistlichen zu suchen, deren Namen niemand kennt[5].

Aber es spricht nicht nur nichts für die Theorie Frances, es spricht sehr vieles ausdrücklich dagegen. France (I 50; II 307) sagt zwar in seinem Text nur, daß Johanna ihre Visionen vor ihrem Pfarrer verheimlicht habe, während sie laut ihrer Aussage[6] von ihren Visionen überhaupt zu keinem Geistlichen gesprochen hat. Wie also hätten die Geistlichen von diesen Visionen etwas wissen und sie lenken können?[7] Vielmehr bezeugt die Geschichte, daß Johanna bei ihrem Hervortreten auf das Mißtrauen und den Widerstand der Geistlichen stieß, die immer wieder die Natur ihrer Sendung erörterten[8]. Die ganze Grundauffassung Frances, der hinter jedem Visionär einen geheimen Einflüsterer vermutet[9], ist eben falsch. Die großen Inspirierten sind die Beweger und Führer der Menschheit; sie sind nicht Puppen in der Hand verborgener Drahtzieher.

Aber selbst wenn wir einmal die Voraussetzung Frances gelten lassen wollten, so bliebe doch noch zu erklären, wie denn ein Geistlicher in den Marken Lothringens einen solch kühnen Plan hätte fassen können, dessen bloße Kundgabe den französischen König und seinen Hof in Schrecken versetzte, und wie er diesen abenteuerlichen Plan hätte verwirklichen können mit einem so schwachen Werkzeug, mit einer hysterischen Bäuerin, die gewiß recht wenig zur Rolle einer

---

[1] Lang, SHR 426. [2] XXXIX LXV; I 73—75; II 246.

[3] Monod, RH 98, 415; Esmein, RPP 560/561; LF 85. [4] I 54; LF 49.

[5] XXXIX: On est porté à croire ... Il en dut être ainsi ... Elle dut fréquenter ...; XLIV: Il est possible. Mit berechtigtem Spott schreibt Ed. Schuré (Revue bleue 1909 II 618), France bringe für seine Theorie nichts bei: que ce pauvre, que ce timide et sournois imparfait du subjonctif! [6] P I 128 274.

[7] Lang, SHR 416 422, und The Contemporary Review (April 1909, Lit. Suppl.) 23 f.

[8] P I 291; II 446; III 298 ff. 391—468; Esmein, RPP 562/563. [9] XXXIX.

Heerführerin taugte[1]. Das Problem Jeanne d'Arc wird also in der Hypothese Frances nicht leichter, sondern noch schwieriger.

Da die Theorie von den geistlichen Souffleuren der Jungfrau das Kernstück der Franceschen Darstellung ist, so wollen wir darüber das Urteil eines anerkannten Historikers zu Worte kommen lassen. Nachdem Luchaire eingangs erwähnt hat, mit welch lächelnder Unbesorgtheit France an eine Aufgabe herantrete, vor deren Schwierigkeit der Historiker von Fach zurückschrecke, führt er u. a. aus (218 ff.):

„Der bekannte Spruch: Cherchez la femme, ist hier zur Erklärung der Taten und Worte der Jungfrau ersetzt durch den andern: Cherchez le prêtre. Durch die ganze Länge seines (ersten) Bandes[2] sinnt France darauf, ihn zu entdecken, und wenn er ihn gefunden hat, ist seine Befriedigung offensichtlich. ... Ein Automat, beständig durch Halluzinationen genarrt, der nur den Einflüsterungen der Geistlichen gehorcht, unfähig eigener Gefühle und Antriebe, der aus sich nicht einmal den Gedanken fassen konnte, daß ein französischer Prinz nur König ist, wenn er gesalbt ist, und daß es vor allem notwendig ist, ihn nach Reims zu führen — ist das fürwahr die Jeanne d'Arc der Wirklichkeit und der Geschichte? Man wird uns noch gestatten, daran zu zweifeln. ... Um seiner Psychologie der Jungfrau, einer frommen Visionärin unter Leitung der Priester, zur Anerkennung zu verhelfen, dazu reichen alle Quellen seines Talents nicht aus. ... Wo soll man übrigens den geistlichen Einsprecher der Jungfrau hernehmen? Anatole France sucht ihn und sucht ihn nicht. ‚Der Name dessen', sagt er[3], ‚wird niemals bekannt werden, der dem König und dem Königtum Frankreichs einen engelgleichen Verteidiger bereitete.' Wir befinden uns damit auf dem Gebiete der reinen Hypothese, und ich füge bei, daß diese Hypothese gewagt (risquée) ist. Denn der Geschichtschreiber, der die Berichte des Verurteilungsprozesses so hoch einschätzt (nämlich France), hätte schließlich bemerken müssen, daß in diesem Dokument die Antworten Johannas über ihre Kindheit und Jugend sehr wenige Spuren eines Einflusses der Kirche aufweisen."

So ist es denn begreiflich, daß in Frankreich, dem klassischen Lande der Jeanne d'Arc-Forschung, die Theorie Frances von Johanna als passivem Werkzeug der Geistlichen bei den Historikern sehr wenig Anklang, aber vielen und scharfen Widerspruch gefunden hat. Auch Monod[4] betont, daß kein einziger Beleg für diese Theorie beigebracht werden kann. Prutz[5] dagegen übernimmt sie ohne weiteres und spricht von „welterfahrenen und menschenkundigen Arrangeuren und Regisseuren", die hinter Johanna gestanden hätten — als ob sich eine weltgeschichtliche Begebenheit wie ein Theaterstück „arrangieren" lasse.

Es bleibt noch kurz die Frage zu berühren, ob und inwieweit France in seinem Werke von Voltaire abhängig ist. G. Michaut[6] behauptet, France habe selbst gestanden, seine Grundauffassung der Jeanne d'Arc von Voltaire übernommen zu haben. Aber an der hierfür angegebenen Stelle[7] sagt France im wesentlichen dasselbe, was er auch in

---

[1] Degert a. a. O. 230; LF 46.

[2] I 52 75/76 91 199 204—207 212 229 246 288—290 292/293; ebenso II 18 31 36 79 97 125/126 129 180 208 264 392 477. Darum schreibt Funck-Brentano (37) mit beißendem Spott: nicht nur Jeanne d'Arc habe Visionen gehabt, sondern auch France: „Er sieht überall Geistliche" (il voit partout des curés).

[3] I 54. [4] RH 98, 412.

[5] 1920, 12—14; 1913, 86; 1923, 7—10 15. Liebermann (28) versagt in diesem Punkt France die Gefolgschaft. [6] A. a. O. xxxiii.

[7] L'Univers illustré (Wochenschrift) 12. Dezember 1891, 599.

seinem Buch (LXII) bemerkt, daß Voltaire in seinem Dictionnaire Philosophique „den Abriß einer Lebensbeschreibung der Jeanne d'Arc mit mehr Sinn und Verstand gegeben habe, als man in den größten Werken über sie finden könne". Da Voltaire in seinem Philosophischen Wörterbuch Johanna ebenfalls als blindes Werkzeug mönchischer Ränke schildert und France so warme Worte für die Auffassung Voltaires findet, so wird er sich ihm wohl nicht sehr fern gefühlt haben. Wir tun ihm also gewiß nicht unrecht, wenn wir seine starke Abhängigkeit von Voltaire behaupten[1].

Zusammenfassend können und müssen wir sagen: Das Werk Frances bietet nicht objektive Geschichte, sondern ist durch und durch ein Tendenzwerk. Wenn France, um sich gleichsam im voraus gegen diesen Vorwurf zu schützen, in seiner Vorrede[2] bemerkt, er habe sein Werk vor der Veröffentlichung Fachleuten zu lesen gegeben, so erwidert Funck-Brentano (32) mit Recht, diese Fachleute hätten dann offenbar nur die Oberfläche etwas geglättet, aber die Grundidee und die vorgefaßten Meinungen unberührt gelassen. Diese vorgefaßten Meinungen aber machten es France unmöglich, die Wirklichkeit zu sehen, und es zeugt daher von Vernachlässigung der großen französischen Jeanne d'Arc-Literatur, wenn man in Deutschland in wissenschaftlichen Abhandlungen von dem „biographischen Meisterwerk" Frances sprechen darf.

Aber warum hat France die viele Mühe auf sich genommen, die mit der Ausarbeitung der zwei Bände verbunden war? France selbst hat uns darüber in seinem Werke nichts verraten. Zutreffend schreibt Luchaire (233): „In seiner umfangreichen Vorrede hat France von allem möglichen gesprochen, von dem guten Dunois und Herrn von Freycinet, von Bossuet und Gambetta, vom bewaffneten Frieden und der sozialen Frage; aber er hat es unterlassen, uns zu sagen, warum er sich zum Historiker gemacht hat, und was ihn veranlaßt, für sein erstes[3] Auftreten die Geschichte der Jeanne d'Arc zu wählen."

Wer aber nur ein wenig die Geschichte der Jeanne d'Arc-Forschung kennt, wird leicht gewahren, daß der Kampf um Jeanne d'Arc für viele der Beteiligten nur ein verschleierter Kampf um die Evangelien ist. Auch France zielt nicht nur auf die „Klerikalen", sondern auf den christlichen und jeden religiösen Glauben überhaupt. Sein Buch sollte nach seinem Beweisgang und bis in die äußere Ausstattung hinein eine Parallelschrift zu Renans Vie de Jésus sein[4]. Doch wie heute das Werk Renans hinfällig geworden und vergessen ist, so wird es auch dem Werke Frances geschehen. Aber der Ruhm der Jungfrau von Orleans wird auch ihre modernen Verkleinerer überdauern, gleich dem großen Werk des göttlichen Meisters, dessen treue Dienerin sie war, und dessen Namen sie sterbend auf ihren Lippen trug[5].

Max Pribilla S. J.

---

[1] Klemperer (309): „Der Gesinnung nach hat er (France) sich niemals in solcher Nähe Voltaires befunden wie gerade hier." [2] LXXXII. [3] und einziges.

[4] Vgl. Esmein, RPP 295/296; Brousson, A. France 23.

[5] Zur Abfassung des vorliegenden Aufsatzes waren wiederholte Nachfragen in Paris notwendig, deren Beantwortung ich der unermüdlichen Hilfsbereitschaft des hochwürdigen Herrn J. P. Grausem verdanke.

Überwindung des Proletariates

I.

Unter dem Titel „Der Weg zur christlichen Volksgemeinschaft" gaben wir vor fünf Jahren (1921) eine der Flugschriften der „Stimmen der Zeit" heraus, die über den katholischen Leserkreis hinaus nicht nur Anerkennung, sondern auch freudige Zustimmung fand. Damals schien es, als sei ein neuer starker, nicht nur schaffender, sondern schöpferischer Zug in unser Volksleben gekommen. Ernst hatte man es gewagt, neue Gedanken in Gesetzesform zu gießen, Wege zu erschließen, die unserem wirtschaftlichen System, der Besitz- und Machtverteilung in der Wirtschaft, neue Bahnen weisen konnten. Man redete noch nicht soviel über den Sinn des Proletariats, man suchte das Proletariat zu überwinden durch „Entproletarisierung der Proletarier". Es lag ein großer, wenn auch nicht ausgesprochener Gedanke dem zu Grunde, diesen Weg christlicher Sozialpolitik dem andern der „Expropriation der Expropriateure" gegenüberzustellen. Es war ein verlockender Gedanke, auf den Trümmern des zusammengebrochenen materialistisch-liberalen Systems, einem ratlosen Sozialismus gegenüber Grundsätze christlicher Wirtschafts- und Sozialpolitik zum lebensvollen Durchbruch zu bringen.

Was ist aus jenem edlen Beginnen heute geworden? Müde Stille ist weithin eingezogen. Gemächlich sucht man sich vielfach wieder einzurichten, als wäre schon alles wieder im Beharrungszustand angelangt, sonnt sich in einer etwas gemäßigten Bürgerlichkeit und freut sich der gewiß begrüßenswerten Fortschritte in der Durchbildung und steten Anpassung an den Alltag der ungezählten Paragraphen unserer bewährten Gesetze. Die Ansätze zu neuen Formen von damals, wie sie z. B. im Betriebsrätegesetz gegeben waren, sind lediglich Ansätze geblieben und drohen da und dort bald den Charakter von lästigen oder sinnlosen Rudimenten anzunehmen. Wohl ist im einzelnen auf vielen Gebieten, so der Siedlung, so der Wohnung manches und Schönes geleistet worden. Aber es ist nirgends gelungen, einen großen Gedanken zum Sieg zu führen, der die Menschen mitgerissen hätte, ihnen das Bewußtsein gegeben hätte, aus der Tiefe zum Licht zu steigen.

Gewiß wäre es ungerecht, einen einzelnen oder einzelne Gruppen mit der Verantwortung hierfür zu belasten. Äußere Ereignisse traten ein. Stärkste Energien verbluteten unter Mörderhand. Der wirtschaftliche Zusammenbruch, das Ringen um des Lebens Notdurft, das Eindringen fremder Heere in die Herzkammer des Reiches brachte das Leben selbst der Entschlossensten nahezu zum Stocken. Schlaff sank ein Teil jener Massen, die sich eben noch zum neuen Staat stolz bekannt hatten, in Opposition oder doch verantwortungsscheue Resignation zurück. Das Zurückebben der neuen Welle zog fast von selbst ein Wiederansteigen der alten Flut, der Kreise von ehedem nach sich.

Dies alles mag und muß zugegeben werden. Aber dennoch dürfen wir, die katholischen Kreise, uns nicht mit einem unpersönlichen, allgemeinen Schuldbekenntnis begnügen. Wir, die Träger höchster, weil heiligster Kraftquellen, tragen auch höchste, persönlichste Verantwortung. Ließen nicht auch wir uns erfassen von dem allgemeinen Gefühl der Mattigkeit und Erfolglosig-

keit unseres Bemühens? Ließen nicht auch wir uns weithin zurückreißen zu Stimmungen, die teilweise bis an die dumpfe Verzweiflung am Fortschritt überhaupt reichen? Verloren nicht auch wir zeitweise die Freude an der Verantwortung und führender Gestaltung? Klammerte man sich nicht dort, wo das Neue vielfach Opfer gefordert hätte, und wären es auch nur Opfer zum Fortschritt gewesen, nur gar zu gern an das Althergebrachte?

So konnte es kommen, daß wir heute selbst im katholischen Lager vor einer Zerklüftung und Zerrissenheit stehen, wie sie früher nicht stärker sein konnte, wie sie vor allem, und das ist vielleicht wieder etwas Tröstliches, nie so stark empfunden wurde. Wir hatten schon 1920/21 auf die Gefahr der Volksverdrossenheit aufseiten der sogenannten gebildeten und führenden Kreise und demgegenüber auf die Gefahr des Klassengeistes aufseiten der Lohnarbeiterschaft gewiesen, wie sie besonders durch Mangel des Entgegenkommens der alten Stände und Kreise der Gesellschaft und anderseits durch eine falsche Einstellung des berufsständischen Gedankens erneut heraufbeschworen werden konnte. Schon damals hatte ein führendes Arbeiterorgan (Westdeutsche Arbeiterzeitung, 13. Nov. 1920) darauf hingewiesen, daß, wenn nicht die sog. bürgerlichen Kreise die Zeit bald verstünden, jedes Zögern von Übel sein müsse, alle Bemühungen unter den Arbeitern im Sinne der Volksgemeinschaft vergeblich sein würden.

Ohne die Schuldfrage oder gar die Frage der Alleinschuld eines Teiles hier aufrollen zu wollen, müssen wir doch feststellen, daß die Gefahr nunmehr in bedrohliche Nähe gerückt ist, den Gedanken der Volksgemeinschaft unter den heute bestehenden Gesellschaftsgruppen und Ständen selbst von bewußt katholischer Arbeiterschaft verlassen zu sehen. „Wir sind verlassen", so beginnt eine kurze Betrachtung in der gleichen Arbeiterzeitung (6. Febr. 1926), „in der katholischen Arbeiterschaft ist das Gefühl des Verlassenseins vorherrschend geworden ...! Unübersehbare Folgen könnten sich für die Volksgemeinschaft aus einem mangelhaften solidarischen Verhalten bei der wachsenden Not ergeben." „Bittere Worte", sagt hierzu die Schriftleitung, „aber wir müssen ihnen zustimmen."

Wieweit diese Stimmung sich bereits ins Leben umgesetzt hat, spricht auch aus den zum Teil sehr tiefgehenden Auseinandersetzungen über die Anwendung der Bezeichnung „Proletarier" auf den christlichen und katholischen Arbeiter und die Frage der sogenannten einen Front der Arbeiterschaft bzw. der Gewerkschaften verschiedenster Richtung. Man muß es der „Westdeutschen Arbeiterzeitung" zu Dank wissen, daß sie diese Auseinandersetzungen vor die breitere Öffentlichkeit treten ließ. Nur so ist es ja möglich, den ganzen Ernst der Lage zu erkennen. Kein Zweifel, das Gefühl der Verbundenheit mit den Arbeitskollegen und Schicksalsgenossen ist in manchen Kreisen unserer katholischen Arbeiterschaft auf dem Wege stärker zu werden als das Gefühl der Verbundenheit mit den Glaubens- und Kirchengenossen. Wir wollen dabei gewiß nicht übersehen, daß diese Richtung in den letzten Jahren auch deshalb Zustrom erhielt, weil tatsächlich ein wenn auch vielfach ganz unbestimmtes Sehnen tief in die Massen der bislang ganz Gottkalten hineindrang. Ihr ungeläutertes Sehnen hängt sich natürlich schwer an das geistige Ringen ihrer gläubigen Arbeits- und Schicksalsgenossen. Aber nur um so riesenhafter wächst

unsere Pflicht diesem Ringen gegenüber, soll der hilfsbereite Schwimmer nicht mit in den Strudel gezogen werden.

Mit furchtbarem Ernste erhebt sich noch einmal der Mahnruf an die „gebildete", an die „bürgerliche Gesellschaft", sich auf den Weg zu machen, die trennenden Scheidewände niederzulegen, ihre Reihen aufzuschließen zur lebensvollen organischen Verbindung mit denen, die sich immer noch und heute erst recht als die Geächteten und Verstoßenen fühlen. Ohne dieses Entgegenkommen wird eine Entproletarisierung des Proletariats ein Ding der Unmöglichkeit sein und bleiben, wird jedes Reden von Volksgemeinschaft nur Täuschung seiner selbst und anderer sein.

In der Arbeiterschaft selbst sind auch heute noch weiteste Kreise, die sich mit Macht gegen das Abgleiten in ein schließlich doch klassenmäßiges Proletariat stemmen. Wir finden sie namentlich in Gewerkschaftskreisen, aber auch in der Jugend, die keineswegs der Exponent dieser Richtung der Verzweiflung ist. Sie gilt es, in dem bewußten Bestreben, das Proletariat durch seine Selbstüberwindung zu retten, zu stärken. Es kommt nicht darauf an, ob sich ein Arbeiter oder Angestellter heute selbst als Proletarier bezeichnen will. Er mag dies sogar mit gutem Grunde tun, wenn er damit sagen will, daß seine wirtschaftliche Lage, das Unsichere seiner ganzen Lebensstellung und -haltung ihm gemeinsam ist mit Millionen anderer, daß er deshalb sich mit ihnen versteht und sich mit ihnen schicksalsverbunden fühlt. Denn auch wir sind der Ansicht, daß gerade das Ungewisse und Unberechenbare in der Lebensstellung den innersten Kern des Proletariergedankens, soweit er von den Lebensbedingungen aus gesehen wird, heute ausmacht. Aber der Katholik, der das Leben eines Proletariers führt, muß sich klar sein, daß er sein Ziel nicht auf dem Wege einer Verstärkung und Versteifung proletarischen Bewußtseins erreichen darf und kann. Dies müßte notwendig letztlich in Kampf und mit ihm nur allzu leicht in Haß und Rache enden. Er muß sich darüber klar sein, daß auch dem selbstbewußten „Proleten" nur dadurch zu helfen ist, daß er sehnlichst wünscht und strebt, diesen Zustand zu überwinden. Freilich nicht dadurch, daß einzelne ihm entrinnen oder „sich herausarbeiten", sondern nur dadurch, daß die große Menschengruppe der Proletarier als solche aufhört, Klasse, Kaste zu sein. Soll das Proletariertum in seiner Wurzel getroffen werden, dann muß es eingegliedert werden, und zwar ebenbürtig in die Gliederung des wirtschaftlichen und beruflichen Lebens, die sogenannten Stände; muß hineinwachsen in die geistigen Gemeinschaften und Bindungen der übrigen Volksgenossen. Dies ist nur möglich, wenn das Proletariat, wenn die Gruppe der Unständigen sich allmählich als solche durch Höherentwicklung in die echten Stände und geistigen Bindungen hinein selbst auflöst und wenn man nicht das Unständige zum Stand in seinem Vollsinn erheben will. Nur so kann auf die Dauer, weil nicht künstlich, noch erzwungen, das Proletariat entproletarisiert werden.

Hier bieten sich nach unserer Ansicht zwei Fragen, die für eine Arbeit auf Überwindung des Proletariats und die Volksgemeinschaft hin klare Antwort fordern. Einmal müssen wir Antwort geben, inwiefern der Arbeiterstand als Stand zu benennen ist. Anderseits verlangt mit dem Fortschreiten der Lösung oder doch der Lösungsversuche die Frage des Verhältnisses zwischen ständischer Gemeinschaft und Volksgemeinschaft und

überhaupt der ständischen Gemeinschaften zu den übrigen Lebensgemeinschaften noch weiterer Klärung.

II.

Um den Arbeiter aus dem Proletariersein hinauszuheben, wird vielfach als Mittel die Standwerdung des Arbeiters bezeichnet. Hierin liegt etwas Berechtigtes. Aber wie denkt man sich dieses Ziel, den Stand? Läßt sich diese Standwerdung des Arbeiters einfach dadurch erreichen, daß er Standesehre, Standestradition usw. annimmt oder muß der Boden neu geschaffen werden, auf dem sich diese Tradition entwickeln kann, zugleich eine Neugliederung bzw. Eingliederung im Volksganzen vor sich gehen? Wir können hier nicht die ganze Lehre von Stand und Klasse mit all ihren vielen Ansichten darlegen. Stand bedeutet uns vor allem mit Pieper[1], der in jüngster Zeit in zahlreichen Schriften dieses ganze Gedankengebiet mit Erfolg vertiefte, eine Lebensgemeinschaft, ein Glied der Volksgemeinschaft, das nicht lediglich, im Gegensatz zur Klasse, Interessen- oder äußere Zweckgemeinschaft ist. Soll aber diese Lebensgemeinschaft möglich sein, dann darf sie sich nicht nur auf eine Generation beziehen; denn organisches Wachsen bedeutet zugleich mit dem eigenen Wachsen auch die Folge der Geschlechter. Es muß deshalb hinzutreten, was Schilling im Anschluß an Fuchs im Staatslexikon sagt, der Stand ist eine Gruppe von Menschen, die „vereinigt sind und sich vereinigt fühlen weniger, vielfach überhaupt nicht, oder jedenfalls nicht bloß durch das Band wirtschaftlicher Interessen und Tatsachen, sondern durch die gleiche oder ähnliche Lebensweise und Lebenshaltung, durch gleiche oder ähnliche Sitten, die sich von Geschlecht zu Geschlecht vererben, kurz gesagt, deren einigendes Band in der Tradition und Erblichkeit zu erblicken ist". Soll der Stand seine Funktion in der Gesellschaft, im Staate erfüllen, eine tragende Säule gleichsam des Gebäudes sein, so muß er diese Stetigkeit besitzen. Seine Abgeschlossenheit muß Leben, gleichsam einen eigenen Blutkreislauf, Aufstieg und Abstieg umschließen. Zumal in unserer Zeit der allgemeinen Bildung, der weitgehenden Angleichung der Lebensverhältnisse und Lebensgewohnheiten, verbunden mit dem Auftrieb in allen regen Köpfen, dem Streben nach der freien Bahn für den Tüchtigen, lassen sich diese Merkmale für den Stand mit steigendem Rechte nur noch im Berufe finden. Wir stimmen damit der Standesdefinition Baumgärtners zu, der den Stand schlechthin nennt „eine Gruppe von Menschen innerhalb eines Volkes, die durch einen gemeinsamen Beruf zusammengehören". Wir schließen uns ferner vollständig Heinrich Pesch in seinem Lehrbuch der Nationalökonomie (II$^{2-3}$ 707) in seiner Unterscheidung einer Teilung der Gesellschaft in doppelter Richtung, der vertikalen und horizontalen, an. „Die vertikale Teilung bezieht sich auf die verschiedenen Berufe.... Die horizontale Teilung bezieht sich auf die Schichtung in eine untere, mittlere und höhere Klasse. Diese Schichtung findet sich in einer Mehrzahl von Berufen, wenn nicht durch sämtliche Berufe hin; sie läßt die zu derselben Schichtung gehörigen Personen als eine gewisse Einheit erscheinen."

---

[1] Dr. August Pieper, Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an? (240 S.) M.-Gladbach 1926, Volksvereinsverlag. *M* 2.50. — Berufsgedanke und Berufsstand im Wirtschaftsleben. 2. Aufl. (134 S.) Ebd. 1926. *M* 2.50

Diesen Begriff des Berufsstandes, der in sich für die Fähigkeit und Tüchtigkeit des einzelnen volle Entfaltung bietet, ohne daß er dadurch aus dem Stande hinausgedrängt würde, finden wir heute noch im Bauernstande, in dessen Interessenvertretung, zumal soweit sie auf christlichen Boden baut, alle Berufsglieder sich finden. Wir finden diesen Berufsstandesgedanken ganz klar und scharf festgehalten vor allem von den katholisch kaufmännischen Vereinen. Gerade ihr Widerstreben gegen das Überwiegen der Klasseninteressen über die Berufsgemeinschaft trotz zahlloser Anfeindungen, ihr Festhalten an dieser Standesauffassung ungeachtet ihrer agitatorischen Schwächen ist äußerst bezeichnend. Gewiß ist es diesem Verein nicht gelungen, alle zu erfassen; aber soweit sein Einfluß reicht, konnte er doch einer Proletarisierung der kaufmännischen Angestellten entgegenarbeiten und vielleicht auch darüber hinaus den Zerfall des Handels in Klassen hemmen. Ähnlich hat in manchen Handwerkerkreisen der Gesellenverein gewirkt, wenn er auch ausdrücklich ablehnt, an sich, seinem Ziele nach, mehr zu sein als ein sozialer Erziehungsverein, und kein Standesverein des Handwerks sein will (vgl. Nattermann S. 133)[1].

Inwiefern können wir nun in diesem Sinne vom Arbeiterstand als Stand sprechen? Daß dem „Arbeiterstand" von heute gerade die Stetigkeit und Beständigkeit fehlt, die den Stand erst zum Stand machen würde, ist wohl allseits zugegeben. Dr. Nattermann hebt dies scharf heraus, wenn er als Wurzelpunkt der Eingliederung des Arbeiterstandes nicht den Arbeitergedanken, sondern den Berufsgedanken verlangt. „Für die Erziehung und lebensvolle Eingliederung des Arbeiters ist er (der Arbeitergedanke) zu allgemein, wird den großen Unterschieden in der Arbeiterschaft nicht gerecht, packt den Arbeiter nicht bei seinem konkreten Wert und gibt keinen Antrieb, zur Selbständigkeit sich zu entwickeln, aufzusteigen innerhalb des Berufes. Erst dann jedoch, wenn der Arbeiter nicht mehr aus seinem Berufe heraus will und wenn er nicht seine Kinder etwas ‚Besseres' werden lassen will und sei es auch nur ein Arbeiter mit Stehkragen, ... erst dann ist das statische Erziehungsprogramm Adolf Kolpings völlig erreicht. Erst dann aber auch ist ein neuer berufsständischer Aufbau des Volkes wieder da" (a. a. O. S. 189).

Kann aber dieser Aufstieg, wie es Nattermann wenigstens nicht ausschließt, im Rahmen dessen, was man heute Arbeiterstand nennt, der Arbeiterklasse erreicht werden? Würde dadurch eben doch nicht der Beruf, sofern er überhaupt mehr sagt als lediglich „Dienst am Nächsten" und darum standbildend wirken kann, sondern das Proletariersein zum Wesen des Arbeiterstandes? „Das Wesen ihrer (der Lohnarbeiterschaft) Proletarität liegt darin, daß die Arbeit dauernd und erblich in das Lohnsystem gebunden ist", so zitiert ein Einsender in der „Westdeutschen Arbeiterzeitung", Professor Briefs. Und er scheint das Dauernde und Erbliche, also das eigentlichst Standbildende eben gerade darin zu sehen, „dauernd und erblich ins Lohnsystem gebunden zu sein". Und wieder bricht es bei ihm wie mit elementarer Gewalt durch: der Arbeiter hat nicht die Möglichkeit, seinen Kindern die Bahnen in einen höheren Stand zu eröffnen. Aus jeder Zeile spricht es, der Arbeiter in

[1] Dr. Johannes Nattermann, Adolf Kolping als Sozialpädagoge und seine Bedeutung für die Gegenwart. (VI u. 211 S.) Leipzig 1925, F. Meiner. Brosch. *M* 5.—, geb. 6.50

dieser engen Umgrenzung ist für den tiefer Empfindenden nicht Stand, er ist Klasse; er wird es bleiben, solange jeder wesentliche Aufstieg selbst innerhalb des Berufes Abschied, wenn nicht Flucht vom Stande bedeutet. Er ist nur Glied der horizontalen Schicht: Lohnarbeiter. „Arbeiterstand" erscheint in diesem Zusammenhang geradezu als ein Widerspruch in sich: der Stand der Unständigen. — Dieser innere Widerspruch wird nur dadurch gemildert, daß wir den „Arbeiterstand" als etwas Unfertiges, als eines der Elemente ansehen, die einmal den „Stand" bilden sollen. Aber eben darum ist er noch im Fluß, ist er nichts Endgültiges.

Auch Pieper erkennt dies an (Berufsgedanke und Berufsstand im Wirtschaftsleben S. 34), wenn er „Unternehmer und Arbeiter sowie Angestellte zunächst gesonderte Teilberufsstände erstreben" läßt. Er will dies nur so lange, bis wieder eine „grundsätzlich organische oder universalistische treue Dienstgemeinschaft der Wirtschaftsführer (Unternehmer) und Wirtschaftsgefolgschaft (Arbeiter und Angestellte)" eintritt. Damit spricht Pieper klar aus, daß auch für ihn der Stand der „Arbeiter und Angestellten" nur Bruchstück, nur Vorstufe und Durchgang ist. Dies muß Pieper um so mehr betonen, als er besondern Nachdruck darauf legt, daß die Glieder des Standes als „Freie, verantwortungtragende Menschen" handeln sollen.

Soll sich der Arbeiter und mit ihm der Angestellte überhaupt in die Stände und durch sie in die Volksgemeinschaft einbauen, so darf das Endziel nicht der Arbeiterstand sein, weil er eben in sich nicht diese statische Ausgeglichenheit tragen kann, von der Nattermann spricht, weil er als Teilberuf, und zwar im wesentlichen geteilt, notwendig, sofern er überhaupt ein organisches Gebilde ist, nach der Lebensfülle des vollkommenen Standes streben muß. Dies war im übrigen früher schon die Auffassung der katholischen Sozialpolitik, wenn sie z. B. die Arbeiter-Kammer ablehnte und stets Arbeits-Kammern (Paritätische Kammern) verlangte. Dasselbe Gefühl kam zum Durchbruch, als z. B. süddeutsche Arbeiterführer die Verleihung des Titels „Arbeitsrat" an Arbeiter ablehnten, weil nur eine gemeinsame Ehrenbezeichnung für alle Träger der Industrie eine wirkliche Ehrung bedeuten könne.

Auch unsere Arbeitervereine haben deshalb den Charakter von Standesvereinen nicht etwa in dem vollen Sinn wie der kaufmännische Verein; sie haben vielmehr die Aufgabe, soweit dies vonseiten der Arbeiterschaft aus möglich ist, die Hebung und Erziehung der ganzen Gruppe, die Annäherung an die übrigen Berufsglieder vorzubereiten und herbeizuführen, um schließlich mit ihnen gemeinsam den vollen Berufsstand der Industrie bilden zu können. Ob an jenem Ziele auch eine Umstellung der Vereine etwa nach der Art der Bauernvereine erfolgen würde, wie es auch Nattermann andeutet, wenn er schreibt, daß Stände sich nur auf einem wirtschaftlichen Fundament aufbauen können (S. 133), möge hier außer acht bleiben.

Man hat nun an der einen oder andern Stelle gegen eine Auffassung, wie sie hier vertreten wird, den Vorwuf erhoben, sie leugne die Existenzberechtigung der Standesvereine. Es ist klar, daß sich dieser Vorwurf zunächst überhaupt nur auf Standesvereine beziehen könnte, die sich auf eine oder die andere der horizontalen Volksschichten grundsätzlich beschränken. Aber, wie schon oben hervorgehoben, stellen wir auch deren zeitbedingte Bedeutung als

Erziehung und Weg zum Vollziel keineswegs in Zweifel. Wir verlangen lediglich, daß man ein Zwischenziel nicht als Endziel aufstelle, daß man der Entwicklung vom Zwischenziel zum Endziel keinen grundsätzlichen Widerstand leiste, im Gegenteil diese weitsichtig fördere. Denn nur so wird es, wenn auch auf langem und mühseligem Wege, allmählich möglich sein, das Proletariat von innen heraus zu überwinden.

So sehr wir auch heute noch und in mancher Hinsicht heute erst recht die Gewerkschaft auch als Kampforganisation, als bittere Notwendigkeit anerkennen und deren Existenznotwendigkeit niemals in Frage gestellt haben, ebenso müssen wir es aber auch als einen schweren Mißgriff für die Entwicklung der Volksgemeinschaft bezeichnen, wenn man dort, wo die einzelnen Stufen und Klassen innerhalb des Industriestandes sich zu nähern beginnen oder sich schon geistig gefunden haben, sie mit Gewalt im Interesse der sog. „reinen" Bewegung auseinandertrennt oder getrennt halten will. Wie will man denn praktisch und auf andere Weise das Verständnis für die Lage des Proletariats besser erzielen, als durch das Aufkommen solcher Lebensgemeinschaften? Wie kann man auf der einen Seite voll Bitterkeit sagen, wir sind verlassen, es bleibt uns nichts anderes übrig als zurück zum Proletariat, und damit tatsächlich, wenn auch nicht gewollt, zum klassenbewußten Proletariat, und auf der andern Seite diejenigen, die sich mit dem Arbeiter an einen Tisch setzen wollen, aus dem Hause verweisen?

Es werden deshalb zunächst schon Hand- und Kopfarbeiter im Arbeiter-Teilstand sich finden. Pieper sieht dies in seinen Schriften offenbar als selbstverständlich an, da er fast stets von Arbeitern und Angestellten gemeinsam spricht. Damit ist aber schon der Ausblick gegeben, daß ein weiterer Aufstieg in die leitenden Stellen gegeben ist. Weil er auf dem Boden nicht einer Interessen-, sondern Lebensgemeinschaft erfolgt, wird er, soweit das Leben echt war, die Gemeinschaft nicht sprengen. Man darf diese Mischung oder besser Tilgung der Klassen innerhalb des Berufsstandes nicht gleichsetzen mit irgend einem mehr äußerlich zusammengebrachten und nicht von innen heraus zusammengewachsenen Sammelverein. Wer sich heute aus der Schicht des Lohnarbeiters zum Angestellten oder auch noch weiter hinaufarbeitet und dennoch seinen bisherigen Schicksalsgenossen auch in der Lebensgemeinschaft treu bleiben will; wer heute aus den sogenannten gehobenen Schichten den Weg zum Proletariat findet, kommt nicht als Ballast und Drohne, sondern als ehrlicher und bereiter Mitarbeiter an der Überwindung des Proletariats durch Sprengung seiner geistigen Isolierung.

Mit Recht will Heinrich Lechtape[1], der unverdrossene Schrittmacher einer Durchdringung der christlichen Arbeitgeberschaft durch berufssittliche Gedanken, an der Möglichkeit des sozialen Friedens von innen heraus und damit, fügen wir hinzu, auch eines wahren Industriestandes nicht verzweifeln. Aus seiner nüchternen klaren und doch nicht hoffnungslosen Erkenntnis der Lage heraus schreibt er: „Das soziale Bewußtsein unserer Zeit lebt mehr im Intellekte als im Herzen. Darum fehlte auch allen Kundgebungen über die ‚Arbeitsgemein-

[1] Heinrich Lechtape, Die deutschen Arbeitgeberverbände: 3. Heft der Münsterer Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Abhandlungen. 8° (65 S.) Leipzig 1926, Verlag von Quelle & Meyer. *M* 1.60

schaft' während der verflossenen Jahre die innere Wärme und die besiegende Kraft. Wird die neuerdings so vielgenannte ‚Werkgemeinschaft' hier neue Perspektiven eröffnen? Die Zeit ist reif für den sozialen Frieden. Aber man wird ‚Werkgemeinschaft' nicht ‚machen' können, sondern muß sie wachsen lassen.

Man sagt heute, daß weite Massen der Arbeiterschaft führerlos und führersehnsüchtig seien. Von jeder ethisch eingestellten Persönlichkeit geht auch heute noch eine Werbekraft aus. Die ethisch eingestellte Unternehmerpersönlichkeit wird der Unternehmertyp der Zukunft sein."

Reift so von beiden Seiten eine innigere, lebensfrohe, geistige Fühlung heran, dann tritt auch die Möglichkeit wieder näher, ehrliche gesetzgeberische Versuche früherer Jahre endlich zum Erfolg zu führen, soweit sie dem Arbeiter innern Anteil am Unternehmen geben, mit andern Worten ihn in den Blutkreislauf eines Industriestandes einschließen wollten.

So mögen dann neue Ordnungen aus alten herauswachsen ohne jeglichen schärferen Bruch mit ihnen. Freilich wird dieser neue Inhalt und das neue Leben, das so allmählich seinen Einzug halten würde, von selbst auch ebenso organisch von innen heraus manch alte Form wandeln und neu gestalten.

III.

Die Überwindung des Proletariats auf dem eben genannten Wege zur Standwerdung, insbesonders wenn wir den Stand in seinem vollen Sinn als Berufsstand erfassen, bedeutet einen weiten, langen und mühsamen Weg. Aber gleichzeitig mit diesem, ja wohl noch stärker, aus der ganzen Zeitentwicklung heraus, bereiten sich andere Wege.

Es ist klar, daß die Standwerdung allein noch nicht Einreihung, Gleichachtung mit den übrigen Ständen bedeutet. Zunächst ist sie lediglich, wie ein Arbeiter klagt, eine Einreihung in die Gesellschaft, aber noch keine Gemeinschaft mit den Volksgenossen; zumal solange wir noch soweit vom Vollziel des Berufsstandes entfernt sind. Aber selbst wenn dieser zu seiner Vollkraft erblüht wäre, bedürfte es noch der höheren Gemeinschaft, um die Stände in gleicher Wertung lebensvoll und liebevoll zu verbinden.

Manchmal hatte man sich dies wohl so vorgestellt, als könnten die einzelnen Stände zunächst in sich stark und vollkommen heraufwachsen und würde sich dann so etwa wie beim Bau einer Halle über den ragenden Pfeilern das Dach der Volksgemeinschaft wölben. Tatsächlich geht aber die lebensvolle Entwicklung einen andern Gang. Sie wartet nicht, bis wir langsam den neuen Stand geformt haben; sie treibt andere stark bindende Kräfte in den Vordergrund. Professor Dessauer hat in einem Vortrag „Die geistigen Ursachen des gesellschaftlichen Zerfalls und der gesellschaftlichen Umbildung der Gegenwart" einen Abschnitt betitelt: „Umformung der Gesellschaft, Klassengemeinschaft versinkt, Inhaltsgemeinschaft steigt empor" (Rhein-Mainische Volkszeitung 1926, Nr. 125). Wenn er auch die alten politischen Stände als die sinkenden Formen im Auge hat, so gilt doch, was er sagt, auch für die Schichtung nach Berufen, soweit sie Gemeinschaften über das engere Berufsleben hinaus bilden wollen: „Umformung des Denkens und Erschließung der Kulturwelt für die große Masse der Menschen mußte die Gesellschaft umge-

stalten. Waren vorher die Kulturgüter einer kleinen Oberschicht vorbehalten, jetzt konnten Millionen von ihnen wenigstens erfahren, Hunderttausende sich einen Schatz aneignen. Gewaltige Bewegung geriet in die Menschheit. Dörfer, Städte, kleine Landstriche waren nicht mehr lebenslängliche Umgrenzung. Man reiste, man begegnete sich, man tauschte aus, man korrespondierte, man las voneinander; Gesichtskreise und Überlegungskreise wuchsen." Er weist darauf hin, daß die verschiedenen Ringe und Schichten im Volke in dem Maße sich nähern, zum Teil verschwinden, wie allen die gleichen geistigen und ästhetischen Güter zugänglich sind. So nahen wir uns der Periode, in der das dritte Element der menschlichen Gesellschaft den Vorrang hat. Diese Elemente sind die Naturfaktoren wie Rasse und Verwandtschaft, die Interessenfaktoren wie Berufe, Vorurteile, Vorrechte, Nachteile, gleiche Gedanken und auch gleicher Zwang. Das dritte Element jeglicher Gesellschaftsbildung sind die Kulturfaktoren, darunter besonders der Wille zum edlen Menschen, zur Freiheit, zur Entfaltung der guten Kräfte, zum überirdischen Reich, zur Religion also, das ist zur Verbundenheit; Wille zur Selbstzucht, Wille zum Dienst. Dessauer sieht als den Beruf unserer Zeit, die Aufgabe für ein kommendes Zeitalter, den Faktoren der dritten Gruppe gegenüber den jetzt vorherrschenden der zweiten Gruppe größere Geltung zu verschaffen.

Was Dessauer hier in geistvoller Weise wiedergibt, spricht aus dem Empfinden weitester Kreise, ganz besonders der geistig Ringenden und Strebenden. Dies gilt gleichmäßig von jung und alt. So konnte die schon öfter genannte „Westdeutsche Arbeiterzeitung" über die Aussprache der sog. Werkjugend, d. h. einer Gruppe junger Arbeiter schreiben: „Was haben wir aus der Aussprache in Duisburg herausgehört? Zunächst einen tiefen religiösen Klang: Gott. Über Gott vor allem müssen wir uns klar sein und mit ihm ins reine zu kommen suchen, dann bringen wir alles in Ordnung: auch unser Verhältnis zur Familie, zum Stand, zur Partei, zum Volk usw. Das war der Grundton der ganzen Aussprache, Gott, Religion! Nicht Egoismus, nicht Materialismus — wahres Christentum in Geist und im Leben, in Idee und in Praxis! Klar sehen wir, wie hinter dieser großen geistigen Idee auch der Stand zurücktritt, wie er nicht der Ausgangspunkt noch das Endziel, sondern nur ein, wenn auch wichtiges Lebensglied bildet." Vom Standpunkt des reifen Mannes schreibt Joos in einem Aufsatz „Geistige Entwicklungen in der Arbeiterschaft" dem Inhalt nach nicht viel anders: „Trotz einem Menschenalter staatlicher Sozialpolitik, beruflicher und sozialer Organisationsbewegung stecken wir noch vollauf in individualistischen Lebensauffassungen, in Standesvorurteilen und Interessengegensätzen. Der katholische Volksteil bietet in sich kein anderes Bild. Außerhalb der Kirchenwände fallen wir wirtschaftlich, sozial, politisch auseinander, als ob es keine tiefere verbindende Einheit zwischen uns gäbe. Das Beispiel, das die ‚Gemeinschaft der Katholiken' im außerkirchlichen Leben darstellt, vermag dem Außenstehenden nicht zu imponieren, geschweige denn ihn zu überwältigen. Den Eigenen wird es zum Ärgernis. Wenn die einzigartige einigende Macht des Religiösen so wenig wirksam im Außerkirchlichen unter uns ist, so müssen wir annehmen, daß die religiöse Intensität selber unter den Katholiken gelitten hat, oder daß jedenfalls der gläubige Mensch von heute nicht sorgsam genug unterscheidet zwi-

schen dem, was der Glaube fordert und zwischen seinen interessenpolitischen, standes- oder parteipolitischen Vorteilen." Was vor allem nottut, ist also nicht so Standesaufbau als das „eine Notwendige". Und dieselbe Einstellung finden wir wieder bei Menschen aus ganz andern Lagern, ja gerade bei solchen, die scheinbar besonders enge mit einem Berufsideal verknüpft sein müßten, wie die sozialistischen Kreise. So schreibt im Juliheft 1926 der Zeitschrift des Reichsausschusses der deutschen Jugendverbände „Das junge Deutschland" in einem Aufsatz „Sozialistische Arbeiterjugend und Jugendhilfe" Rudolf Abraham: „Nur solche allseits entwickelte und gebildete Menschen werden die, die ihnen anvertraut sind, innerlich allseitig erfassen können. Da aber sehe ich nur zwei Kräftezentren, denen die Möglichkeit solchen Wirkens gegeben ist: den religiös-konfessionellen und den sozialistischen Kulturkreis. Das sind die beiden großen geistigen Mächte, die in unserer Zeit um das Innere des Menschen ringen." Es kommt ihm darauf an, den Menschen in seiner Totalität zu einem allseitigen Ziele, das sich nicht in äußern Dingen erschöpft, sondern dem Menschen wesentlich ist, zu führen, und darum haben alle sog. neutralen und äußern Ziele für ihn keine Bedeutung. Es ist allgemein zu beachten, wie gerade der Sozialismus keineswegs eine sog. reine Arbeiterbewegung darstellt, sondern, wo immer er nur kann, Menschen aus den verschiedensten Berufen zusammenführt.

So bilden sich allmählich im Volke neue starke Bindungen und Gemeinschaften. Sie greifen mächtig über die Grenzen der Stände und Berufe hinweg. Ja sie müssen dies, weil sie eben, und das ist gewiß etwas Schmerzliches, großenteils sich gegenseitig gedanklich ausschließen. In diesem Übereinandergreifen gemeinschaftsbildender Kräfte liegt ja das ganze Weh gerade der sog. Einheitsfront des Proletariats verborgen.

Damit kommen wir zur Frage, wie sich die verschiedenen Gemeinschaftkreise nun neben- und miteinander finden können. Aus dem eben geschilderten Drang, den Menschen in seiner Totalität zu erfassen, geht klar hervor, daß letztlich wir nur einer wahren Gemeinschaft angehören können und allen andern nur insoweit sie von dieser umspannt werden. Aber auch von diesen wird keine uns voll erfassen können, es sei denn, daß auch ihr innerstes Lebensgesetz unmittelbar dem großen Gemeinsamen entnommen ist. Für uns kann diese umfassende Gemeinschaft nur die Gemeinschaft in Christus sein und alle andern untergeordneten Gemeinschaftsformen werden an Bedeutung verlieren im gleichen Maße, als die lebendige Anteilnahme an diesem tiefsten und innersten Gemeinschaftsleben wächst. Daß heute wenigstens in Deutschland die Zeit nicht mehr ist, wo ein bewußtes und klar erfaßtes religiöses Gemeinschaftsleben Vorrecht gewisser Schichten ist, wo man dem sog. einfachen Arbeiter die Religion in der Hülle von allerhand zeitlichen Vorteilen bieten muß, zeigen die obigen Zitate. Darum verlangt er auch weniger nach einem Zusammenschluß lediglich mit Berufs- und Standesgenossen, als eben mit Menschen, denen das Christentum ernst ist, und die in ihm nichts anderes sehen als den Bruder in Christus, ihm deshalb demütig dienen, gleichviel ob sie desselben Standes sind oder nicht. Diese Auffassung bestätigen uns aufs neue die nach Drucklegung dieses Aufsatzes uns zugegangenen Berichte über die Akademikertagung in Aachen, ganz besonders der Schluß

des Referates von Joos (vgl. „Germania", Das Neue Ufer 1926, Nr. 33, „Köln. Volkszeitung" 1922, Nr. 596). Wir können dies gerade in Jugendbünden sehen, die sich gern als Bünde werktätiger Jugend bezeichnen oder so genannt werden, die aber alle neben dem Hand- und Kopfarbeiter zum Teil auch Junglehrer und Akademiker in ihren Reihen als etwas ganz Selbstverständliches führen.

Schreitet diese Entwicklung weiter, und vorläufig ist in den Kreisen der Jugend noch nicht daran zu zweifeln, so wird natürlich die Berufsgemeinschaft als solche mit der Zeit nur noch Gemeinschaft in der wirtschaftlichen Betätigung bedeuten, dieselbe eben im Gedanken des Berufes durchdringend und erhebend. Die Gemeinschaften, die den ganzen Menschen erfassen, werden sich immer mehr auf dem Boden des Christentums schlechthin, in seiner konkreten Erscheinungsform der Pfarrgemeinde als Pfarrfamilie finden (vgl. „Der Volksverein" 1926, 4. Heft „Unsere Pfarrei"). So verstehen wir auch die Ausführungen Piepers in seiner Schrift „Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an?", wenn er schreibt: „Alle sozialen Vereine sind nicht Selbstzweck, sondern Notverbände. Dieser bedient man sich nur während der Heilung, nimmt sie aber fort, sobald die erkrankten oder beschädigten Glieder oder Lebenskräfte wiederum erstarkt sind." Der sozialen Vereine „Ehrgeiz muß sein, daß sie durch starke Pflege der Lebensgemeinschaften in kleinen Siedlungen tätiger, neuer Gemeinschaftsmenschen sich bald überflüssig machen. Dann werden die Berufsstände, das erneuerte berufsständisch gegliederte Wirtschaftsvolk, aus Bürgergeist lebende Staatsvolk, im lebendigen Volkstum wurzelnde Kulturvolk, aus Gottesliebe und Bruderliebe lebende Christenvolk die Aufgabe erfüllen, sich selbst fortzupflanzen durch die Überlieferung echten Berufsgeistes und berufsständischen Geistes, echten Bürgersinnes und starker nationaler Bürgerehre, zarten Verständnisses für die Pflege des deutschen Geistes- und Kulturgutes in Volksbildung, Volkssitte, Volksehre, über all das hinaus in gläubigem Lebenssinn und in der allmächtigen Macht der (Gottes- und Bruder-) Liebe, die alles bildet, alles hegt"[1].

Wenn dieser Geist des gegenseitigen Dienstes Herr geworden ist, dann ist das Proletariat überwunden; dann ist der Lohnarbeiter nicht mehr Teilberuf, sondern in den Vollberuf eingegliedert; dann trennen auch die Berufsstände nicht mehr, sondern erfüllen ihre Aufgabe, ihre Funktion im Rahmen des Ganzen, aber auch in Formen, die einer neuen Zeit entsprechen.

Mag dieses Ziel ein Ideal in unendlichen Weiten sein, näher müssen wir ihm kommen, können wir ihm kommen, sind wir ihm gekommen. Wie das große Ziel des Friedens unter den Völkern vielleicht nie ganz zu erreichen ist und doch immer mit ganzer Inbrunst erstrebt und näher gerückt werden muß, so muß auch das nicht minder hohe Ziel der Befriedung des Volkes unermüdlich erstrebt und immer näher der Erfüllung gebracht werden. Dies ist aber auf unserer heutigen Kulturstufe nicht mehr dadurch möglich, daß wir Formen, die an sich Übergangs- und Durchgangsformen sind, durch eine christliche Gewandung zu konservieren streben, sondern nur dadurch, daß wir im klugen, aber steten Mitschreiten mit der Weiterentwicklung menschlicher Gemeinschafts-

[1] Dr. August Pieper, Was geht den Geistlichen seine Volksgemeinschaft an? 131/132.

formen dem Proletariat den Weg aus seiner geistigen Enge erschließen durch seine Überwindung von innen heraus. Um dies zu ermöglichen, müssen alle die, denen es ernst hiermit ist, den alten Ruf Friedrich Ozanams, des Gründers der Vinzenzvereine, wieder aufnehmen: Passons aux barbares[1]. Dieses Wort Ozanams, das wir 1914 als eine Tatsache melden konnten beim Anblick der Geschlossenheit des deutschen Volkes, muß uns auch heute eine ernste Mahnung sein. Nicht darin hatte man 1914 die Einheit des Volkes gesehen, daß sich etwa eigene Bauern- und Arbeiter- und Gelehrtenbataillone gebildet hatten, sondern darin, daß alle Unterschiede gefallen waren und alle sich eins fühlten als Deutsche und jeder wußte, daß sein Teilberuf gleichwertig sei, gleichviel an welcher Stelle. Damals war den weitesten Schichten, auch derer, die sich heute wieder als Proletarier fühlen, für kurze Zeit wenigstens dies bittere Proletarierbewußtsein genommen. Was jene Zeiten unter dem Druck mächtigster Ereignisse für einen kurzen Augenblick schufen, das erneut, nunmehr jedoch auf dem Boden noch tieferer Bindung in langsamer zäher Arbeit zu schaffen, muß unsere unerbittliche Aufgabe sein. *Wir* können diese Schicksalsgemeinschaft nicht anders schaffen, denn als eine Gemeinschaft der Heiligen, d. h. eine Gemeinschaft in Christus auf dem Boden der Kirche. Man wollte diesem Standpunkt schon die Berechtigung der Volksgemeinschaft absprechen, weil er ja nicht alle Volksgenossen umfassen könnte. Mit Unrecht. Denn *wir* erfassen von hier aus *alle* und rufen selbst, wie die Erfahrung zeigt, in jenen Kreisen, die auf andern Boden bauen, doch wieder eine geistige Gemeinschaft hervor, die sich dem Bann dieser unserer Ideen und tief innerlichen Kräfte nicht entziehen kann.

Auch eine deutsche Schicksalsgemeinschaft kann nicht anders werden als aus der Gemeinschaftsarbeit religiös, ethisch verankerter Volksgruppen. Nur sie bieten Aussicht, neben wesentlich Trennendem wesentlich Gemeinsames klar zu sehen, das Gemeinsame zu erstreben, ohne das Trennende hintanzusetzen und in allem sich vom Geiste gegenseitiger Achtung und im Letzten und Tiefsten trotz allem gegenseitiger Liebe leiten zu lassen. Dieser Weg muß uns führen trotz mancher Enttäuschung und bitterem Rückschlag. Auch hier muß das Apostelwort siegen, das Mark Sangnier über das Heiligste, die Kapelle, seines Volkshauses, setzte: „Nos autem credidimus caritati — Wir haben an die Liebe geglaubt."

Constantin Noppel S. J.

---

[1] Vgl. *diese* Zeitschrift 88 (1914/15) 28: Der große Krieg die Reifeprüfung des Arbeiterstandes.

Rheinlandsdramen

Fritz von Unruh[1] setzt hinter seinen dramatischen Beitrag zur Jahrtausendfeier der Rheinlande die Bemerkung: „Geschrieben in der Karwoche zwischen Palmsonntag und Ostern 1925." Eine Stimmung wie Karfreitagstrauer und Osterhoffnung schwingt durch die ganze Dichtung, die nicht in die tausendjährige Vergangenheit zurückführt, sondern die letzten Stunden einer Nacht des Jubiläumsjahres selbst erfüllt. Der von seherischem Geist erfüllte Kriegsblinde spricht den Grund dieser Stoffwahl in den Worten aus:

Was am Rhein die Könige erreichten,
die unser Spiel beschwören wollt' zum Schaun,
verfiel mit ihrem Leib und welkt in Aachen.
Was sie ersehnten nur, lebt noch in uns und wirkt
dort in der Spur der Singenden, Erwachten.
Da baut es seine neuen Reiche auf!
Uralte Sehnsucht einigt alle Stämme,
des Haders Fluchdämonen stürzen hin,
und unsre Ferse schreitet drüber fort.
Reißt die Barbarossabärte ab!
Die Mäntel vom Kyffhäuser, das Kostüm!
Denn zweimal steigt kein Volk
hinab in den gleichen Strom
des Geschehens. —

Männer und Burschen haben sich bei Laternenschein auf einer Wiese am Rhein getroffen, um ein Festspiel zur Jahrtausendfeier vorzubereiten. Darüber geraten sie in Streit. Der Demokrat Otto weist entrüstet die Zumutung zurück, eine Krone aufzusetzen und König Heinrich darzustellen. „Eine Krone? Bist du verrückt?" fragt er. „Ich setze mir doch keine Krone auf. Ich bin Demokrat und mache solche Romantik nicht mit." Ihm kommt noch fanatischer der Sozialdemokrat Ludwig zu Hilfe: „Bleibt uns vom Leibe mit dem Dynastenpack!... Der Eiter war's, der Krebs. Es hat unser Volk zu Lakaien gemacht.... Ich bin Sozialist! Und ehe ich dulde, daß hier einer vom Dynastenpack dargestellt wird, eher will ich jeden vom Purpur gemordeten Bruder hervorholen aus dem Jahrtausend." Die Rolle des überhitzten Nationalismus ist in der Hand oder vielmehr im Mund des Primaners Konrad. Instinktlosigkeit für geistige und politische Entwicklung und Anbetung der Gewalt sind seine Kennzeichen. „Wäre es nicht besser", meint er, „statt hier Theater zu machen, wir würfen irgend eine Negerpatrouille ins Wasser? Wäre das nicht eine solidere Feier für das Tausendjährige Reich!" Ihm widerspricht Karl, der Kriegsblinde, der die streitenden Parteien, Volk mit Volk, der Gegenwart und Vergangenheit versöhnen will: „Ehe ich erblindete, war ich zu Köln ein Meister in der Goldschmiedekunst, aber da gab es keinen Gesellen, der so frech schwatzte wie du. Hättest du je wie ich um ein Heiligtum den Schrein gebaut, Filigran,

---

[1] Heinrich aus Andernach. Von Fritz v. Unruh. 8° (85 S.) Frankf. Societätsdruckerei 1925.

Email und Amethyst angebracht nach dem Plan, wie die Väter ihn begonnen, du würdest begreifen, daß man dem Geist ebenso seine Form bauen muß....“ — „Ich bin kein Künstler“, fällt ihm Konrad ins Wort, „und will keiner sein. Außerdem halte ich nichts vom Geist. Ich bin ein Mann der Tat!“ Ist er ein Mann der Tat, so ist der Schauspieler Schmid der Mann des Scheins und Spiels. „Was geht mich eure politische Kiste an? Aber wenn ihr mir das Podium fortzieht — einzigartige Gelegenheit, bei der mir die Welt applaudieren sollte....“ Kein Wunder, daß die Vorbereitung des Festspiels in eine Zänkerei ausläuft:

Konrad: Ich kam zu euch um der Freiheit willen am Rhein. Aber schließlich — ich bin ein Bayer, und der Rhein fließt nicht durch Tegernsee.

Otto: Lümmel! Meinst du, ein Hesse wäre erst gestern geboren?

Ludwig: Konrad wollte wohl ein Schützenfest? Es braust ein Ruf... ha! ha!

Konrad: Rotes Vieh!

Ludwig: Bettnässer! Lohengrin!

Konrad: Königsmörder!

Ludwig: Menschenmörder! Die rote Fahne hiß ich nun auf dem Kölner Dom!...

Schmid (singt pathetisch): Ich weiß nicht, was soll es bedeuten...

Konrad: Ich schlage euch die Loreley um die Ohren. Abschütteln wie Wanzen aus unserem deutschen Panzerhemd — euch alle!

Ludwig: Du Museumsstück! Kratze dich, wenn du Wanzen hast! Außer dir trägt hier niemand ein Panzerhemd. —

In diese Komödie der Kleinlichkeit tritt nun, von den weitschauenden, poesieverklärten Worten des Kriegsblinden leise vorbereitet, die eigentliche Handlung sinnenfällig einfach und doch tragisch groß. Heinrich aus Andernach erscheint, von einem Peitschenhieb über das Gesicht furchtbar gezeichnet. Ein französischer Soldat hat ihm, weil er angeblich auf verbotenem Wege ging, die Reitgerte durch das Antlitz gezogen. Vor der Rache Heinrichs und der jungen Burschen, die zu der Vorbereitung des Festspiels gehen, wird der französische Soldat durch die Mädchen und Heinrichs Frau Mathildis geschützt. Das Grundmotiv klingt gleich in lapidarer Einfachheit an:

Heinrich: Gebt mir den Schurken heraus!

Mathilde: Gott ist Richter!

Heinrich: Mathildis! —

Um so aufwühlender ist Heinrichs Schrei nach Rache, als er der Friedliebendsten einer war. „Er wird den Spatzen in seinem Weinberg einen Traktat über den ewigen Frieden verabfolgen“, spottet gleich zu Anfang Konrad über den Säumenden. Und von sich selbst bezeugt Heinrich:

Ich, der erst gestern einem Bauern
die Faust aufbog
und ihm an meinem Tisch
das heimliche Mordlied verbot —
Ich, der die Rache
zu keiner Stunde
an meiner Schwelle geduldet —

Ich, der dem Rebstock wie ein Priester diente,
der Wandlung eingedenk
von Blut in Wein —
Ich, der beim Keltern jedem Tropfen ein Gebet mitgab
aus jener Liebe,
die mich mit Mathildis
friedfertig leben ließ
in stiller Häuslichkeit —
Ich,
Heinrich aus Andernach —
Ich bin gepeitscht.

Nun beginnt ein seelisches Ringen um Heinrichs Seele. Die heiße Rachluft und auf ihrer Seite die jungen Männer, auf der andern Mathildis, die Mädchen und vor allem der kriegsblinde Karl. Wie einen Schutzgeist beschwören die Mädchen und Mathildis beim ersten Auftreten den Invaliden.

Karl!
Der du deiner Augen Höhlen
furchtbar zeigst als Mal
herzgequälter Jahre —
dein erblindet Angesicht
beschwören wir.

Karl: Wer weint mir die Hände naß?

Mädchen: Heinrichs Gattin.

Mathildis: Hilf! Erhalte meinem Kind den Vater!

Motiv um Motiv wird dramatisch entwickelt. Der zu Gewalt griff, verdient mehr Mitleid als Zorn.

Der Schlag,
den ein Mensch dem andern gibt,
haut
auf ihn selber zurück.

Ja, Karl deutet geheimnisvoll an, Heinrich habe Grund, den Peitschenhieb als Sühne eigener Schuld hinzunehmen.

Was du leidest,
hat seine Wurzel in dir,
wie tief sie auch im Vergessenen verborgen.

Mathildis sucht seinen Blick zu dem gegeißelten Gottmenschen zu heben. In seiner Verbitterung hatte Heinrich gefragt:

Darf ein Weib den Mann noch lieben,
dessen Wangen rot sind wie beim Sklaven,
rot gestempelt wie das Vieh?

Ihn küssend entgegnet Mathildis:

Einer war, der wundenröter
in der Geißlung stand,
Heinrich!
Aber weil er nur noch tiefer liebte,
werden seine Marterzeichen
durch die Welt getragen und geküßt.

Aber von neuem fachen die Männer und Burschen seinen Grimm an; sie preisen die Rache, die Blutsempörung als Mutter der Freiheit. Da sieht Heinrich sein Leid und seine Schande als Teil des Unrechts, die das ganze Volk erfuhr.

Jetzt erst hinter meiner Schande Gittern
fühl' ich meine Not!
Seh' den Zug der Landverwiesenen,
seh' den Säugling,
den man aus dem Bettchen riß
und dem Hunger vorwarf,
seh' den ganzen Leib des Jammers
unterm Bajonett!
Seh' die Peitschen!
immer nur die Peitschen seh' ich
auf dem Rücken meines Volkes!
Peitschen! Peitschen! Peitschen!

Vergebens bricht Mathildis in die Worte religiöser Inbrunst aus:

Ach, der Eine,
der mir Augen gab, dich zu sehen,
der mir Herz gab, dich zu fühlen,
Heinrich, der uns unser Kind gegeben,
dieser Eine,
der das Leben
liebt in jedem Wurm,
füllt mich so,
daß ich Rache, die du forderst,
nicht mehr fühlen kann! —

Wenn der erste Stein den Franzosen trifft, soll das Fanal des Aufruhrs aufbrennen. Da bringen Burschen, von Karl gesendet, Reinhard, Heinrichs kleinen schlummernden Sohn.

Was Heinrich zeugte,
das befrage er,
denn dem Menschen in seinem Zweifel
weiß niemand Rat,
als sein eigen Geschöpf.

Der Gedanke an die Zukunft seines Kindes, die er in der Hand hat, dringt auf ihn ein. Die Männer fassen diese Sorge in warnende, mahnende Worte:

Wer ein Kind hat,
ist nicht mehr sein eigen,
und die Zukunft bewacht ihn.
Wie du es lenkst,
ob zum Heil oder Fluch,
die Saat wird ihm reifen,
wenn du längst unter der Erde!

Das schlaftrunkene, träumende Reden des Kindes lockt mit süßer Gewalt das Herz des Vaters zu Verzeihen und Frieden.

Mathildis hebt betend die Hände.

Ihn schau' ich an,
da mir dein Antlitz keine Hoffnung läßt.
Ihn, den mächtigen Herrn der Macht,
der von des Zweifels kalter Hand
unberührt —
im Verzeihen schuf den Frieden,
in dem Frieden schuf das Reich,
dem alleine ich mein Kind geboren,
meinen süßen, seelenwachen Sohn.

Mit der Peitsche im Arm, als wäre sie ein Spielzeug, gleitet das Kind in tiefen Schlaf. Den schwankenden Heinrich aber reißt wieder zum Beschluß der Rache die eigene Mutter, die wie ein „schwarzer Schleiersturm" auf die Bühne braust. Schon fliegen die ersten Steine, schon lodert das Aufruhrsignal empor — da naht, von Karl gesendet, ein Zug von Krüppeln mit dem gasfahlen, süßlichen Verwesungsduft verbreitenden Leichnam des unbekannten Soldaten auf den Schultern.

Heinrichs Mutter fragt, von Grauen und Entrüstung geschüttelt, Karl:

Warum bringst du uns
das Verborgene an?

Karl enthüllt seine Absicht, Rache und Krieg aller verlogenen Romantik zu entkleiden.

Weil es heraus muß
aus euren Kränzen!
Weil es eure edele Maske
nicht mehr erträgt
über dem unendlichen Ernst
seines Sterbens.
Weil die Lüge
jede Ecke
eures Lebens so versponnen hat
mit Vergessen,
daß die Wahrheit,
angespien und verfolgt,
machtlos
vor unheiligen Taten
euerer Feigheit kauert,
darum zeigt es seine nackten Kiefer!

Vor der Erinnerung an die Schrecken des Kriegs beginnt Heinrichs Racheluft sich abzukühlen.

Erhebst du dich,
Krieg?
Dein hautloser Rumpf
schreit.
Jedes Stäubchen
wird glasig,
wie das Weiß
zwischen den Wimpern

der Erschossenen.
Ich bedeckte dich doch
mit drei Schaufeln Erde!
Warum sehe ich dich wieder?
Sehe
die zerschossenen Kirchen, die Dörfer,
des Frühlings verwüsteten Leib,
das Leichentuch in jedem Haus
mit Blut getränkt,
mit Mord und Fleck.

Karl aber gibt mit einer anklagenden Erinnerung den letzten Stoß.

Ich sah es immer.
Euch deckte des Augenblicks Blick
das Erinnern zu.
Mir aber, dem Blinden, nahte es nie,
das Vergessen.
Ich sehe —
wehe —
immer sehe ich,
Heinrich, dich,
in Namur!

Heinrich (aufschreiend): Mit der Peitsche?

Karl: Ja, mit der Peitsche in der Gasse.
Den Gepeitschten sehe ich
Als den Peitscher.

Da bricht Heinrich zusammen: „Mich steinigt! Mich!“ Karl aber spricht die Schuldverflochtenheit der ganzen Menschheit und den Beginn der Entsühnung und Befriedung in den Worten aus:

Keiner weiß,
wo die Schuld begann.
Doch der erste,
der des Fluchs
unendliche Verstrickung
stolz zerreißt
und allein,
nur sich zum Fluch bekennend,
wagt zu sagen:
Ich —
der hat die Schuld der Welt gelöst,
und das Löwentor des Friedens aufgetan!

Nun eilt die Handlung dem Ende zu. Ehe Heinrich den französischen Soldaten freigeben kann, hatte diesen schon Heinrichs Mutter heimlich entrinnen lassen. In feierlichem Zuge wird der unbekannte Soldat zum Rhein getragen und darein versenkt,

daß sich vor seinem Haupt
entsetze das wilde Geschwisterpaar:
die Rache,

der Haß,
wenn sie hinüber,
herüber
wieder anheben wollen
ihr modriges Zwiegespräch.

Die Zurückbleibenden aber bauen aus den Steinen, die zur Steinigung bestimmt gewesen, als Sinnbild des neuen Reiches einen Wall um den schlummernden Knaben.

Karl: Tausend Jahre haben sie gewartet,
Glocken, Kunst und Weihaltäre,
goldgeschnitzte Andachtszeugen
unsres Heiligen Deutschen Reichs —
Aber jetzt fügt es sich
so neu
und so mächtig
zu dem riesenhaften Dom
der Menschheit.

Da erwacht der Knabe: die Peitsche in seinem Arm hat sich zum Weinstock mit hängenden Trauben verwandelt. Karl aber läßt das Friedenslied, das vom Grab des Unbekannten im Rhein heraufsingt, ins Unendliche verhallen.

Horcht, jede Welle nimmt das Lied, es strömt,
es fließt — Wer hält es auf — zum Ozean,
wo aller Durst gestillt wird — ach — zu Gott! — —

Unruhs Heinrich aus Andernach ist eine der letzten und reifsten Früchte des dramatischen Expressionismus. Ihm kommt es nicht auf lebensvolle Wahrscheinlichkeit der Gestalten und ihres Handelns und Kämpfens an. Er sucht vor allem das Geistige, die Idee; das Sinnenfällige wird von der geistigen Flamme durchleuchtet und verzehrt. Zu dieser innern Form stimmt die äußere, die bunten Farbenglanz, suggestive Gemütswärme verschmäht, die gleich weit entfernt ist von der Wirklichkeit abgelauschter Gesprächsführung und rhythmisch gleichmäßiger, schmeichelnd wohlklingender Sprache. In ganz freiem, unberechenbarem und doch unwiderstehlichem Rhythmus schwingt die Sprache, die sich oft in Sprechchören zu antiker Wirkung steigert.

Aber diese Wirkung ist nicht rein ästhetisch gedacht. Unruh will nicht eine, wenn auch noch so geistbeladene Geschichte dramatisieren, sondern von der Bühne herunter Geschichte, Weltgeschichte machen; er will nicht Leben ästhetisch spiegeln, sondern Leben schaffen. Der Grundsatz, der die schöne Kunst aufs bloß ästhetische Spiel beschränkt und ihr jede weitergehende Wirkabsicht verwehrt, ist ja — wenigstens für einige Zeit — aus der Ästhetik verschwunden. Im Prunk des Versailler Schlosses hat Unruh strenges Gericht über die dem Leben ferne Kunst gehalten. Zu seinem französischen Dichterfreund spricht er da: „Jacques, woher nehmen wir unsere Kraft, wessen Sehnsucht gestalten wir, wessen Gefühle verdichten wir? Ist es nicht der gemeinsame Besitz aller Menschen, den wir ausgebeutet haben für uns, wie jene Herrscher des Absolutismus die Muskelkraft ihrer Untertanen? Was geben wir dem Volk dafür zurück, daß wir in den hohen weiten Gemächern des Geistes und der Seele täglich ein- und ausgehen dürfen, daß wir an der Tafel des Genius

sitzen dürfen? Sind nicht auch wir absolute Herrscher, mit unsern Festen des Talents, mit unsern Balletten der Laune, mit den springenden Wassern unserer Einfälle! Solange Kunst l'art pour l'art bleibt, ist sie mehr als diese durch goldene Gitter von der Welt abgeschlossenen Gärten der Eigenliebe? Die Revolution des Brotes — erschreckend ahne ich es — war nur ein kleines Vorspiel jenes großen Erwachens im Geiste, das über die tausend Künstler, Schriftsteller, Denker und Dichter zum Gericht daherfahren wird in die aus dem gemeinsamen Gottesbesitz des Geistes und Gefühls verantwortungslos gelebten Lustpavillons, Schlösser und Landsitze." [1] Drum legt Unruh die goldenen Gitter ästhetischer Abgeschlossenheit nieder und wird zum aktivistischen Prediger der innernationalen und internationalen Versöhnung und Befriedung.

* * *

„Den deutschen Rheinlanden, der Stadt Trier, von der die heilige Macht des Reiches aufgestiegen und an den Rhein gekommen ist, zu den Gedenktagen des Jahres 1925 zugeeignet." So lautet die Widmung, die Leo Weismantel[2] der Szenen- und Bilderfolge seines „Spiels vom Vaterland" vorausschickt. Die Uraufführung fand am 18. Juli 1925 in den Trierer Kaiserthermen statt, bei der Weismantels geheimnisvolle Prophetenart und seine Meisterschaft im Gestalten von bühnengemäßen Mysterienbildern ihre Macht über weite Kreise bewährte. Die mir vorliegende Ausgabe bringt die Fassung der Uraufführung; die Bühnenausgabe ist in Vorbereitung.

Wie bei Weismantel nicht anders zu erwarten, sucht er durch die geschichtliche und ästhetische Erscheinung des „tausendjährigen Reiches" zum innersten Wesenskern und zur sittlichen Forderung vorzudringen. Der „Vorsprecher" läßt das Haus des Reiches, das dem ganzen Volk über allen Ufern, über allen Bergen, allen Tälern gebaut ist, als Werk ewiger Schickung ahnen, die jeder Zerstörung trotzt. Drum

steigt aus der Erd'
aufs neu das Haus des Reichs,
so oft der Fraß der Zeit
auch seine Form verschlingt.

Ja, bis zur Sternenhöhe der Metaphysik steigt der Denkerdichter empor:

Die Augen, die das Wesenhafte schauen,
entbehren nie der Schau.
Die Hände,
die das Nie-Veränderliche greifen,
sind keine Stunde arm
und jeden Augenblick
mit Kostbarkeiten angefüllt.
Und stürzt
durch allen Raum und alle Zeit
die Welt der Schatten,
die Wesenheiten der Bestimmung stehn und wanken nicht.

---

[1] Flügel der Nike. Buch einer Reise (Frankfurt 1925) 84.

[2] Der Kurfürst. Ein Spiel vom Vaterland. 8° (181 S.) Berlin 1925, Verlag des Bühnenvolksbundes. Geb. *M* 5.70

Der Vorspruch klingt aus in die Mahnung, am Bau des neuen Reiches mitzuarbeiten:

Auch diese Stund'
verweht vor euch im Wind,
so ihr den Baum nicht gießt,
am Haus nicht zimmert
und die Hand nicht leget
an den Pflug.
Steig auf aus Eis und aus geborstnen Felsen,
Frühling der mütterlichen Berge,
steig auf aus einem ungeheuren Brand der Länder,
du neues Vaterland,
daß ich dich,
du bräutliche Fraue,
zu dem Freier
deiner Ehre führ'!

„Über Zeit und Ort des Spieles" belehrt Weismantel den Leser in altertümelnder Sprache, in die er auch alle Spielweisungen kleidet. „Es ist zur Zeit des Herre Papstes Johann XXII. zu Avignon und des Herre Königs Ludwig von Bayern, da der Herre Papst und der Herre König in Streit über die Quellen geistlicher und weltlicher Macht gelegen sind und alle Lande im Feuer dieses Kampfes brennen. Da hat der Herre Balduin von Trier ein pfingstlich Schwert gesucht, das der Welt den Frieden erkämpf in jenen Jahren und daß wir des pfingstlichen Schwertes nicht vergäßen in keinem unserer Kämpfe." Weismantels Spiel vom Vaterland führt uns also in die ersten Jahrzehnte des 14. Jahrhunderts, da Deutschland durch zwiespältige Kaiserwahl und den Streit Ludwigs IV., des Bayern, mit dem Papste zerrissen war. Die Zerklüftung des gegenwärtigen Reiches soll sich spiegeln im Kampf jener Vergangenheit. Zum Rheinlandsdrama wird das Stück dadurch, daß Trier und sein Kurfürst Balduin und schließlich der Königsstuhl von Rense in die Mitte gerückt wird. Hauptfigur ist der Luxemburger Balduin, der große Gegenspieler Johannes' XXII. Er wird zum Friedenstifter für sein Volk, nachdem er den Unfrieden in der eigenen Brust überwunden und der Frau Lauretta von der Starkenburg in „gebenedeiter Stunde" Urfehde geschworen hat. Sein Werk ist es, daß die Kurfürsten zu Rense es als Recht erklären, Stimmenmehrheit genüge zur Wahl des römischen Königs, Einstimmigkeit sei nicht erfordert (Kurverein zu Rense 1338). Nach diesem Rechte wird Ludwigs des Bayern Wahl erneut und bestätigt.

Herzog Leopold von Österreich beugt sich nach hartem Kampfe diesem Beschluß. Er reißt sich die Speerspitze, die jahrelang eiternd in seiner Brust saß, aus dem Fleisch, und damit auch den Haß, der an seinem Herzen fraß. Mit dem Blut verströmt sein Leben. Der Spielmann, der das Schiff in Brand steckt, auf dem die Leiche des entsühnten Hassers ruht, spricht in seherhafter Begeisterung:

Es stürzt das Fleisch der Zeit,
ein neues wird geboren,
zerbricht der Krug, dem ewigen Wein,

den dann die Zeit verschüttet,
wird jede Stund'
in euch
ein neu Gefäß erkoren.
Steig auf aus Eis und aus geborstnen Felsen,
Frühling der mütterlichen Berge,
steig auf aus einem ungeheuren Brand der Länder,
du neues Vaterland,
daß ich dich
du bräutlich Fraue,
zu dem Freier
deiner Ehre führ'!

Und dieselben Worte erklingen nochmals zum Schluß des Spiels aus dem Munde des Vorsprechers. Beilegung des Bruderzwistes, Verzicht auf Haß und Rache, innere Befriedung wird also als notwendigste Vorbedingung hingestellt, daß das neue Vaterland, das aus einer zeitbedingten Gestalt in eine andere sich gewandelt hat, ein Land der Ehre und des Glückes werde. Weismantel will so die Mahnung selbst erfüllen, die er den Spielmann dem Puppenspieler geben läßt:

„Mach deine Puppen du zu Heerscharen, die ganze Ritterhaufen in den Sand werfen. Nicht ist die Stunde angetan, über einer dürren Rose zu träumen und des Jahres der ersten Liebe zu gedenken, aus dem ein alt Zeichen in ein seiden Tüchlein eingewickelt auf uns gekommen ist. Pflüg und wirf Saat in den Acker der Welt — und statt Geschichten zu vermelden, bilde du Geschichte!"

Nun scheint mir freilich zweifelhaft, ob diesem Spiel vom Vaterland die Kraft eignet, Geschichte zu bilden. Schon der geschichtliche Stoff ist wenig geeignet, auf weitere Kreise zu wirken. Was ist uns Ludwig der Bayer, Johann XXII. und Balduin von Trier? Und doch setzen die dramatischen Bilder der Dichtung die Bekanntschaft mit Personen und Zeitproblemen des 14. Jahrhunderts voraus. Diese Dinge werden ja nicht blutvoll gestaltet, daß man sie wie etwas in sich Lebendiges und Verständliches schaut, sondern sie werden zu Sinnbildern vergeistigt, die über sich hinaus tiefsinnige Lebens- und Staatsweisheit ahnen lassen sollen. Mehr als ein dämmriges Ahnen ist mir trotz mehrmaligen Lesens nicht aufgegangen. Trotzdem gibt es wohl Menschen, denen der Eindruck unergründlicher Tiefen und Geheimnisse ein ästhetischer Genuß ist. Nur wird man dieser geheimnistuerischen Symbolik rascher müde als irgend einer andern künstlerischen Mode. Das Schwärmen für Vergeistigung und die Natur überhöhende Stilisierung schlägt dann in einen Heißhunger nach erdnaher Wirklichkeit und blutvoller Lebendigkeit um.

* * *

Symptomatisch für diesen Heißhunger nach Leben und Natur ist der ungewöhnliche Erfolg, den Carl Zuckmayer mit seinem Lustspiel „Der fröhliche Weinberg" hatte. Dem Stück wurde von Paul Fechter der Kleist-Preis für 1925 zuerkannt, in unzähligen Aufführungen ist es in fast allen größeren Städten über die Bühne gegangen.

Aus dem begründenden Gutachten Fechters teilt „Die Literatur“ den bezeichnendsten Abschnitt mit[1]. „Ich habe das bisherige Schaffen dieses Autors scharf ablehnen müssen, weil es für mein Gefühl vollkommen im Blassen, Blutlosen, durchaus Literarischen verblieb. Ich fühle mich verpflichtet, gerade dieses Stück und diesen Autor herauszuheben, weil Zuckmayer in dieser Komödie der Durchbruch ins Wirkliche, und zwar ins lebendig, nicht artistisch Wirkliche gelungen ist, der mir heute für das Theater eine der entscheidenden Forderungen zu sein scheint.... In dem Ganzen steckt so viel saftige, lebendige und fröhliche Wirklichkeit, daß ich die Komödie, gerade weil ihr im Werk des Verfassers soviel unmögliche Literatur vorausging, doppelt als Verheißung empfinde. Jemand, der imstande war, sich so weit aus bisherigen Bindungen der eigenen Person und Arbeit zu befreien, daß er nach ‚Pankraz‘ und ‚Kreuzweg‘ dieses Stück schreiben konnte, wird am Ende Vitalität genug besitzen, die Reste falscher Literatur, die ihm noch anhaften, ebenfalls über Bord zu werfen und mit weiteren und kräftigeren Bekenntnissen zu den Traurigkeiten und Lächerlichkeiten unseres Daseins andern mit gutem Beispiel voranzugehen. In diesem Drama steht ein Stück heller Wirklichkeit, stehen kräftige, lebendige Menschen, die zugleich Rollen für Schauspieler sind; man erlebt mit kräftigem Behagen ein Stück der deutschen Welt und freut sich, daß dies gerade die rheinische Welt ist, die hier einmal unromantisch und unliterarisch aus ihrer Wirklichkeit gestaltet ist.“

Bedeutend eingeschränkt wurde diese Anerkennung in einer Besprechung Ernst Heilborns[2]. Auch er hebt die bemerkenswerte dramatische Technik hervor, individuelles Leben und überschäumende Kraft, fröhliche Animalität und Verwachsenheit der Menschen mit ihrem sonnigen Fleck Erde. Aber er, dem man gewiß nicht moralisierende Enge vorwerfen kann, fällt auch das strenge Urteil, das Stück sei geistig arm, wisse nur von dem Haschen der Geschlechter nacheinander. Bekanntlich hat das Stück an vielen Orten einen Sturm moralischer Entrüstung hervorgerufen. Wenn auch diese Entrüstung ihren Grund oft im Ärger über die Spottfigur eines Couleurstudenten hatte, so bleibt doch richtig, daß die Komödie eine beleidigende Verzerrung rheinischer Lebensfreude ist und eine Gefahr für den sittlichen Lebensernst ungefestigter Zuschauer und Leser bedeutet.

Mag man sich auch der Wendung zu Lebensnähe und Lebensfülle freuen, diese Freude wird durch den Zug zum Gemeinen und sittlich Zerstörenden vergällt.

Sigmund Stang S. J.

---

[1] Januar 1926, S. 248. [2] „Die Literatur“, Februar 1926, S. 289.

Zeitgemäße Literaturfragen

Immer wieder erleben es revolutionäre Zeitalter, daß sie die Kräfte des umwälzenden Augenblickes überschätzen. Früher oder später ist ihnen noch immer die Erkenntnis aufgegangen, daß die Natur keine Sprünge macht, und daß alles, was scheinbar plötzlich entstanden ist, seine Wurzeln tatsächlich in eine lange Entwicklung zurücksenkt. Auf dem Gebiete der Literatur hat man den Expressionismus als eine Revolution bezeichnet, und siehe, es muß Albert Soergel in seinem Buche „Dichter und Dichtung der Zeit", das vorwiegend diesen Expressionismus behandelt, gestehen, daß es auch hier Vorläufer gegeben habe und sinngemäßes Werden. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, gibt es nichts Rückständigeres als den typischen Revolutionär. Er sieht in dem Neuen das Ganze, obwohl dieses Neue doch oft nur ein kleiner Teil des Ganzen ist. Im Banne seiner Errungenschaften verachtet er das Alte über Gebühr und verliert das Verständnis für die Zusammenhänge. Wie selbstverständlich bildet sich bei manchen eine Geisteshaltung heraus, daß sie nun glauben, vor die Aufgabe gestellt zu sein, eine ganz neue Ordnung der Dinge hervorzubringen. Man wirft Fragen auf, die tatsächlich längst gelöst sind, und man quält sich an Problemstellungen, die schon eine bedeutende Klärung erfahren haben. Wenn dann endlich der Wirrwarr nicht mehr zu entwirren ist und wenn die Not selber dazu zwingt, sich nach Hilfe umzusehen, dann kommt langsam die Stunde, in der man wieder von der Weisheit der Alten sprechen darf. Weisheit der Alten? Ach, es braucht sich nicht um entschwundene Zeiten zu handeln, im Gegenteil, gerade das Letztvergangene ist dem Revolutionär das Verhaßteste, und gerade die Kräfte, die bei stürmischen oder sonnigen Tagen ruhig am Werk der Kultur weiterarbeiten, kennt er nicht. Und so ist der Fortschrittsmann über den eigentlichen Fortschritt denkbar schlecht unterrichtet.

Etwas von dieser Art muß man immer wieder im katholischen Lager bei der Behandlung von Literaturfragen feststellen. So hört man nicht selten auch heute noch in gebildeten Kreisen, es sei das Borromäusinstitut mit den zahlreichen ihm angeschlossenen Vereinen höchstens eine pädagogische Angelegenheit, aber keine literarische. Ein Blick in den neuesten Katalog müßte sie indes davon überzeugen, daß dort gerade in jüngster Zeit eine Riesenarbeit geleistet worden ist, die ganz gewiß die volkspädagogische Absicht nicht verleugnet, aber doch ihrem innern Wesen nach als durchaus literarisch anzusprechen ist. In ähnlicher Weise heißt es in der „Germania" vom 24. Juli 1926, daß im Gegensatz zu „Orplid", wo die Dichtung als Kunst gepflegt werde, alle andern katholischen Literaturzeitschriften wenigstens in der Würdigung nichtkatholischer Autoren „weltanschaulich, pädagogisch und seelsorglich" vorgingen. Offensichtlich arbeitet man hier mit längst überholten Fragestellungen. Denn daß ein dichterisches Werk, einerlei, ob der Verfasser Katholik, Protestant oder Jude sei, zunächst nach literarischen Gesichtspunkten zu prüfen ist, das dürfte doch heute Gemeingut aller höher stehenden katholischen Zeitschriften sein. Mit dieser Tatsache ist aber sehr wohl die Frage vereinbar, ob denn das Verhältnis von Dichtung und Weltanschauung schon hinreichend geklärt sei. Wenn wir uns

nun dieser Frage zuwenden, ist es von größter Bedeutung, vorher genau festzustellen, was denn ihren eigentlichen Inhalt ausmacht. Daß man ein Werk, in dem eine fromme Gesinnung zum Ausdruck kommt, aber doch nicht so, daß dieser Ausdruck wirklich dichterisch wäre, nicht wegen der in ihm zu Tage tretenden Frömmigkeit und Salbung als künstlerisch wertvoll ansprechen dürfe, das kommt nicht in Frage. Darüber herrscht vollkommene Einigkeit, und zwar eine Einigkeit, die in schweren Kämpfen errungen wurde. Wie sich aber in einem Kunstwerk der Sprache die Weltanschauung zur Form verhalte, welch ein Verhältnis obwalte zwischen Gehalt und Gestalt, wie ganz allgemein Wahrheit und Schönheit miteinander stehen, das bedarf noch einer weiteren Klärung. Um so mehr ist dies der Fall, als neuerdings bei manchen Jüngeren eine Art von Kritik geübt wird, die bewußt bei der Würdigung eines Werkes sein Verhältnis zu Glaube und Sitte außer acht läßt, und noch einmal um so mehr, als man in einer so angesehenen Zeitung wie in der „Germania" diese Art wenigstens indirekt als schlechthin katholisch bezeichnet. Es sei gleich bemerkt, daß unsere Frage nicht nur das katholische Lager beunruhigt, sondern daß ihre Schwere, wenn auch in andern Formen, in der ganzen Breite der neueren Literaturwissenschaft fühlbar wird.

Der russische Philosoph Solowjew, der auch ein Dichter und ein feiner Ästhetiker war, äußert sich einmal dahin, es erscheine eben dieselbe Substanz in der Philosophie als die Wahrheit, in der Ethik als das Gute und in der Kunst als das Schöne. So muß es auch sein, wenn wir alle Bereiche des Seins auf den einen Schöpfer zurückführen, in dem sie also ursprunghaft in einem erhabenen Sinne eins sind. Es müßte auch unmittelbar zu einer geradezu kosmischen Katastrophe führen, wenn die innere Verbundenheit dieser Seinsbezirke aufgehoben würde. Dann könnte ja der Fall eintreten, daß das Gute, das Ideal des sittlichen Strebens, den Menschen um die Wahrheit betröge, und daß das Schöne in seiner objektiven Harmonie das Laster verherrlichte. Es gäbe keine Maßstäbe mehr im Sittlichen, keinen Beweis für die Wahrheit mehr im Guten und kein Kriterium des Schönen mehr im Ideal. Die Guten könnten ausziehen zum Kampf wider die Freunde der Wahrheit, und es wäre Anarchie auf allen Gebieten, Zwiespalt in allen Herzen und ein völliger Auseinanderfall des Universums. So kann sich dem gläubigen Auge die Welt nicht darstellen. Es schaut vielmehr in allen Dingen das Antlitz des gleichen Vaters und in allen verschiedenen Ordnungen ein sinnvolles Zueinander im Nebeneinander. Man braucht sich nur an all die wundervollen Wahrheiten zu erinnern, die in den Lehrbüchern der Philosophie unter dem Titel der Gottesbeweise aufgeführt werden, um sogleich zu verstehen, was es ist um das große Gesetz der Gesamtharmonie aller Funktionen des Seins. Betrachtet nun der Philosoph die Dinge mit Rücksicht auf das Wahre und der Ethiker unter dem Gesichtspunkt des Guten, und erhalten dadurch ihre Wissensgebiete das unterscheidende Merkmal, so schaut der Künstler in allem die Schönheit. Je nachdem sich diese Weltschau in verschiedenem Material darstellt, spezifiziert sich die Kunst. Das Material des Dichters ist nun die Sprache. Und nach der Fähigkeit, das Sein in der Sprache zu bilden, muß er beurteilt werden, wie nach dem Grade, in dem diese Sprachbildung objektiv das Gebildete darstellt, sein Werk.

Wodurch wird nun weiter die sprachliche Form bestimmt? Offenbar hat jedes Wort, wie die Wahrheit, die darin gesagt wird, eine Beziehung, sowohl zum Objekt als auch zum Subjekt. Beide vermählen sich im Wortgebilde auf eine geheimnisvolle Art. Ihre näheren Bestimmungen kann also die sprachliche Form von beiden Seiten her erhalten. Mehr vom Subjekt aus bildet sich durchweg das Lyrische, mehr vom Objekt das Epische. In der Schilderung einer Landschaft werden die Linien der Hügel und Täler, die Farben der Bäume und Flächen und die Tönungen der Luftschichten ihre Rolle spielen, genau so aber auch das innere Leben des Dichters, das durch all dies in Schwingung und Stimmung versetzt wird. Während man früher, wie Benedetto Croce ausführt, Einteilungen der Dichtung rein nach der Art des Wort- und Formgebildes mechanisch genug nach den Kategorien von Lyrik, Epos und Drama vornahm, ist die neuere Zeit darüber hinausgeschritten, hat all den feineren Zusammenhängen nachgespürt, alle möglichen Abhängigkeiten von Landschaft, Blut und geistiger Haltung, die man selbstverständlich auch schon zu Herders Zeiten nicht ganz vernachlässigte, doch wieder neu entdeckt und so die Betrachtungsweisen des Schönen außerordentlich bereichert. Es sollen hier nicht all die Richtungen gekennzeichnet und vor allem nicht kritisiert werden, die sich an die Namen von Sauer, Nadler, Burdach, Unger, Walzel, Nohl, Viëtor, Gundolf, Petersen u. a. knüpfen. Aber das eine verdient doch besonders Beachtung, daß man nämlich unter den stilbildenden Faktoren der Weltanschauung des Dichters eine immer größere Bedeutung zuweist. Namentlich nachdem Spengler die Physiognomik ganzer Kulturen in Mode gebracht hat, fühlt man sich dazu gedrängt, in den überragenden Dichtwerken den höchstgesteigerten sprachlichen Ausdruck jener Kulturen wiederzufinden. In den Werken Dantes, Shakespeares, Calderons, Goethes, Dostojewskis, Strindbergs usw. sieht man heute Kolossalgemälde ihrer Zeit und der tiefsten, sie bestimmenden geistigen Strömungen. Es hat sich hier unserem geistigen Auge eine ganz neue Sicht aufgetan. Die Worte von Weltanschauung und Dichtung klingen in dem Ohr, das auf die Sprache der neuesten Entwicklung zu hören gelernt hat, ganz anders als früher. Waren sie vor zwei Jahrzehnten vielleicht noch so zueinander gestellt, daß man sie getrennt betrachtete, so hat man inzwischen gelernt, sie als eine leib-seelische Einheit zu empfinden, als die Verleiblichung des Gottes, wie Stefan George in einem allerdings sehr problematischen Ausdruck sagt. Es hat diese neue Auffassung sogar die Sprache der Wissenschaft beeinflußt. Suchte man früher mehr durch ein kausales Schlußverfahren eines aus dem andern zu erklären und förmlich abzuleiten, so schaut man heute mit Hilfe der Intuition sozusagen den Geist im Gebilde, indem man an die Stelle der causa efficiens eher eine causa exemplaris informans setzt. Das Ergebnis einer solchen Intuition wird dann nicht in den nüchternen Worten der früheren Wissenschaft ausgesprochen, sondern mehr in Bildern und Symbolen. Man lese nur einen charakteristischen Absatz aus Julius Petersens eben erschienener „Wesensbestimmung der deutschen Romantik“: „Die stammesgeschichtliche Betrachtung mag naturwissenschaftlich genannt werden, die ideengeschichtliche ist philosophisch, die stilkritische ästhetisch, die gesellschaftliche soziologisch, die generationsmäßige historisch.... Die Untersuchung des Stammhaften und Gesellschaftlichen kann ohne weiteres in dieselbe

Ebene gelegt werden; es handelt sich beide Male um Formen der Gemeinschaft, die eine beharrliche Dauer und stetige Entwicklungstendenz aufweisen. Diese horizontale Ruhelage wird durch den vertikalen Auftrieb des Zeitgeistes in periodisch wechselnder Veränderlichkeit ständig durchkreuzt. Das Kräftespiel dieser Wechselwirkung ist aber nur zu messen nach geistesgeschichtlichem Zeitmaß der Generation, die in ihrer substantiellen Zusammensetzung mit dem Volksgeist, in ihrer periodischen Ablösung mit dem Zeitgeist zusammentrifft. Sie stellt das Längenmaß der Entwicklung dar, während der Volksgeist die Dimension der Breite, der Zeitgeist die Dimension der Höhe anzeigt. So ist das Zusammenwirken dieser drei Richtungen in einem dreidimensionalen Gebilde zu erschauen, während der Stil keine Dimension bedeutet, sondern das Ergebnis des dreidimensionalen Kräftespiels. Er stellt die geformte Oberfläche dar, deren Gestaltung auf die im Innern wirkenden Kräfte schließen läßt." Man ersieht aus diesem Beispiel deutlich, wie die weltanschauliche Betrachtungsweise eines Dichtwerkes in die literarische hineinverwoben ist. Ob diese Entwicklung gesund sei oder nicht, soll hier nicht untersucht werden, aber die Bemerkung läßt sich nicht unterdrücken, daß es doch unangebracht ist, wenn auf katholischer Seite dergleichen geschieht, nun gleich von Pädagogik und Seelsorge zu reden, zwei Ausdrücke, die an sich ihren hohen Klang haben, die aber in solchen Zusammenhängen den Beigeschmack literarischer Rückständigkeit erhalten.

Ist nun einmal die Weltanschauung in die literarische Betrachtung einbezogen worden und sieht man in ihr sogar eines der wesentlichsten Elemente der Stilbestimmung, so ist auch in der Frage der Wertung ein bedeutender Schritt in der Richtung wissenschaftlicher Faßbarkeit vorwärts getan. Gewiß wird der große Kritiker seine Wertmaßstäbe auch im Gefühl haben, das sich in langer Erfahrung schulen konnte. Es wird ihn aber zugleich das Bestreben leiten, sein Empfinden begrifflich wiederzugeben und wissenschaftlich zu prüfen. Der in der Form erscheinende Wesensgehalt gehört nicht nur der Sphäre des Schönen an, sondern auch der des Wahren. Wie eine neue Schöpfung kann man ein Kunstwerk betrachten, eine Nachschöpfung der großen Gottesschöpfung, ein Ebenbild der ewigen Wahrheit, die eine wie die andere. Gerade bei der Dichtkunst, die mit dem Worte arbeitet, das seiner Eigenart gemäß die ganze Bestimmtheit des Geistigen auch ins Kunstwerk mitbringt, ist es möglich, das Geistige in einer Betrachtung, die doch niemals den Gehalt ganz von der Gestalt lösen sollte, an der Norm alles Geistigen zu messen. Wenn Goethe im Faust sein Glaubensbekenntnis formt, dann haben in all ihrem Rhythmus und in all ihrem bezaubernden Klang diese Worte doch einen greifbaren Sinn, der Gretchen eben vermittelt werden soll, und dieser Sinn macht einer philosophischen Betrachtung nicht die geringsten Schwierigkeiten, wenn er auch niemals, das sei noch einmal betont, ganz von der Dichtung und der in ihr schwingenden Musik gelöst werden sollte. So wäre denn die Brücke von der Schönheit zur Wahrheit kenntlich gemacht, und so wäre dem Kritiker die Möglichkeit gegeben, innerhalb seines höchst eigenen Bereiches die Frage nach dem letzten Sinn einer Leistung zu stellen. Wäre die moderne Literaturwissenschaft im Besitz einer allgemein anerkannten Religion und Philosophie, so hätte sie diesen Brückenschlag längst vollzogen, wie denn Oskar Walzel z. B. in

dem von ihm herausgegebenen monumentalen Handbuch der Literaturwissenschaft dergleichen schon bewußt versucht. Erstaunlich ist es eigentlich, wenn im katholischen Lager sich solche als modern ausspielen, die von der neuen Verbindung von Dichtung und Weltanschauung nur einige Halbheiten aufgefangen haben, diese wacker nachmachen, und jene andern, die sich bemühen, eine durchaus mögliche, ja offensichtlich gegebene Synthese von moderner Literaturbetrachtung und katholischer Überlieferung zustande zu bringen, mit dem banausen Prädikat „pädagogisch" und „seelsorglich" abtun. Auch in der Literaturgeschichte und in der Literaturkritik, und vielleicht hier mehr als irgendwo anders, kommt modernes Denken unsern katholischen Auffassungen entgegen. Sollten wir nicht lieber, statt neue Fehden untereinander zu beginnen, einträchtig darüber nachsinnen und einträchtig dahin arbeiten, auf diesem Gebiet zu lernen, was uns fehlt, den andern aber auch zu bringen, was sie einstweilen noch suchen? Man lese nur einmal die Einleitung zu Ludwig Marcuses „Weltliteratur der Gegenwart", um den schrillen Schrei der Verzweiflung nach einer Metaphysik zu vernehmen, und man vertiefe sich in Herbert Cysarz' jüngstes Werk: „Literaturwissenschaft als Geistesgeschichte", einen gigantischen Versuch, den Ossa auf den Pelion zu türmen, um endlich eine sichere Höhe universaler Weltschau zu gewinnen.

Haben wir die Möglichkeit, einer weltanschaulichen Betrachtungsweise innerhalb des Literarischen, so folgt ihr die Pflicht, sie auch zu verwirklichen. Selbst wenn diese Möglichkeit nicht bestünde, so wäre es notwendig, die dann angeblich „rein literarische" Kritik zu ergänzen. Ein Buch der schönen Literatur, und gerade ein solches gehört nicht einer Zunft von Literaten, sondern dem ganzen Volke und sicher einem Kreise von Gebildeten. Es bliebe in jedem Falle Pflicht, bei Büchern mit destruktiver Tendenz auf diesen bedenklichen Mangel aufmerksam zu machen; denn gesetzt auch, es wäre kein literarischer Mangel, so ist es doch zweifellos ein noch viel schlimmerer. In der katholischen Seinsordnung steht die Heilsidee an allererster Stelle, und es ist unkatholisch, vor einem breiteren Publikum von den Schönheiten des Ardinghello zu schwärmen, ohne dabei zu erwähnen, daß sie trübster Sinnlichkeit dienen. Der Fall liegt ja aber viel günstiger, wo wir den literarischen Bezirk gar nicht zu verlassen brauchen, um den philosophischen und sittlichen Gehalt einer Dichtung zu kennzeichnen. Die beste Methode schien mir immer die zu sein, wo möglich bei der Besprechung eines Dichtwerkes mit der Form zu beginnen, um dann Schritt für Schritt bis in die innersten Schächte des Werkes hinein die Bedingungen der Form zu untersuchen. So bleibt man im Gegenständlichen, worauf Dr. Froberger sooft mit Nachdruck hingewiesen hat, und man vermag ganz objektiv, ohne ausfallende Polemik, bis zum weltanschaulichen Kern vorzudringen.

Aber, so wird jemand einwenden, da sind wir ja schon wieder im Ghetto darin. Da haben wir uns wieder den Theologen verkauft, die doch natürlich nichts von Schönheit verstehen. Da müssen wir ja wieder kämpfen mit der modernen Welt, mit der wir uns doch endlich einmal etwas mehr anfreunden sollten.... Nur gemach! So kann nur jemand denken, der sich im Katholizismus wie in einem Ghetto fühlt, nicht aber wie in der Stadt auf dem Berge, von wo aus der Blick frei ist über Völker und Länder hin. Es ist gewiß wahr,

daß in der nichtkatholischen Dichtung die Ganzheit der katholischen Religion und Kultur nicht zum Ausdruck kommt. Es ist wahr, daß ein Gemüt, in dem die Geheimnisse des Christentums den zentralen Platz behaupten, immer wieder schmerzlich berührt wird, wenn da die genialsten Bücher der Zeit nichts von Christus wissen oder vielleicht nur eine ganz verborgene Sehnsucht nach ihm verraten. Darum fehlen uns aber doch nicht die Brücken zum Verständnis des Drüben, wo doch zum wenigsten viel guter Wille am Werke ist. Es sind nun verschiedene Fälle der Abweichung von der katholischen Wahrheit denkbar. Einen haben wir vor uns in den heidnischen Klassikern und können schon aus der Haltung der Kirche ihnen gegenüber bedeutende Schlüsse ziehen. Bekanntlich hat die Kirche das Bildungsgut der Antike nicht nur treu überliefert, sondern es auch bis auf den heutigen Tag in ihre pädagogischen Bestrebungen eingeordnet. Ist die dort zu Tage tretende, oft berückende Schönheit nicht das Widerspiel der gesamten Wahrheit der Heilsordnung, so doch eines großen Teils derselben, nämlich alles dessen, was wir unter den Begriff von edler Natur sammeln. Insofern alle Kunst das Übernatürliche doch wesentlich im Symbol geben muß, war die Reinheit und die edle Menschlichkeit als Vorbereitung für eine christliche Kunst die Bereitstellung eines wundervollen Instrumentes, das sich willig auch Akkorden fügt, in denen mehr erklingt als nur das Echo irdischer Täler. Wir haben in der heutigen Zeit gewiß viel nichtkatholische Literatur, die sich zur Wahrheit des Christentums genau so verhält wie die der Alten. Oder stammen nicht manche unserer Besten aus Familien und aus Gegenden, in denen man heute von Christentum nicht mehr weiß und hört, als auch Sokrates und Plato wußten? Wir haben keinen Grund, diesen neuen Heiden gegenüber, sofern sie guten Willens und tatsächlich unschuldig an ihrer Unwissenheit sind, einen andern Standpunkt einzunehmen als Phidias, Sophokles, Aristoteles und Vergil gegenüber, die sich wahrlich nicht über Zurücksetzung in der christlichen Ära beklagen dürfen.

Der andere Fall ist möglich, daß ein positiv verwerflicher Inhalt in einer anmutigen Form geboten wird wie etwa bei Wieland, Stendhal und vielen Neueren. Hier wird man sich daran erinnern, daß, ganz abgesehen von den ethischen Werten in einem Kunstwerk, auch noch die ontologischen in Betracht kommen. Die Darstellung menschlicher Leidenschaften, einerlei welchem Ziele sie endlich dienen, kann ihre hohen Reize haben und in sich sogar beabsichtigt sein. Typisch ist, wie z. B. in der Goethebiographie von Baumgartner-Stockmann immer wieder die Bewunderung für die herrlichen Gaben des überragenden Genies durchbricht und auch, wie etwa in der Darstellung der französischen Literatur P. Baumgartner bei Dichtern wie Balzac der Leistung an sich die Huldigung nicht versagt. Unser Herr lobte einst den ungerechten Verwalter, weil er klug gehandelt hätte, und so kann denn auch der katholische Literaturkritiker einen Nietzsche und einen J. P. Jakobsen loben, weil sie eine wunderbare Sprache sprechen. In dieser Hinsicht hat die Kirche immer groß und weit gedacht, und eben deshalb konnte sie nicht nur die Erbin der Antike werden, sondern überhaupt alles Echten, was je von Freund oder Feind hervorgebracht worden ist. Man darf sogar behaupten, daß ihr, als der allein bleibenden, alles einmal früher oder später zufallen müsse, was menschliches Genie im Laufe der Geschichte leistet. Auch das Gute in Goethe werden wir

erben, denn man sieht ja schon, wie seine vermeintlichen Erben das Letzte verprassen, was auch in ihm an echten Werten war.

Endlich bleibt bei so manchem nichtkatholischen Dichter die subjektive Ehrlichkeit und Reinheit seines Wollens anzuerkennen, die ebenfalls in einem Kunstwerk auch da noch ergreifend Ausdruck finden kann, wo das Gesagte selbst unsern Beifall nicht weckt oder gar unsern Widerspruch erregt. Als Beispiel sei hier Dostojewskis „Großinquisitor" genannt, sicher eine der gewaltigsten Visionen der Weltliteratur. Ganz abgesehen davon, daß diese Legende trotz ihrer offensichtlichen Feindschaft wider Rom doch über alles Historische hinaus eine tragische Wahrheit zum Ausdruck bringt, wirkt sie auch durch die innere, subjektive Glut des von der Richtigkeit seiner Meinung zutiefst überzeugten Dichters. Solche Eiferer würden doch ohne Zaudern zu uns kommen, wenn sie der Blitz von Damaskus träfe und die göttliche Stimme des „Saulus, warum verfolgst du mich?" Hier wäre manchen Äußerungen von Arthur Friedrich Binz durchaus beizupflichten, die von der reinen Flamme sprechen, auf die es zunächst ankomme. Gerade dieses Bild treibt noch zu einer weiteren grundlegenden Erkenntnis.

Wenn in ganz großen Geistern etwas wächst und schließlich zum Kunstwerk wird, dann ist dieses Gebilde nicht so sehr ein Ergebnis des in ihnen herrschenden, subjektiven Wollens, als vielmehr des stärker in ihnen wirksamen göttlichen Es. So tief steht das Gottesbild in der Seele des Menschen, daß es in mancher Hinsicht jedem gottesschänderischen Eingriff entzogen scheint. In den gewaltigen Stunden der dichterischen Empfängnis hat nicht so sehr der Dichter den Stoff als vielmehr der Stoff den Dichter. Und so künden sie Segen, wo sie vielleicht Fluch haben künden wollen, eben weil alles empirische Wollen versinkt in dem Übermächtigen, das sie überkommt. Eben weil die Wahrheit und die Schönheit wesenhaft aus einer Wurzel keimen, so kann es nicht ausbleiben, daß sie da, wo sie wirklich von einem Genie in der Wurzel ergriffen werden, ihre Verwandtschaft verraten. Große Irrtümer sind nur darum groß, so hat man oft gesagt, weil sie große Wahrheiten enthalten, und das gilt im übertragenen Sinne ganz gewiß auch von aller großen Poesie, gleichviel, unter welcher Sonne sie gewachsen ist. Betrachtet man den Gehalt jener Wenigen, die wie Jahrtausendgipfel aus dem geschichtlichen Leben der Dichtung aufragen, so wird man immer entdecken, daß zwischen ihnen eine staunenswerte Ähnlichkeit herrscht, und wenn auch die Spiegelung der übernatürlichen Geheimnisse nur auf dem Boden der christlichen Offenbarung möglich ist, so ändert das doch nichts an der Tatsache, daß die auch in der Symbolik des Übernatürlichen nicht entwerteten Menschentypen und Menschenfragen die gleichen bleiben, nur in dem einen Falle in die dunkle Sehnsucht des Unerfüllten und in die schmerzliche Tragik des Versagten hinabsinkend, im andern aber in die Sonnenhöhe göttlicher Gnade emportauchend.

So setzt denn die urkräftig katholische Auffassung der Dinge den Kritiker wohl in den Stand, auch Nichtkatholisches verstehen zu können. Ja es wird der Fall eintreten, daß große Dichter, die daran sind, die Seichtheit einer gewissen Epoche der Gottesferne zu überwinden, überhaupt nur von Menschen verstanden werden, die mehr in sich haben als eben diese Seichtheit, und das wird immer die katholische Kultur sein. Um genauer zu verdeutlichen, was

hier gemeint ist, erinnere ich an den „Zauberberg“ von Thomas Mann. Viele Besprechungen sind über ihn im Lager der Freunde des Dichters erschienen. Man darf aber die Behauptung wagen, daß keiner dieser Freunde dem Dichter hat gerecht werden können, weil er in seinem letzten Werk etwas hatte, was sie einfach nicht hatten, besonders was die „todernsten Akzente“ angeht. Man hat darüber gewitzelt, man hat es geistreich umkräuselt, aber man hat es nicht begriffen, weil man eben die Voraussetzungen nicht hatte, um etwas zu begreifen, was über dem Horizont der Zeit lag, und was also nur jemand überhaupt erfassen kann, der über eine weitere Sicht verfügt.

Seit 500 Jahren war der Zug der Dichtung und Kultur stark revolutionär, indem man sich bewußt, wenigstens im Norden Europas, gegen das Überlieferte auflehnte. Nachdem nun die Auflehnung alle ihre Kräfte erschöpft hat, und wo man beginnt stiller zu werden und mit neuer Objektivität nicht ein halbes Jahrtausend nur, sondern Jahrtausende zu überschauen, da dämmert ein Begreifen hoch, daß es am Ende auch in jenen als so dunkel verschrieenen Vorzeiten Werte gegeben habe, die man nicht ohne eigenen Schaden preisgeben konnte. Charakteristisch mag für diese Haltung die „Jungfrau von Orleans“ sein, wie Bernard Shaw sie gestaltet, und da besonders die Vorrede, die er seinem Bühnenwerk vorangeschickt hat. Das ist doch der alte Rationalismus nicht mehr, sondern ein Versuch, wenn auch ein vorsichtiger und sogar noch skeptischer, zu verstehen und anzuerkennen, was man zögernd noch ablehnt. Es wäre gewiß das Törichteste, was der Katholizismus von heute überhaupt tun könnte, wenn er in solcher Schicksalsstunde, statt mit ganzer ungeteilter Kraft und unter voller Wirkung seiner Mysterien in die Lebenswirklichkeit hinein den ihm ureigenen Weg zu schreiten, eben jetzt versuchen sollte, sich einer Kultur, die von sich selber sagt, daß sie im Sterben liege, anzugleichen. Denn der Tag der Weltgeschichte ist angebrochen, wo man von allen Seiten und nicht zuletzt in der Literatur nach dem ruft, was wir kraft unserer Religion und unserer Überlieferung allein bringen können, nach einer Wiedervereinigung der getrennten Lebensgebiete in einer ewig gültigen Metaphysik und in einer weltumspannenden Religion.

Friedrich Muckermann S. J.

Umschau

Hermann Bahr[1]

Zum sechzigsten Geburtstage sandte Berthold Litzmann dem ins Kärtnerland, an den Millstättersee (vor der Glückwunschüberflutung) Entflohenen die lachend-ärgerliche Frage nach: „Alter Proteus, der du seit einem Menschenalter deine Lust daran hast, dich ‚entstehend' zu verwandeln, steh endlich einmal Rede und sage, ehe du in das siebente Jahrzehnt hinübergleitend dich aufs neue verlierst, sage, wer du —, was du warst bisher?"[2] — Hermann Bahr hat die Frage in seinem Selbstbildnis beantwortet: „Ich bin Katholik von Geburt. Daß ein geborener Katholik aufhören kann, Katholik zu sein, scheint mir so wenig denkbar, als daß ein geborener Deutscher aufhören kann, ein Deutscher zu sein. Er kann aufhören, von sich Gebrauch zu machen. Er kann über sein wirkliches Wesen ein künstliches legen, durch das seine Natur verdeckt und dieser das Atmen erschwert wird. ... In meiner Lebenskraft und in meiner Lebensform blieb ich immer Katholik. ... Ich muß zu meiner Beschämung gestehen ..., daß, als es mit mir so weit war, ich zunächst nur auf Probe, sozusagen versuchsweise Katholik wurde: ich machte das Experiment des Katholizismus mit mir; mein Intellekt log mir, als ich von der Gnade schon umwachsen, mein Handeln schon durchaus von der Gnade gelenkt, mein Wille schon durch die Gnade befreit war, noch immer vor, es komme mir doch eigentlich nur auf Gewinn psychologischer Erfahrung an. Bis ich eines Tages lachend erwacht mit Augen sah, daß es doch gar kein Experiment, daß ich einfach immer, wenn auch unwissentlich Katholik geblieben, daß ich tief bei mir selbst, mein Leben lang in allen lebendigen Stunden, ‚in besseren Stunden, in den Stunden Christi', wie Dostojewski sagt, sobald ich aus mir selber Atem holte, doch immer Katholik gewesen war. Was man meine Konversion nennt, war einfach ein Bekenntnis zu mir selbst."[1] Aber was ist das für ein Katholizismus? —, so haben schon manche gefragt. Artur Eloesser in seinem köstlichen Geburtstagbrief meinte: „Sie waren stets ein großer Jasager und haben nun das letzte große Ja gesagt. ... Alle Wege haben Sie nach Rom geführt. ... Sie sind um ein Lächeln reicher als wir, aber um ein gütiges Lächeln."[2] Aber Joseph Eberle[3], fast noch schärfer eine Hochland-Rundschau[4], und mit Savonarola-Eifer Theodor Haecker vermissen in Bahrs Katholizismus den „unendlichen Ernst des Christentums".

Hermann Bahr sagt in seinem „Selbstbildnis" einmal, er habe von seiner Mutter eine letzte herbe Verschlossenheit geerbt[5]. So ist es kein Wunder, daß auch seine Äußerungen über seinen Katholizismus, vielleicht gerade durch ihre nicht selten lachenden Paradoxien, das Geheimnis mehr verhüllen als enthüllen. So breit die Dialoge der Personen und die Monologe des Verfassers in Bahrs Romanen plaudern, sie sind doch im Grunde nur glänzende Exempel jener Wiener Kunst des „Verhandelns", wie er sie in einem seiner Tagebücher unnachahmlich schildert: „Was der Wiener ein Gespräch nennt, ist sonst in deutschen Landen überhaupt nur noch am Rhein und in Berlin möglich. Es fängt nämlich aus nichts an, es geht auch auf nichts aus, es bewegt sich um nichts und ist im Grunde nichts als Selbstgenuß dieser Bewegung aus nichts um nichts und auf nichts. ... In dieser Begabung ruht aber recht eigentlich alles,

---

[1] „Liebe der Lebenden." Tagebücher 1921 bis 1923. I (408 S.), II (317 S.), III (344 S.). Hildesheim 1925, Franz Borgmeyer. Geb. *M* 20.—

[2] Münchner Neueste Nachrichten 1923, Nr. 193 vom 19. Juli.

[1] Hermann Bahr, Selbstbildnis (Berlin 1923) 294—297.

[2] Vossische Zeitung 1923, Nr. 335 vom 18. Juli.

[3] Liter. Beilage Nr. 30 der Augsburger Postzeitung vom 25. Juli 1923.

[4] Hochland 20 II (1922/23) 436—440.

[5] Selbstbildnis 14 f. 44 ff. 70 u. a.

was man die Kunst des Verhandelns nennt. ... Beim Verhandeln gilt es doch vor allem, zunächst die Verhandelnden dahin zu bringen, daß sie sich entschließen, einmal irgend eine Strecke Wegs zusammenzugehen. Sind sie nun erst einmal gemeinsam unterwegs, so muß man sie dann bloß noch so gut in Atem zu halten wissen, daß sie, wohin es geht, erst merken, wenn man schon angekommen ist." [1]

Aber so schelmisch durch solche Sätze die klugen Äuglein des „alten Proteus" auch zu blinzeln scheinen, das tiefste Geheimnis Hermann Bahrs ist doch, daß für ihn selber sein Leben solch ein Gespräch ist, dessen Sinn erst das Ende enthüllt. Er steht insofern so etwas wie in der Mitte zwischen zwei seiner stärksten Gestalten, zwischen der unheimlich klugen und doch spöttisch nachlässigen Menschenweisheit des Domherrn und der bis ins Letzte glühenden und doch in das Schweigen des Alltags sich ängstlich versteckenden Mystik des „Blasl" in der „Himmelfahrt". Der erste – Gottesmann fast ganz ins Weltmännische aufgegangen, der zweite – Weltmann fast ganz ins Rein-Göttliche aufgezehrt, – und doch beide in einem Grundlegenden zum Verwechseln gleich — in dem, was Bahr in allen seinen Tagebüchern zu variieren nicht müde werden kann: dem blinden Sichführen-lassen [2]. Aber auch dieses nicht als ein „Prinzip um allen Preis", sondern „Sich-verlieren heißt noch nicht Gott finden. Erst wer dann wieder auftaucht und aus dem Nichts in sich zurückkehrt, wer sich nicht bloß überwinden, sondern dann auch wieder gestalten lernt, wer nicht bloß die Nichtigkeit unseres irdischen Wesens erkannt hat, sondern auch, daß eben diese Nichtigkeit uns angewiesen ist als der Raum, um Gott aufzunehmen, nur der hat unsern Glauben recht" [3]. Hier, in dieser entscheidenden katholischen Schwebe zwischen einem „Mein Gott und mein Alles", das zur unio mystica eines fast Aufgehens in Gott hindrängt, und einem „Alles zur Ehre Gottes", das aus allem Geschöpflichen, ausnahmslos, Gottes Antlitz immer neu leuchten sieht und darum nicht müde wird in staunender Weltwanderschaft und Weltarbeit, in diesem unauflöslichen „Zwischen" liegt Hermann Bahrs Geheimnis. So ist es nur folgerichtig, daß beide Bildungswege des Menschen, Romantik und Klassik, in diesem „Zwischen" sich ihm offenbaren: „(Romantik ist) der Schritt von der Wirklichkeit zur Idee, wenn der Schreitende den einen Fuß noch in der Wirklichkeit hat, aber den andern schon hinüber setzt, zur Idee hinüber. ... Auf diesem Wege sein, schon von der Erscheinung weggegangen, aber noch bei Gott nicht angekommen, oder aber auch von Gott eben wieder zurückkehrend zur Erscheinung, ist Romantik" [1]; „Klassische Kunst ist immer ein letztes Wort: entweder das letzte Wort einer Unschuld, bevor sie noch ganz zum Bewußtsein kommt, das letzte Wort eines Archaismus, oder aber das letzte Wort einer so bewußten Reife, daß sie sich wieder vergessen will, das letzte Wort eines Barock. Und wahrhaft klassische Kunst weilt stets nur einen Atemzug lang, den Augenblick, wo sie klassisch wird, eigentlich also nur, wenn sie es noch nicht ganz ist oder es jedenfalls noch gar nicht weiß, sondern erst nur insgeheim will: wenn sie noch archaistisch oder barock zu sein meint und unversehens aus dem Archaismus oder dem Barock hervorbricht." [2]

Ist dieses „Zwischen" das „Zwischen" eines rückgratlosen Impressionismus und darin Mangel an „Entschiedenheit christlichen Ernstes"? Hermann Bahr ist selber der letzte, der solche Elemente leugnete: „In meiner überstürzten Hingebung an das Leben lagen meine Fehler, ich bin im Grunde doch wesentlich ein Impressionist." [3] Aber dieser „Impressionismus" ist doch, wie Bahr selber in den auf diese Stelle folgenden Sätzen einsieht, nur „Anlaß" eines Tieferen, einer Art Ehrfurcht vor

[1] Liebe der Lebenden III 180 ff.

[2] Himmelfahrt (Berlin 1916) vgl. 398 f. mit 338 f. und 341 f.

[3] Ebd. 386 f. Vgl. damit Hochland 15 I (1917/18) 586 f.

[1] Tagebuch 1917 (Innsbruck 1918) 44.

[2] Liebe der Lebenden I 91 f. Vgl. Tagebuch 1917 S. 133 f.

[3] Selbstbildnis 4.

überragender „Ganzheit", Ehrfurcht vor geheimnisvollem „Hintergrund", der erst einigermaßen hindurchdämmert, da der Blick zwischen den entgegengesetzten „Erscheinungen" immer neu begierig und immer unbefriedigt rastlos wandert[1]. Wenn Bahr ungescheut seinen Argwohn gegen „brennende Menschen" bekennt („Mich machen ja brennende Menschen stets argwöhnisch, gar wenn sie zur Schau brennen"[2]), so ist das nicht ein Zeichen passiver reiner Impressibilität, sondern der Argwohn, der aus einem tieferen „Brennen" naturnotwendig hervorbricht, dem Brennen, durch alle (von den „brennenden Menschen" vergötzten) Teilideale hindurch zum „Eigentlichen". Es ist die geheime Augustinusseele Bahrs, die ihn zum „Proteus" macht: „wie denn ‚ist', was nicht steht?... Was einfach ‚ist', das such ich." Und so schreibt der angebliche „Impressionist" das tiefste Büchlein über den Expressionismus, um diesen gerade durch das Aufdecken seines Wesens zu überwinden[3]. Denn wer, wie der Expressionismus, nicht die Erscheinung, sondern das „Wesentliche" will, findet es am „wesentlichsten" nicht in der kompliziert erklügeltsten Farben-Linien-Musik, sondern im Löwenzahn am Wegrand. Und darum ist gerade das Expressionismusbuch Bahrs sein bestes Goethebuch geworden: „Sah ein Knab ein Röslein stehn..."

So verrät sich der eigentliche Sinn des „Zwischen" Bahrs in seinem, von Krampf und aller Gewolltheit freien, echt goetheschen Stil. Bahr schreibt über atonale Musik wie Goethe über Zelters Melodien schrieb: keinen Hauch ungewöhnlicher. Was der sprühende Inhalt boshaft verdeckt, offenbart also in kindlicher Einfalt der Stil. Es ist ein Doppeltes. Einmal jene stille liebende Ehrfurcht, deren Symbol ihm Stifter ist: die benediktinisch linde, milde, stille Gelassenheit Stifters. „Wir wissen gar nicht, von welcher welterleuchtenden, weltverwandelnden, weltvollendenden Macht der leise Händedruck der Liebe sein kann.... Denn wer mit ehrender Liebe nach dem Menschen, und sei es dem verworfensten blickt, dem sieht unter der Schmach hervor, entstellt, geschändet, erblaßt, aus blutenden Tränen dennoch das Antlitz Gottes erbarmend, verheißend, erlösend entgegen."[1] Und darum kann derselbe Mann, der als Führer in der Naturalismuszeit stand, in ruhiger Aufrichtigkeit von sich sagen: „... (damals) ward ich zum Kinderschreck der gesitteten Menschheit. Mir kam das alles so furchtbar albern vor, dieses Getue rings um mich, als ob ich ein erschröcklicher Wüstling wär, ich, der vor jeder Frau verlegen wurde, den ein zweideutiges Wort in Gegenwart einer Kellnerin beschämt, der Zoten auch unter Männern nicht ausstehen kann, ich, dessen ganzes Leben immer von der reinsten Ehrfurcht vor der Frau beseligt blieb, schon weil doch auf der niedrigsten für mein Gefühl noch irgend ein letzter, leiser Abglanz von der Gottesmutter Maria liegt, unserer Lieben Frau, deren Licht mir auch in der tiefsten Nacht meiner Gottesferne niemals ganz erlosch."[2]

Das zweite ist nur die andere Seite dieses ersten. Man kann ihm eigentlich keinen Namen geben. Bahr erläutert es am Wesen dessen, was er „Österreichs höchste Leistung", den „Durchschnittsmenschen" nennt, „ein sonderbares Wesen ..., das eigentlich noch ganz Volk, aber eigentlich auch ganz Form war, das immer noch Natur blieb, aber doch mit einem Anhauch von etwas Künstlichem, nicht von Geist, von etwas viel Schönerem als Geist, auch nicht von Laune, von etwas viel Zarterem als Laune, noch von Freiheit, denn es war gebunden, aber von einer Mischung aus diesem allem, ihm selber übrigens durchaus unbewußt, ja sogar gern unter einem Anflug rührender Dummheit versteckt.... Einen von ihnen, den Helden seines Lustspiels, läßt Hoffmannsthal ausrufen: ‚aber alles, was

[1] Tagebuch 1917 S. 208 237 f.
[2] Liebe der Lebenden III 180.
[3] Expressionismus[2] (München 1918); vgl. vorab 104 f. In Liebe der Lebenden hierzu I 322.

[1] Liebe der Lebenden III 47.
[2] Selbstbildnis 265. Vgl. 24.

man ausspricht, ist indezent.' ... Und nicht bloß was man ausspricht, kommt ihnen indezent vor, sondern dieses Gefühl kann sich zuweilen so steigern, daß man dann eigentlich auch schon indezent findet, überhaupt vorhanden zu sein. ... Wie um Gottes willen soll man dann aber solche Geschöpfe darstellen? Das könnte nur Musik." [1] „Der Wiener hat ja vor den andern Deutschen das voraus, daß er nicht meint, allein auf der Welt zu sein. Auch ist er der einzige deutsche Stamm, der, selbst wenn er lärmt, Sordinen hat. Auch er setzt sich zuweilen auf einmal ein böses Gesicht auf, aber man glaubt es ihm nicht. Auch er hat seine Mucken, aber er macht sich keine Weltanschauung daraus. Und er ist Gott sei Dank noch immer nicht im mindesten ‚tüchtig', er taugt gar nichts, und gerade weil er nichts ‚leisten' kann, bleibt ihm nichts übrig, als selber etwas zu sein. Der Sinn für Wirklichkeit ist in ihm bis zur Ehrfurcht vor dem Leben gesteigert: er sagt seinem Schicksal niemals nein. Daher ist ihm auch Ressentiment fremd.... Er ist gestern General gewesen, nun hängt die Uniform mit den gleißenden Orden im Kasten, er aber wird Landwirt, Hausherr oder gar, wenn's sein müßte, Hausknecht und bleibt doch immer, was er war, weil er weiß, daß es in diesem großen Welttheater ja nicht so sehr darauf ankommt, welche Rolle, sondern wie man sie spielt." [2]

Hier liegt der Grund für das, was manchem Leser der Tagebücher unverständlich sein mag: restlose Aufgeschlossenheit für Köpfe und Bücher der widersprechendsten Richtungen, Vollweltlichkeit so reich wie kaum irgendwo, und dazwischen stille, andachtstiefe Betrachtungen über Sonntagsevangelium oder Sonntagsoration. Es ist das, was Ignatius die „innere Freiheit" genannt hat. Bahr nennt es hie und da die Frömmigkeit des Barock. „Was Burckhardt als eine ‚Degradation des Übernatürlichen' empfindet, eben dies, nämlich den Eintritt des Übernatürlichen in unsere Sinnenwelt, empfindet der Barockmensch als die wahre Natur der Übernatur ...: bis in den gemeinsten Augenschein der Zeit hinein weht überall Ewigkeit." [1] Aber es ist ebenso reinste benediktinische Adorationsstimmung, wie die eben angeführten Stellen selber verraten. Es ist etwas, was über alle noch so wahren und berechtigten Unterschiede hinweg ein geheimnisvoll Gemeinsames benediktinischer und ignatianischer Frömmigkeit ist, wie sie in Hermann Bahr (mit einem feinen Einschlag franziskanischer Fröhlichkeit und dominikanischer Helligkeit) sich eigentümlich mischen: die Freiheit und Weite einer radikalen Demut, in der der Mensch „sich ganz läßt". Es ist, über allen Streit der „Richtungen" hinweg, gesundes katholisches Frommsein, das über sich selbst gar nicht zu sprechen vermag, weil es im Atem eines unverbogenen Menschtums sich äußert: „Erst in Gott kommt der Mensch zu sich" [2], jener Mensch, in dem der Ernst „jenen heimlichen Taugenichts nicht entbehren kann, denn die beiden sind im Grunde dasselbe" [3].

Versteht man nun, warum für Hermann Bahr das eucharistische Geheimnis die Mitte seines Lebens ward, das, wovon er immer sprechen muß und was er doch immer, in herbster Scheu, verschweigt: das Geheimnis der ärgsten Vergewöhnlichung und Profanierung des „Heiligen", — das Geheimnis der größten Stille und doch das Geheimnis, das den verborgenen Gott in den Herzen der Gläubigen in den Lärm der Straßen und die Geschäftigkeit der Büros trägt, in das Weltlichste der Welt hinein, — das Geheimnis der kühnsten Erfüllung mystischer Liebessehnsucht und doch das Geheimnis des stummsten opus operatum, kühl objektiven Geschehens — ?

So wird er es mir wohl nachsehen, wenn ich ihn, in unserer bewegungsschwülen Zeit (Bewegung an sich ist frisch, aber eine verlängerte wird schwül) als einen der wenigen wirklich „katholischen Menschen" grüße.

Erich Przywara S. J.

[1] Liebe der Lebenden I 118 f.
[2] Ebd. III 179.

[1] Liebe der Lebenden I 107 f.
[2] Himmelfahrt 392 f.
[3] Tagebuch 1917 S. 21.

Besprechungen

Kunst

Der Geist des Barock. Von Dr. Josef Weingartner. 4° (24 S.) mit 40 ganzseitigen Abbildungen. Augsburg 1925, B. Filser. Geb. in Ganzleinen *M* 10.—

Was ist Barock. Von Dr. Ludwig Lang. 3. Aufl. 8° (XVI u. 80 Bildseiten) mit zwei farbigen Tafeln. Zürich und Stuttgart 1924, Montana-Verlag.

Weingartner müßte nicht Österreicher, Tiroler sein, wenn es ihm die Barockkunst nicht angetan hätte. Die vorliegende, glänzend ausgestattete Schrift ist nicht die erste, die er ihr gewidmet hat, sie ist vielmehr der Extrakt seiner reichen Studien und Veröffentlichungen, eine Art begeistertes Bekenntnis, das wir nicht ohne Ergriffenheit lesen. Mir zumal ist es ganz aus der Seele geschrieben, wie mein Aufsatz in dieser Zeitschrift „Die religiösen Kräfte des Barock" bezeugt. Die Vorurteile gegen den Barockstil, die das letzte Jahrhundert beherrschten, sind ja heute erfreulicherweise im Schwinden, wenigstens in den Kreisen der Wissenschaft; hier findet man sogar eher die Neigung, auch Dinge zu loben, die auch nach dem besonnenen Urteil Weingartners nicht zu loben sind. Im deutschen Volk dagegen, zumal im Norden, besteht immer noch ein gewisses Mißtrauen gegen den Barock, das allerdings im Volkscharakter begründet ist und darum auch wohl nie ganz überwunden wird. Empfindungen lassen sich nicht einimpfen, wo die Natur nicht schon prädisponiert ist, wohl aber lassen sich die verstandesmäßigen Vorurteile gegen den Barock durch führende Geister zerstreuen. Ich zweifle nicht, daß das prächtige, warm und geistvoll geschriebene und mit vorzüglichen Tafeln geschmückte Buch Weingartners, das mit allem Nachdruck empfohlen sei, dieses Ziel um eine erhebliche Strecke näherrückt, jedenfalls näher als die zweite hier angezeigte Schrift von Dr. Lang, die zwar in Einzelzügen manches gut zeichnet, die geistigen Grundkräfte des Barocks aber nicht ganz in ihrem wahren Wesen erfaßt hat.

Die kirchliche Barockkunst in Österreich. Ein Heimatbuch von P. Martin Riesenhuber O. S. B. 8° (VIII u. 672 S.) mit Titelbild und 336 Abbildungen auf 208 Tafeln. Linz a. D. 1924, Verlag der Christlichen Kunstblätter. Geb. *M* 24.—

Kein Stil prägt den österreichischen Volkscharakter klarer aus als der Barockstil. Es ist darum gewissermaßen als eine naturgesetzliche Erscheinung anzusprechen, daß sich in Österreich gerade zur Barockzeit eine Kunstblüte entfaltete, so reich wie kaum in einem andern Lande. So ist der Barockstil nicht nur bezüglich Zahl und Bedeutung der von ihm hervorgebrachten Werke, sondern auch wegen der Verwandtschaft mit dem Volkscharakter „der österreichische Stil", wie ihn der verehrte Verfasser nennt, und die Zeit seiner Wirksamkeit „die glänzendste Kunstepoche Österreichs, in der unser Vaterland so groß, so herrlich war, wie niemals vordem und nachher". Man merkt dem Buch auf jeder Seite die innige Liebe zur Heimat an, weshalb es auch den Nebentitel „Ein Heimatbuch" trägt. Des weiteren zeugt das Buch von einem wahren Bienenfleiß, mit dem das weitschichtige Material zusammengetragen wurde, ein Fleiß, den nur eine so tiefe und heiße Liebe erzeugen konnte. In langen Jahren ist das Buch gewachsen. Der erste Plan, der die Buchform noch gar nicht im Auge hatte, sondern als Beitragsreihe für die „Christlichen Kunstblätter" gedacht war, tauchte 1908 auf. Daß die Aufsatzfolge, die sich durch viele Jahrgänge hindurchzog, nunmehr, entsprechend umgearbeitet, in Buchform herauskam, ist um so mehr zu begrüßen, als Kenntnis und Wertschätzung des Barocks in unserer Zeit neu aufzuleben beginnen. Nicht mit Unrecht warnt der Verfasser im Vorwort vor einer Überschätzung dieses Stiles, den er durchweg in etwas ungewöhnlicher Wortbildung „die Barocke" nennt. Indes gilt es doch vor allem, dem Barock die ihm gebührende Stellung wiederzuerobern, und dazu ist dieses Buch eine wertvolle Hilfe. Es kann und wird ja niemand erwarten, daß alles, was damals in österreichischen Landen geschaffen wurde, erster Güte ist. Das reiche Abbildungsmaterial zeigt neben hervorragenden Leistungen auch bloßes Handwerk. Aber alles ist bestrahlt von der einheitlichen Kultur; was an innerer Leuchtkraft etwa mangelt, erhält sein Licht von außen.

Der Verfasser beschränkt sich in seiner Arbeit vor allem auf die Denkmale des Barockstils in Nieder- und Oberösterreich, Salzburg, Steiermark, Kärnten, Tirol und Vorarlberg. Selbst da konnte nicht alles Material verarbeitet werden, weil bei vielem die Herkunft unbekannt ist. Das erste Drittel des umfangreichen Buches bringt den systematischen Teil, eine Auseinandersetzung über den Barock im all-

gemeinen, über seine Entwicklung in Österreich, über den Kirchenbau und seine Einzelheiten, über die Innenausstattung der Barockkirchen. Die zwei andern Drittel behandeln der Hauptsache nach in lexikographischer Reihenfolge die Barockkünstler und die Orte mit barocken kirchlichen Denkmälern. Dieser Teil leidet meines Erachtens an einer gewissen Unübersichtlichkeit. Ich hätte es entschieden vorgezogen, wenn die allgemeinen Bemerkungen über barocke Plastik und Malerei in den ersten Teil hineingearbeitet worden wären, und der alphabetische Teil, ohne Künstlernamen und Orte, Baukunst, Malerei und Plastik zu trennen, in fortlaufender Folge behandelt worden wäre. Der Gebrauch des Buches würde dadurch wesentlich erleichtert und vereinfacht. Es würde mich freuen, wenn der Verfasser diesen Vorschlag bei Bearbeitung einer sehr zu wünschenden Neuauflage zweckmäßig fände. Nach dem Vorbild der Allgemeinen Kunstgeschichte von P. Albert Kuhn O. S. B. hat P. Riesenhuber seinen Stoff vom Standpunkt der Geschichte, Ästhetik und Technik behandelt. Vielleicht ist dabei das Entwicklungsgeschichtliche und Stilkritische doch etwas zu kurz gekommen. Wenn da auch manches hypothetisch bleibt, was übrigens auch von der ästhetischen Betrachtungsweise gilt, so werden anderseits durch solche Arbeitshypothesen doch auch viele neue und sichere Erkenntnisse erworben. Wenn der Verfasser z. B. auf S. 5 von einer Kirche mit vier Altären spricht, von denen zwei dem schwulstigen, die beiden andern dem strengeren Barockstil angehören, und dann meint, mit weiterem Herumklügeln und Herumtüpfeln sei da nicht gedient, so möchte ich doch meinen, daß sich nach Stilmerkmalen die Kreise entschieden enger ziehen ließen. Mag das Buch darum auch, so wie es liegt, noch manchen Wunsch offen lassen, für jeden Fall verdient der Verfasser unsern wärmsten Dank für seine mühevolle Pionierarbeit. Wenn er im Vorwort die Frage stellt: „Wann wird eine gute vollkommene Geschichte der österreichischen Barockkunst erscheinen? Wer wird der glückliche Kunsthistoriker sein, der sie schreibt?", so möchten wir ihm antworten: Tu es ille vir!

Es kam die gnadenvolle Nacht. Weihnachtsblätter von Dr. Martin Mayr. Eine Mappe in Folio mit 25 Bildern auf 40 Textseiten und 6 farbigen Kunsttafeln. München 1926, Gesellschaft für christliche Kunst. In Kartonmappe *M* 12.—, Halbleinen 16.—, Ganzleinen 18.—

Wie auch immer ein gestrenger Kritiker sich zu der etwas bunt zusammengestellten, aus den verschiedensten Jahrhunderten und Stilarten geholten Bilderfolge stellen mag, man muß Dr. Mayr das Zeugnis ausstellen, daß er die Bilder mit einem äußerst schwungvollen poetischen Text umrahmt hat, der uns mit dem ganzen Zauber der Weihnachtsstimmung umfängt. In solchen Dingen ist der Verfasser ein Meister des Wortes, der selbst trockene kunstgeschichtliche Angaben zu beseelen weiß. Gern läßt man da alle kritischen Maßstäbe bezüglich der Bilderwahl zu Hause.

Der hl. Franz von Assisi. Von Heinrich Federer und Fritz Kunz. Volksausgabe. Mit einem Leben des Heiligen von P. Valerian Kemper O.F.M. 8° (98 S.) mit vier farbigen Tafeln und schwarzen Textbildern. München 1926, Gesellschaft für christliche Kunst. Geb. *M* 5.50

Diese billige Volksausgabe des bekannten und beliebten Franziskuswerkes kommt zum Jubeljahre gerade recht und wird überall dankbare Abnehmer finden. Es genügt, das Buch hier anzuzeigen, dessen größere Ausgabe wiederholt in dieser Zeitschrift besprochen wurde.

Augustin Kolb. Holzschnitte religiösen und vaterländischen Inhaltes. Mit Einführung und Ausdeutung der Bilder von Dr. J. A. Beringer. 8° (80 S.) München-Gladbach 1926.

Vor mehreren Jahren schon hatte ich in der „Gottesehr" einen Aufsatz über die Kolbschen Holz- bzw. Linoleumschnitte geschrieben. Deren Zahl ist inzwischen gewachsen und liegt nun in dieser Ausgabe in verkleinerten Wiedergaben vor, die natürlich nicht berufen sind, die großen Holzschnitte zu ersetzen, wohl aber die Lust nach ihrem Besitz zu wecken. Es sind hervorragend gute Blätter darunter wie etwa „Mater dolorosa", „Es ist vollbracht", „St. Christoph", „St. Augustin", „St. Hieronymus", „St. Elisabeth", „St. Bonifatius", „St. Hubertus", „Alte Geschichten", „Versuchung", die Allegorien „Geweihtes Land" und „Kirche", ferner „Parzival" und „Florian Geyer". Geschnitten sind diese Blätter in einer erstaunlich rassigen Technik, die sie als Wandschmuck besonders wirksam macht. Bemerkenswert ist die dekorative Haltung der Bilder, die freilich bisweilen ins allzu Krause gerät wie etwa bei der „Erlösung", bei der „Verkündigung", bei „St. Michael". Psychologisch ist mir St. Paulus nicht eindringlich genug, während St. Augustin auch in dieser Hinsicht ausgezeichnet ist. Wünsche, mehr oder minder subjektiver Art, werden bei solchen Sammlungen immer offen bleiben. Das hat nicht viel zu sagen gegenüber

den positiven Werten von Kraft und Volkstümlichkeit, deren wir heute so sehr bedürfen. Beringers Geleitwort und seine knappen Texte zu den einzelnen Bildern erleichtern die künstlerische und religiöse Betrachtung.

Rudolf Schiestl. Von Leo Weismantel. 3. Aufl. 8° (64 S.) mit 5 farbigen Tafeln und 46 schwarzen Bildern. Berlin 1926, Verlag des Bühnenvolksbundes. Geb. *M* 7.50

Rudolf Schiestl, ein Bruder des bekannten Matthäus, ist der geborene Graphiker. Er ist es nicht im Sinne der „neuen" Kunst, sondern im Sinn der alten volkstümlichen Holzschnitte, kräftig und derb, aber voll von deutschem Gemüt und technisch hervorragend geschickt. Wo er zur Farbe greift, ist er nicht Maler in des Wortes engster Bedeutung, der seine Bilder aus farbiger Anschauung heraus gestaltet, man spürt vielmehr auch bei seinen Gemälden immer noch die graphische Grundanlage. Leicht gerät er dabei ins farbig Glasige und Bunte, was die Volkstümlichkeit allerdings nicht beeinträchtigt. Die farbigen Abbildungen dieses Buches gehören in dieser Hinsicht zu den besten Schöpfungen des Meisters, besonders die „Dorfältesten". Seine Stoffe entnimmt Schiestl meist dem Volksleben und der Legende, die er in fränkische Landschaften hineinstellt. Überall geht er direkt auf die Lebenswerte seiner Themen los, und das ist es, was den innersten Wert seiner Kunst ausmacht. Die liebenswürdige Szene, die uns Weismantel schildert, wie er seinen dreijährigen Unrast Gertrud nur durch die „Fröhliche Jugend" Schiestls auf Stunden hinaus zur Ruhe bringen konnte, zeigt, wie tief diese Kunst ins Leben greift. „Das wilde Tier im Menschen zu bannen, das ist vornehmste Aufgabe aller Kunst, so auch der Rudolf Schiestls. Und so tut er, indem sie seine Erde und seinen Himmel gegenwärtig macht, auf daß auch andere Menschen auf dieser Erde wohnen und in diesen Himmel kommen."

Von der Enkelin Gottes. Gedanken über religiöse Kunst. Von Joseph Kühnel. Mit 8 Abbildungen. 8° (VIII u. 128 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. *M* 4.60

Schon der Titel verrät, daß es sich bei diesem Buch nicht um eine gelehrte kunstwissenschaftliche Arbeit handelt, sondern um dichterisch erfaßte Darstellung künstlerischer Lebenswerte. Kunst wird dabei in einem weiteren Sinn genommen, wie sich schon aus Worten ergibt wie „Jesus war ein Künstler" oder „Alle, die das Leben lieben, das sind Künstler". Nur so erklärt sich die Berechtigung mancher Aufsätze in diesem Buch, die mit Kunst im engeren Sinn kaum etwas zu tun haben. Wie das Wort Kunst, so wird auch der Begriff Religion ausgeweitet. Hodler wird niemand als religiösen Künstler im herkömmlichen Sinn bezeichnen. Daß Kühnel ein geist- und empfindungsreicher Schriftsteller ist, hat er bisher schon bewiesen; als solchen bewährt ihn auch dieses Buch. Seine Einschätzung Fahrenkrogs vermag ich allerdings nicht zu teilen, auch sonst gibt es manche Sätze, die mißverständlich sind, so etwa, wenn er Gott als causa sui bezeichnet. Das Buch wird viele Freunde unter denen finden, denen moderne Lebensprobleme auf der Seele brennen.

Ludwig Richters Tagebücher und Jahreshefte (1821—1883). Ausgewählt von Robert Walter. 8° (196 S.) Hamburg 1926, Hanseatische Verlagsanstalt. Geb. *M* 3.60

Die sinnige, fröhliche und fromme Natur Ludwig Richters kommt in diesen Tagebuchblättern, die der Künstler von seinem 18. Lebensjahr bis kurz vor seinem Tode gewissenhaft niedergeschrieben hat und mit dem schönen Wort Soli Deo gloria geschlossen hat, klar heraus. In dieser Ausgabe ist manches Nebensächliche, Weitschweifige, wiederholt Gesagte ausgelassen worden, dem populären Zweck entsprechend. Je älter Richter wurde, um so mehr kreisten seine Gedanken und Empfindungen um Gott und Göttliches, freilich nicht im Sinn eines konfessionellen Christentums. Geschrieben sind diese Blätter mit der frischen Natürlichkeit, die uns auch an den Bildern des Meisters so sehr entzückt.

Kunst und Seele der Renaissance. Von Cajetan Oßwald. Mit 67 Abbildungen und 3 farbigen Tafeln. 8° (140 S.) München 1926, Gesellschaft für christliche Kunst. *M* 9.—

Magnificat. Ein marianisches Kunstbüchlein. Von Cajetan Oßwald. 8° (110 S.) Mit 52 Abbildungen und 10 farbigen Tafeln. Ebd. *M* 8.—

Die Gabe des Verfassers, Fragen der Kunst auch dem Nichtfachmann verständlich zu machen und ihn durch eine wohlgepflegte Sprache zu locken, hat sich auch in diesen beiden Büchern bewährt. Die Kunst der Renaissance und ihre seelischen Grundlagen auf wenigen Seiten klar zu machen, ist nicht leicht. Was der Verfasser dem Leser bietet, ist Ergebnis sorgfältiger Studien und eigener Gedanken und Beobachtungen. Er definiert die Renaissance als

das Erwachen der abendländischen Persönlichkeit zum Selbstbewußtsein ihrer Eigenart. Der Renaissancemensch ist eine Kraftnatur im guten wie im schlimmen Sinn, vielseitig an Kenntnissen und Betätigungen, durchdrungen von einem neuen Lebensgefühl. Dies äußert sich in der Betonung und Anerkennung persönlicher Tüchtigkeit, darum so viele Selbstbildnisse und Selbstbiographien, in der Gier nach Ruhm, in Diesseitsfreudigkeit, im Ringen um die geistige Beherrschung der gesamten Umwelt. Das Bildungsideal ist die gebändigte Persönlichkeit. Diese Seele der Renaissance spiegelt sich wider in Kunst und Literatur. Aber da muß man schon den Verfasser reden hören, dessen Worten man gerne lauscht, auch wo man etwa anderer Auffassung sein könnte. Man mag zugeben, daß die starke Verweltlichung, ja Gott- und Sittenlosigkeit, die das Zeitalter der Renaissance vergiftete, nur traurige Begleit- nicht Wesenserscheinung gewesen ist, aber die traurige Begleiterscheinung ist eben doch nicht nur eine ungefähre, sondern aus dem heidnisch gerichteten Wesen der damaligen Geistigkeit geflossen. Eine Umkehr hat erst die Barockzeit bewirkt. Es ist unser aufrichtiger Wunsch, daß der Verfasser auch diese an sich viel lockendere Zeitperiode in ähnlicher Weise darstelle. Im Magnificat führt uns Oßwald in einen lieblichen Blumengarten von Poesie, Kunst und Legende. Nicht ein verwickeltes Kulturproblem steht hier in Frage, sondern eine der duftigsten Erscheinungen religiöser Ausdruckskraft, die dichterisch-künstlerische Erfassung und Wandlung des Marienideals im Laufe der Jahrhunderte. Zwar ist auch hier allerlei Kunstwissen hineinverwoben, aber es drängt sich nirgends auf, sondern begleitet bescheiden den Fluß der gehobenen anfeuernden Sprache. Ein reizendes, vornehm ausgestattetes Geschenkwerk, das besonders als Weihnachtsgabe empfohlen sei.

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.

Die Heiligen des letzten Jahrtausends

Unübersehbar ist die Schar der Heiligen, die die Kirche im Laufe der Jahrhunderte dem Himmel geschenkt hat. Wer vermöchte die Zahl der Martyrer zu schätzen, die mit dem Purpur ihres Blutes den Glauben an Christus besiegelt haben, angefangen von Stephanus und den römischen Katakomben bis auf jene, die den chinesischen Boxern und dem Religionshaß der russischen Bolschewiken zum Opfer gefallen sind? Wer vermag erst die Helden heroischer Tugend zu zählen, die in stiller Erfüllung ihrer Berufspflicht unbekannt vor der Welt den Weg der Nachfolge Jesu in außergewöhnlicher Heiligkeit gegangen sind! Tausende von Namen hat das römische Martyrologium aufbewahrt, Tausende fügen die Martyrologien und Menologien der älteren und neueren Orden in den Verzeichnissen ihrer verstorbenen Mitbrüder und Mitschwestern hinzu. Noch erheblich vermehrt wird diese Zahl durch die Namen jener, deren Lebensbeschreibung die 70 mächtigen Großfoliobände der Bollandisten füllen. Aber was ist das alles zusammen im Vergleich zu denen, die niemand kennt als der Herr, der sie in die himmlische Herrlichkeit aufnahm, ihn zu schauen von Angesicht zu Angesicht! Ihrer aller wird am Allerheiligenfeste gedacht. Nur einige hundert dagegen sind es, deren besonderes Fest in Brevier und Messe gefeiert wird. Etwa drei- bis vierhundert warten zu Rom auf die Beendigung der kirchlichen Untersuchung, die ihnen die Ehre der Altäre schenken soll als Heiligen oder Seligen.

Weit weniger aber, als gewöhnlich angenommen wird, sind es, denen in feierlicher Heiligsprechung durch die Päpste kraft der kirchlichen Unfehlbarkeit die Ehre der Altäre zuerkannt worden ist. Nicht einmal bei allen Namen, die im römischen Missale genannt werden, trifft dies zu. Von drei Gruppen, deren feierliche Kanonisation gemeinsam begangen wurde, soll hier abgesehen werden. Die Gruppen umfassen die sieben ersten Mitglieder des Servitenordens, die 19 holländischen Martyrer von Gorkum, die dem Glaubenshaß der Kalvinisten zum Opfer fielen, und die 26 japanischen Martyrer. Sonst gibt es kaum mehr als 150 feierlich durch die Päpste kanonisierte Heilige. Dabei sind jedoch die Heiligen nicht mitgezählt, deren vielhundertjähriger, früher nur auf einzelne Länder oder Orden beschränkter Kult durch ein päpstliches Dekret auf die ganze Kirche ausgedehnt worden ist. Es mag sich dabei um etwa 20 handeln, worunter sich auch die beiden Kirchenlehrer Anselmus und Petrus Damiani befinden sowie Papst Gregor VII. Erst recht ist von jenen dabei abgesehen, die bloß durch Diözesan- oder Ordenstradition als Heilige oder Selige verehrt werden.

Erst zu Ende des ersten kirchlichen Jahrtausends begegnet uns eine feierliche Heiligsprechung durch den Papst. Die älteste ist die des Bischofs Ulrich von Augsburg vom Jahre 993. Das hier folgende Verzeichnis bietet neben dem Alter der Heiligen, dem Jahre ihres Todes und der Kanonisation auch ihren Stand, ihre Ordensangehörigkeit und ihre Nationalität.

	Lebensalter	Todesjahr	Heiligsprechung	Lebensstand		Heimat
Sturmius	—	779	1139	Benediktiner	Bischof	Deutschl.
Sebald	—	(800)	1424	—	Einsiedler	„
Wilhelm von Aquitanien	—	812	1066	Benedikt.	Mönch	Frankreich
Ulrich von Augsburg	83	973	993	„	Bischof	Deutschl.
Gerhard von Toul (Köln)	59	994	1049	—	„	„
Simeon von Padorilone	—	1016	1024	—	Einsiedler	Italien
Bernward von Hildesheim	62	1022	1192	Benedikt.	Bischof	Deutschl.
Heinrich	51	1024	1152	—	Kaiser	„
Simeon von Trier	—	1035	1041	—	Reklufe	„
Godehard von Hildesheim	—	1038	1131	Benedikt.	Bischof	„
Kunigunde	—	1039	1200	—	Kaiserin	„
Theobald	—	1066	1073	Kamaldulenser	Einsiedler	Frankr.
Eduard	—	1066	1161	—	König	Engl.
Johannes Gualbertus	78	1073	1193	Vallumbroser	Ordensstifter	Ital.
Stanislaus von Krakau	49	1079	1253	—	Bischof, Martyr.	Polen
Osmund	—	1099	1456	—	Bischof	Engl.
Petrus von Anagni	—	1105	1109	Benedikt.	„	Ital.
Benno von Meißen	96	1106	1523	„	„	Deutschl.
Stephan von Thiers	76	1124	1188	Grammont.	Ordensstifter	Frankr.
Hugo von Grenoble	79	1132	1134	Benedikt.	Bischof	„
Leopold von Österreich	63	1136	1485	—	Markgraf	Deutschl.
Otto von Bamberg	76	1139	1188	—	Bischof	„
Malachias	53	1148	1190	Zisterzienser	„	Engl.
Bernhard	63	1153	1164	„	Ordensstifter	Frankr.
Ubald von Gubbio	—	1160	1191	Reg. Kanon.	Bischof	Ital.
Thomas Becket	52	1170	1173	—	Bischof, Martyr.	Engl.
Isidor	60	1130	1622	—	Bauersmann	Span.
Laurentius O'Toole	50	1180	1225	Benedikt.	Bischof	Irland
Homobonus	—	1197	1199	—	Kaufmann	Ital.
Wilhelm von Ebelholt	—	1203	1224	August.-Chorherr	Abt	Engl.
Wilhelm von Bourges	59	1209	1218	Zisterz.	Bischof	Frankr.
Dominikus	71	1221	1234	Dominikaner	Ordensstifter	Span.
Franz von Assisi	44	1226	1228	Franziskaner	„	Ital.
Antonius von Padua	36	1231	1232	„	Missionar	Portug.
Elisabeth von Thüringen	24	1231	1233	III. Ord. Franzisk.	Landgräfin	Deutschl.
Edmund	60	1240	1246	—	Erzbischof	Engl.
Hedwig	69	1243	1267	—	Fürstin	Deutschl.
Petrus Martyr	47	1252	1253	Dominik.	Missionar	Ital.
Klara von Assisi	58	1252	1255	Klarissin	Ordensstifterin	„
Richard von Chicheſter	56	1253	1262	—	Bischof	Engl.
Hyazinthus	57	1257	1594	—	„	„
Ludwig von Frankreich	55	1270	1297	III. Ord. Franzisk.	König	Frankr.
Thomas von Aquin	51	1274	1332	Dominik.	Kirchenlehrer	Ital.
Bonaventura	53	1274	1482	Franzisk.	„	„
Raymund von Peñafort	100	1275	1279	Dominik.	Ordensgeneral	Span.
Thomas von Canteloup	—	1282	1320	—	Erzbischof	Engl.
Sieben Serviten	—	—	1888	Serviten	Ordensstifter	Ital.
Philippus Benitius	52	1285	1671	Servit	Ordensgeneral	„
Cölestin V.	—	1296	1313	Cölestiner	Papst	„
Ludwig von Toulose	23 (!)	1297	1311	Franzisk.	Bischof (!)	Frankr.
Margareta von Cortona	50	1297	1729	—	Büßerin	Ital.

	Lebensalter	Todesjahr	Heiligsprechung	Lebensstand		Heimat
Ivo	53	1303	1347	—	Weltpriester	Frankr.
Nikolaus von Tolentino	60	1306	1447	Augustin.-Eremit	Missionar	Ital.
Albert von Trapani	95	1307	1476	Karmelit	„	„
Klara von Montefalcone	33	1308	1881	Augustinerin	Priorin	„
Agnes von Montepulciano	49	1317	1726	Dominikanerin	„	„
Elzear	38	1323	1369	III. Ord. Franzisk.	Graf	„
Elisabeth von Portugal	65	1336	1625	„	Königin	Portug.
Juliana Falconieri	61	1341	1737	Servitin	Ordensstifterin	Ital.
Peregrin Laziosi	80	1345	1726	Servit	—	„
Brigitta	70	1373	1391	Brigittinerin	Ordensstifterin	Schweden
Andreas Corsini	71	1373	1629	Karmelit	Bischof	Ital.
Katharina von Siena	33	1380	1461	III. Ord. Domin.	—	„
Johannes von Nepomuk	53	1383	1729	—	Mart. Chorherr	Tschech.
Vinzenz Ferrer	69	1419	1455	Dominikaner	Missionar	Span.
Johanna d'Arc	19	1431	1920	—	Jungfrau	Frankr.
Franziska Romana	56	1440	1608	Oblatin. Bened.	Ordensstifterin	Ital.
Bernardin von Siena	64	1444	1450	Franzisk.	Missionar	„
Coleta	66	1447	1807	Klarissin	Ordens-Reform.	„
Johannes Capistran	70	1456	1690	Franzisk.	Missionar	„
Laurentius Giustiniani	75	1456	1690	—	Bischof	„
Petrus Regalado	66	1456	1746	Franzisk.	Ordens-Reform.	Span.
Rita von Cascia	76	1457	1900	Augustinerin	Ordensfrau	Ital.
Antoninus	70	1459	1523	Dominik.	Bischof	„
Didakus	—	1463	1588	Franzisk.	Laienbruder	Span.
Katharina von Bologna	50	1463	1712	Klarissin	Äbtissin	Ital.
Johannes von Kenty	—	1473	1767	—	Weltpriester	Polen
Jakob von Marchia	86	1476	1726	Franzisk.	Missionar	Frankr.
Johannes a S. Facundo	60	1479	1690	Augustin.-Eremit	„	Span.
Kasimir	36	1484	1522	—	König	Polen
Petrus von Arbues	43	1485	1867	Regularkanonik.	Martyrer	Span.
Franz von Paula	91	1507	1519	Minimit	Ordensstifter	Italien
Katharina von Genua	63	1510	1737	Annuntiatin	Ordensfrau	„
Hieronymus Aemiliani	—	1537	1767	Regularkleriker	Ordensstifter	„
Antonius Maria Zaccaria	37	1539	1897	Barnabit	„	„
Angela Merici	66	1540	1807	Ursuline	Ordensstifterin	„
Kajetan	67	1547	1671	Theatiner	Ordensstifter	„
Johannes von Gott	55	1550	1690	Barmh. Bruder	„	Portug.
Franz Xaver	46	1552	1622	Jesuit	Heidenapostel	Span.
Thomas von Villanova	67	1555	1658	Augustin.-Eremit	Bischof	„
Ignatius von Loyola	65	1556	1622	Jesuit	Ordensstifter	„
Petrus von Alcántara	63	1562	1669	Alcantariner	„	„
Stanislaus Kostka	18	1568	1726	Jesuit	Novize	Polen
Franz Borja	62	1572	1671	„	Ordensgeneral	Span.
Pius V.	68	1572	1712	Dominik.	Papst	Ital.
19 Martyrer von Gorkum	—	1572	1867	—	—	Holland
Ludwig Bertrand	55	1581	1671	Dominik.	Missionar	Span.
Theresia	67	1582	1622	Karmeliterin	Ordens-Reform.	„
Karl Borromäus	46	1584	1610	—	Kardinal	Ital.
Felix von Cantalicio	72	1587	1712	Kapuziner	Laienbruder	„
Benedikt von Philadelphio	63	1589	1807	Franzisk.	„	„
Katharina von Ricci	55	1590	1746	Dominikanerin	Priorin	„
Johannes vom Kreuz	49	1591	1726	Karmelit	Ordens-Reform.	Span.

	Lebensalter	Todesjahr	Heiligsprechung	Lebensstand		Heimat
Aloisius von Gonzaga . .	23	1591	1726	Jesuit	Scholastiker	Ital.
Paschalis Baylon	52	1592	1690	Franzisk.	Laienbruder	Span.
Alexander Sauli	58	1592	1904	Barnabit	Bischof	Ital.
Philippus Neri	80	1595	1623	Oratorianer	Ordensstifter	„
Petrus Canisius	74	1595	1925	Jesuit	Kirchenlehrer	Deutschl.
26 Martyrer von Japan .	—	1597	1862	—	—	—
Germana Cousin	22	1601	1867	—	Hirtin	Frankr.
Seraphin v. Montegranario	64	1694	1767	Kapuziner	Laienbruder	Ital.
Turibius von Lima . . .	68	1606	1725	—	Bischof	Span.
Magdalena von Pazzi . .	41	1607	1669	Karmeliterin	Novizenmeisterin	Ital.
Andreas Avellini	87	1608	1712	Theatiner	Ordensstifter	„
Franz Caracciolo	45	1608	1807	Regularkleriker	„	„
Franz von Solano . . .	61	1610	1726	Franz.-Observant	Heidenapostel	Span.
Joseph von Leonissa . . .	56	1612	1746	Kapuziner	Missionar	Ital.
Kamillus von Lellis . . .	64	1614	1746	Kamillianer	Ordensstifter	„
Rosa von Lima	31	1617	1671	III. Ord. Dominik.	Jungfrau	Span.
Alfons Rodriguez. . . .	86	1627	1888	Jesuit	Laienbruder	„
Laurentius von Brindisi .	60	1619	1881	Kapuziner	Ordensgeneral	Ital.
Johannes Berchmans . .	22	1621	1888	Jesuit	Scholastiker	Fland.
Franz von Sales	55	1622	1665	—	Bischof, Kirchenl.	Frankr.
Fidelis von Sigmaringen .	45	1622	1746	Kapuziner	Märtyr. Mission.	Deutschl.
Josaphat Kunczewitsch . .	43	1623	1867	Basilianer	Bischof	Polen
Michael de Sanctis . . .	34	1625	1862	Trinitarier	Priester	Span.
Franz Regis	43	1640	1737	Jesuit	Missionar	Frankr.
Hyazintha von Mariscotti .	55	1640	1807	III. Ord. Franzisk.	Ordensfrau	Ital.
Petrus Fourier	75	1640	1897	August.-Chorherr	Ordensstifter	Frankr.
Johanna Franz. v. Chantal	69	1641	1767	Salesianerin	Ordensstifterin	„
Joseph von Calasanz . .	92	1648	1767	Piarist	Ordensstifter	Span.
Petrus Claver	52	1654	1888	Jesuit	Heidenapostel	„
Vinzenz von Paula . . .	84	1660	1737	Lazarist	Ordensstifter	Frankr.
Joseph von Copertino . .	60	1663	1767	Franzisk.	Priester	Ital.
Johannes Eudes	79	1680	1920	Eudist	Ordensstifter	Frankr.
Margareta M. Alacoque .	43	1690	1920	Salesianerin	Ordensfrau	„
Joseph Oriol	52	1702	1909	—	Weltpriester	Span.
Franz von Hieronymo . .	74	1716	1839	Jesuit	Missionar	Ital.
Joh. Bapt. de la Salle . .	68	1719	1900	—	Ordensstifter	Frankr.
Pazificus von S. Severino	68	1721	1839	Franzisk.	Missionar	Ital.
Veronika Giuliani . . .	67	1727	1839	Kapuzinerin	Äbtissin	„
Joh. Jos. vom Kreuz . . .	80	1734	1839	Alcantarin.	Provinzial	„
Leonard v. Porto Maurizio	75	1751	1867	Franzisk.	Missionar	„
Gerhard Majella	29	1755	1904	Redemptorist	Laienbruder	„
Joh. Bapt. de Rossi . . .	66	1764	1881	—	Chorherr	„
Paul vom Kreuz	81	1775	1867	Passionist	Ordensstifter	„
Benedikt Jos. Labre . . .	35	1783	1881	—	Bettler	Frankr.
Alfons M. von Liguori . .	91	1787	1839	Redemptorist	Ordensstifter	Ital.
M. Franziska v. d. W. Chr.	76	1791	1867	—	III. Ord. Alcantar.	„
Klemens M. Hofbauer . .	69	1820	1909	Redemptorist	Missionar	Deutschl.
M. Magd. Postel. . . .	90	1846	1925	Schulschwester	Ordensstifterin	Frankr.
Joh. Bapt. Vianney . . .	73	1859	1925	—	Pfarrer	„
Gabriel Possenti	24	1862	1920	Passionist	Scholastiker	Ital.
Magd. Sophie Barat . .	86	1865	1925	Ord.-Frau v. h. H.	Ordensstifterin	Frankr.
Theresia vom Kinde Jesus .	24	1897	1925	Karmeliterin	Ordensfrau	„

Wer einmal Einblick in den Gang einer feierlichen Heiligsprechung genommen hat, wird sich nicht wundern über die verhältnismäßig geringe Zahl der kanonisierten Heiligen. Vor allem ist bei der Heiligsprechung in gerichtlichem Verfahren der überzeugende Nachweis zu erbringen, daß der Diener Gottes alle Tugenden, die theologischen wie die Kardinaltugenden, geübt habe, und zwar in heroischem Grade. Der sogenannte Advocatus diaboli ist streng verpflichtet, alle Gegengründe gerichtlich geltend zu machen. Läßt sich der Heroismus einer einzelnen Tugend nicht nachweisen, etwa weil die Zeugen dafür fehlen, so lautet das Urteil: „Es steht nicht fest, daß die Tugenden in heroischem Maße geübt wurden", und der Prozeß ist zu Ende. Erst wenn dieser, der schwierigste Teil nach einer gewöhnlich jahrzehnte- oder jahrhundertelangen Untersuchung beendet ist, geht man zur Prüfung der erforderlichen Wunder über, die auf Anrufung des Heiligen nach dessen Tode gewirkt sind. Hierbei wird mit derselben peinlichen Sorgfalt verfahren. Erst wenn für die Echtheit der Wunder ebenfalls in gerichtlichem Verfahren der unzweifelhafte Beweis erbracht worden ist, kann zur feierlichen Heiligsprechung geschritten werden. Die feierliche Kanonisation ist so der endgültige Abschluß des Heiligsprechungsprozesses. Die Entscheidung wird dabei offiziell durch den Papst selbst kraft seiner apostolischen Vollmacht als endgültiger Urteilsspruch über die Heiligkeit des Seligen in höchster Feierlichkeit, die der Bedeutung des Aktes entspricht, der ganzen Welt kund gemacht und seine Verehrung für die ganze Kirche vorgeschrieben.

Die Seligsprechung ist in dem langwierigen Gang der Untersuchung nur eine Vorstufe zur Heiligsprechung. Es wird dabei die Verehrung eines Seligen nur für bestimmte Diözesen oder Orden gestattet. Das Recht der Kanonisation, die Verehrung eines Heiligen für die ganze Kirche vorzuschreiben, steht nur allein dem Papste zu. Im ersten Jahrtausend der Kirche konnten jedoch die Bischöfe die öffentliche Verehrung eines im Rufe der Heiligkeit Verstorbenen für den Bereich ihrer Diözese gestatten und den Namen in das Verzeichnis der Heiligen ihrer Kirche eintragen lassen. Es würde das etwa den Wirkungen der heutigen Seligsprechung nahekommen, obwohl man damals dabei dem Diener Gottes den Titel eines Heiligen beilegte. Aus den Heiligenverzeichnissen der einzelnen Kirchen ging das heutige römische Martyrologium hervor. Manche Mißbräuche hatten sich im Laufe der Jahrhunderte eingeschlichen. Unbesonnene Frömmigkeit des Volkes ließ sich durch den Schein der Tugend täuschen, auch versäumten einige Bischöfe die notwendige Sorgfalt bei der Untersuchung, bevor sie den öffentlichen Kult gestatteten. So war Alexander III. gezwungen, im Jahre 1170 das Recht der Seligsprechung den Bischöfen für ihre eigene Diözese zu entziehen und dem Papst allein vorzubehalten. Bei einigen wenigen Heiligen, deren Verehrung viele Jahrhunderte hindurch in einzelnen Diözesen oder Orden in Übung war, sah der Papst in der Folgezeit von der strengen gerichtlichen Untersuchung des gewöhnlichen Ganges ab und dehnte die Verehrung des Heiligen ohne feierliche Kanonisation auf die ganze Kirche aus, nachdem der Heroismus der Tugenden oder das Martyrium sowie die auf seine Anrufung gewirkten Wunder historisch feststanden [1].

Sixtus V. übertrug die Untersuchung 1587 der Ritenkongregation. Im einzelnen wurde das Verfahren 1625 und 1634 von Urban VIII. durch sehr eingehende und

[1] Als Beispiel dieser sogenannten „äquipollenten Kanonisation" führt Benedikt XIV. an: Romuald, Norbert, Bruno, Petrus Nolascus, Johannes von Matha, Felix von Valois, Margareta von Schottland, Stephan von Ungarn, Wenzeslaus von Böhmen, Gregor VII. — Seitdem sind noch einige weitere hinzugekommen.

strenge Bestimmungen geregelt, damit aber auch die Heiligsprechung nicht wenig erschwert.

Bis zu den strengen Dekreten Urbans VIII. zählt man im ganzen 67 Kanonisationen, also seit der ersten Heiligsprechung, 993—1635, kaum zehn für jedes Jahrhundert, nachher aber 84, also fast 30 für jedes Jahrhundert. Das erste Viertel des 20. Jahrhunderts schenkte bereits 15 Heiligen die Ehre der Altäre.

Der Zeitabstand zwischen Tod und Heiligsprechung ist sehr verschieden. Nicht selten verfließen Jahrhunderte, bevor die Kirche ihr Endurteil spricht.

Bei Sturmius, dem ältesten kanonisierten Heiligen, erfolgte die Heiligsprechung 360 Jahre, bei Johanna d'Arc gar erst 490 Jahre nach dem Tode. Bei Bonaventura, Johannes Capistran, Angela Merici, Petrus Claver, Johannes Berchmans, Margareta Alacoque und zahlreichen andern vergingen bis zur Kanonisation 200 und mehr Jahre. Bei Ignatius und Franz Xaver dauerte es 66 und 70 Jahre, bei andern Jesuiten wie Franz Borja, Stanislaus Kostka, Aloisius und Franz Regis 100 und mehr Jahre. Von nicht wenigen Heiligen erschien dagegen das Bild schon weit eher auf den Altären, zumal vor den strengen Bestimmungen Urbans VIII. Die erste Heiligsprechung, die des Bischofs Ulrich von Augsburg, erfolgte bereits 20 Jahre nach seinem Tode. Noch kürzere Zeit verfloß bei mehreren Benediktiner- und Franziskanerheiligen des 12. und 13. Jahrhunderts. Bei den Benediktinerbischöfen Petrus von Anagni und Hugo von Grenoble dauerte es nur vier oder gar nur zwei Jahre, der Benediktinerbischof Benno von Meißen mußte dagegen länger als 400 Jahre warten. Bei Bernhard vergingen elf und bei dem Zisterzienserbischof Wilhelm von Bourges nur neun Jahre. Franziskus von Assisi wurde bereits zwei Jahre nach seinem Tode in das Verzeichnis der Heiligen aufgenommen, Klara nach drei, Elisabeth von Thüringen nach vier und Antonius von Padua sogar schon nach einem Jahre; im 15. Jahrhundert Bernhardin von Siena, der große Franziskanermissionar, nach sechs Jahren. Doch sind so schnelle Heiligsprechungen selbst vor Urban VIII. eine Ausnahme. Auch einige Dominikanerheilige erlangten schon bald die Ehre der Altäre, Dominikus nach 13 und Raymundus nach 4 Jahren, Thomas von Aquin dagegen nach 36 und Vinzenz Ferrer nach 41 Jahren. Eine ähnliche Zeitdauer findet sich bei manchen Heiligen des 16. Jahrhunderts, so bei Karl Borromäus 36, bei Theresia 40, bei Philipp Neri 27 Jahre. Nach den Dekreten Urbans VIII. erforderten die strengen Bestimmungen des Kanonisationsprozesses für gewöhnlich eine längere Zeitdauer. Verhältnismäßig schnell waren die Vorbereitungen beendet bei Franz von Sales in 43 Jahren, bei Alfons von Liguori in 52 Jahren. Bei Petrus von Alcántara nahmen sie 107, bei Klemens Hofbauer 89 Jahre in Anspruch. Bei den letzten sechs Kanonisationen des letzten Jahres schwankte der Zeitabschnitt vom Tode bis zur Feier der Heiligsprechung zwischen 330 Jahren bei Canisius und 245 bei Johann Baptist Eudes einerseits und anderseits zwischen 60 Jahren bei Magdalena Sophie Barat und 28 Jahren bei Theresia vom Jesuskinde.

Prüft man das Verzeichnis der von den Päpsten ausdrücklich kanonisierten Heiligen auf die Nationalität, so muß es sofort auffallen, wie stark Deutschland in den ersten 150 Jahren dabei hervortritt. Unter den zehn ersten kanonisierten Heiligen begegnen uns nicht weniger als acht Deutsche. Von den 25 Heiligsprechungen, die man bis 1150 zählt, kommen noch immer 12 auf Deutschland. Die älteste Kanonisation, die von Päpsten vorgenommen wurde, ist, wie schon bemerkt, die des deutschen Bischofs Ulrich von Augsburg vom Jahre 993. Vierzig Jahre später wurde auf dem zweiten Laterankonzil der

hl. Sturmius, der deutsche Benediktinerabt von Fulda, heilig gesprochen. Es war dies im Jahre 1139 die zweite Kanonisation. Daran schließen sich bis 1150 vier weitere deutsche Bischöfe: Bernward von Hildesheim, Benno von Meißen, Otto von Bamberg und Gerhard von Toul, ein geborener Kölner. Deutsche Fürstenhäuser schenkten der Kirche in jener Zeit drei Heilige: Kaiser Heinrich II., die Kaiserin Kunigunde, seine Gemahlin, und den Markgrafen Leopold von Österreich. Endlich sind noch zwei heilige Einsiedler zu nennen, der hl. Sebald von Nürnberg und der hl. Simeon von Trier, der dort als Reklusе an der Porta Nigra eingemauert lebte. Diesen deutschen Heiligen könnten noch beigezählt werden der hl. Bruno von Köln, der Stifter des Kartäuserordens, und der hl. Norbert, Bischof von Magdeburg und Stifter des Prämonstratenserordens. Nachdem ihr Fest bereits 600 Jahre an verschiedenen Orten ohne ausdrückliche Kanonisation gefeiert worden war, wurde es vom Papste auf die ganze Kirche ausgedehnt. Neben dieser verhältnismäßig großen Zahl von deutschen Heiligen weist Frankreich für diese Periode nur vier kanonisierte Heilige auf, Italien drei und England zwei.

Das Bild ändert sich sehr zu Ungunsten Deutschlands mit dem 13. Jahrhundert, das nur noch zwei deutsche Heilige aufweist, Elisabeth von Thüringen und Hedwig, die Patronin Schlesiens. Die hl. Gertrud, die ebenfalls diesem Jahrhundert angehört und deren Fest auch im römischen Brevier einen Platz gefunden hat, ist nicht ausdrücklich kanonisiert; doch wurde ihr Fest ein halbes Jahrtausend lang in verschiedenen Ländern gefeiert und dann 1738 vom Papste für die ganze Kirche vorgeschrieben. Erst im 16. Jahrhundert erscheint in Deutschland in Petrus Canisius, dem ersten deutschen Jesuiten und Kirchenlehrer, wieder ein vom Papste kanonisierter Heiliger. Ihm schließt sich im 16. Jahrhundert in Fidelis von Sigmaringen der erste deutsche Kapuziner und Martyrer an und im 19. Jahrhundert in Klemens Hofbauer der erste deutsche Redemptorist.

Seit dem 13. Jahrhundert tritt Italien an die erste Stelle. Von 1200 bis 1500 schenkte es der Kirche 24 Heilige, darunter einen Franziskus von Assisi, Thomas von Aquin, Bonaventura, Bernhardin von Siena, Johannes Capistran und Katharina von Siena. Dagegen steht Frankreich mit König Ludwig, der erst vor fünf Jahren kanonisierten Johanna d'Arc und vier andern Heiligen für diese 300 Jahre weit zurück.

Der erste Spanier, der in der Zahl der Heiligen erscheint, ist der hl. Dominikus im 13. Jahrhundert. Mit fünf andern Heiligen, darunter der Dominikanermissionar Vinzenz Ferrer, tritt es an die Seite Frankreichs. Portugal schenkte im hl. Antonius von Padua im 13. Jahrhundert seinen ersten Heiligen und Schweden im 14. Jahrhundert in der hl. Brigitta.

Der Hochstand des kirchlichen Lebens kommt auch in der Zahl der Heiligen, die in jener Zeit gelebt haben, deutlich zum Ausdruck, wie im 13. Jahrhundert mit 21, so auch besonders in dem Jahrhundert nach dem Konzil von Trient mit 42 Heiligen, darunter Papst Pius V. aus dem Dominikanerorden und Kardinal Karl Borromäus. Sodann der Reformator des Franziskanerordens Petrus von Alcántara, die beiden Reformatoren des Karmeliterordens Theresia und Johannes vom Kreuz, Philipp Neri, der Stifter des Oratoriums; aus dem Jesuitenorden Ignatius und sein zweiter Nachfolger

im Generalat Franz Borja, die beiden Heidenapostel Franz Xaver und Petrus Claver, Petrus Canisius, der Apostel Deutschlands und sein erster Kirchenlehrer, der Volksmissionar Franz Regis, die Jugendheiligen Stanislaus Kostka, Aloisius und Johannes Berchmans, sowie endlich der Laienbruder Alfons Rodriguez. Nicht weniger als 15 von den Heiligen des nachtridentinischen Jahrhunderts sind Spanier und ungefähr ebensoviel Italiener, Franzosen sind nur Franz von Sales und zwei andere. Es ist also ein Irrtum, daß Frankreich in früheren Jahrhunderten reicher an Heiligen gewesen sei als andere Länder. Im 18. Jahrhundert stellt es nur zwei, im 19. Jahrhundert allerdings von sechs bisher kanonisierten Heiligen vier.

Im Vergleich mit den romanischen Ländern steht Deutschland seit dem 13. Jahrhundert ganz erheblich zurück. Man hat die Reformation dafür verantwortlich machen wollen. Gewiß bietet sie eine Erklärung für die Zeit des großen Glaubensabfalles und die Zeit der schweren Glaubenskämpfe im Reformationszeitalter. Aber die Reformation kann nicht erklären, warum schon drei Jahrhunderte vorher die deutschen Heiligen so zurücktraten, und das trotz des Hochstandes der deutschen Mystik im Hoch- und Spätmittelalter.

Wo mögen die Gründe hierfür liegen? Vor allem drängt sich die Frage auf: Bestand in Deutschland dasselbe Interesse für seine Heiligen wie in andern Ländern? Schon eine Nachricht aus dem Spätmittelalter weiß, daß Albertus Magnus, der größte deutsche Theologe, zugleich mit Thomas von Aquin zur Heiligsprechung vorgeschlagen wurde, aber es sei nicht dazu gekommen wegen der Interesselosigkeit der Deutschen. Ist es heute anders? Die hl. Gertrud, eine der herrlichsten Frauengestalten des deutschen Mittelalters, ist Landespatronin, aber nicht etwa in einem deutschen Staat, sondern im spanischen Südamerika, in Peru. Es gibt eine große Gertrudenliteratur, aber nicht in Deutschland, sondern in Frankreich. Ihr „Gesandter der göttlichen Liebe" war im 18. Jahrhundert Gegenstand scharfer Angriffe, aber nicht in romanischen Ländern, sondern in Deutschland durch den gelehrten Augustinerchorherrn Eusebius Amort. Ist es in neuerer Zeit anders? Das „Bittere Leiden Jesu" nach den Gesichten der Dülmener stigmatisierten Seherin Katharina Emmerich, das so viele übernatürliche Werte geschaffen hat, ist in 40 bis 50 Auflagen verbreitet, aber nicht in Deutschland, sondern in französischer Übersetzung in den romanischen Ländern. Schwierigkeiten gegen ihre Seligsprechung würden vor allem in Deutschland erhoben, so äußerte man sich in Rom an hoher Stelle. Unbeeinflußt von wissenschaftlicher Mystik, erfuhren ihre von Klemens von Brentano mehr oder minder frei wiedergegebenen Gesichte in Deutschland die schärfste Kritik, während sich in Frankreich hochangesehene Schriftsteller für sie begeisterten. Der im Rufe der Heiligkeit 1658 gestorbene Dechant von Bingen, Bartholomäus Holzhauser, wurde durch seine „Constitutionen" richtungweisend für viele Priesterseminare, aber nicht in Deutschland, sondern in Frankreich. Die von seinen Ideen beeinflußte Unio apostolica für Priester, der auch Papst Pius X. angehörte, gewann erst dann in Deutschland weitere Verbreitung, als sich im romanischen Ausland, wo man dem rheinischen Dechanten mehr Interesse entgegenbringt, ihr segensreiches Wirken schon erwiesen hatte. Die Vorbereitungen zur Seligsprechung der Schwester Maria vom göttlichen Herzen, geb. Gräfin Droste zu Vischering, gest. zu Oporto 1899, hatte man zuerst lieber in Portugal eingeleitet, weil es dort aussichtsvoller sei als in ihrer westfälischen Heimatdiözese. Der Seligsprechung der mystisch hochbegnadigten Dominikanerin Dominika Klara Moes, der Gründerin des Dominikanerinnenklosters auf dem Limpertsberge bei Luxemburg, wird gerade in ihrer Heimatdiözese die meiste Schwierigkeit bereitet. Solche Beispiele ließen sich leicht vermehren. Doch scheint sich in den letzten Jahren

in Deutschland eine Änderung anzubahnen. Auf der Katholikenversammlung in Breslau fand ein Antrag zur Seligsprechung der ehrw. Katharina Emmerich allgemeinen Beifall. Eingeleitet ist die Beatifikation von drei deutschen Bischöfen, Rudigier von Linz, Tschiderer von Trient und dem Redemptoristenbischof Neumann von Philadelphia. Die Seligsprechung des Jesuiten P. Kratz aus Golzheim bei Düren, der in Tongking des Märtyrertodes starb, hat gute Aussicht. Unter den etwa 400 Kanonisations- und Beatifikationsprozessen, die augenblicklich bearbeitet werden, mögen sich 20 bis 25 aus Deutschland befinden, darunter die Stifterin der Aachener Franziskanerinnen, Franziska Schervier, die Stifterin der Schwestern vom armen Kinde Jesus, Klara Fey, und die zu Düsseldorf 1859 im Rufe der Heiligkeit gestorbene Kreuzschwester Emilie Schneider.

Es sei hier noch auf einen Umstand hingewiesen, der bisher wenig Beachtung gefunden hat. Heute stehen bei allen von der Ritenkongregation behandelten Sachen Italien und Frankreich weitaus an der Spitze. Alle andern Ländern treten dagegen zurück. Die Sprache, in der die Verhandlungen geführt werden dürfen, ist nur lateinisch, italienisch oder französisch. Die Frage liegt nahe, ob von Italien und Frankreich auch so viele Sachen der Selig- und Heiligsprechung betrieben würden, wenn die zahllosen erforderlichen Schriftstücke, die zum Teil von gewaltigem Umfang sind, zuerst ins Deutsche, Polnische oder Englische übersetzt werden müßten.

Kein Alter schließt von der feierlichen kirchlichen Anerkennung seiner heroischen Heiligkeit aus. Die Mehrzahl der Heiligen erlangten zwischen 50 und 70 Jahren die Krone der ewigen Glorie. Aber auch jugendliche Gestalten fehlen nicht. Der jüngste, Stanislaus Kostka, beschloß als Novize mit 18 Jahren sein heiliges Leben, Johanna d'Arc mit 19, die heilige Hirtin Cousin mit 22, der jugendliche Bischof Ludwig von Toulouse mit 23, Elisabeth von Thüringen, Gabriel Possenti und Theresia vom Jesuskinde mit 24 Jahren. Daneben erscheint eine Anzahl ehrwürdiger Greise in der reifen Tugend hohen Alters. Raymund von Peñafort, Ordensgeneral des Dominikanerordens, zählte 100 Jahre. Ein Leben, überreich an Prüfungen, von 90 und mehr Jahren war neben andern dem Alfons von Liguori und Magdalena von Postel beschieden. Philipp Neri, Vinzenz von Paul und manche andere gingen mit 80 und mehr Jahren in die Ewigkeit.

Alle Stände finden sich in dem Verzeichnis der kanonisierten Heiligen vertreten: Kirchenfürsten und weltliche Fürsten, Ordensleute und Weltleute. Auch die einfachen Kreise des Volkes haben der Kirche Heilige geschenkt, in Isidor einen Bauersmann, in Homobonus einen Kaufmann, in Johanna d'Arc und Germana Cousin zwei Hirtinnen, in Benedikt Labre einen armen Bettler, in Margareta von Cortona eine Büßerin.

Der fünfte Teil aller Heiligen entfällt auf die 30 kanonisierten Frauen. Fast ein Drittel von ihnen waren Ordensstifterinnen oder Reformatorinnen ihrer Orden und wurden als gottgeweihte Jungfrauen die Mütter einer großen Zahl von heiligen Töchtern, wie Klara, Angela, Theresia, Franziska von Chantal und aus neuester Zeit Magdalena Postel und Sophie Barat. Dem Witwenstande gehörte ebenfalls etwa ein Drittel an, zum Teil wählten sie nach dem Tode des Mannes den Ordensstand. Unter den kanonisierten Heiligen befindet sich jedoch keine Ehefrau, die zu Lebzeiten des Mannes aus dem Leben geschieden ist.

Bis zum Jahre 1500 treten die Kirchenfürsten unter den Heiligen auffallend hervor. Man zählt in dieser Zeit 25 heilige Bischöfe, ja bis 1200 stellen die Bischöfe sogar die Hälfte der Heiligen. Daneben erscheinen in verhältnismäßig großer Zahl weltliche Fürsten, wie der deutsche Kaiser Heinrich II. und seine Gemahlin Kunigunde, die Könige Eduard von England, Ludwig von Frankreich, Markgraf Leopold von Österreich, und heilige Fürstinnen: Elisabeth von Thüringen, Elisabeth von Portugal und Hedwig. Der letzte heilige König, Kasimir von Polen, starb 1484. Mit dem 16. Jahrhundert aber verschwinden die weltlichen Fürsten ganz, heilige Bischöfe zählt man in den letzten 400 Jahren nur noch acht.

Die Umschichtung zeigt sich auch darin, daß jetzt drei Weltpriester und sechs Laienbrüder im Verzeichnis der Heiligen auftreten sowie die Jugendheiligen Stanislaus, Aloisius, Berchmans und Possenti. Bis in das 17. Jahrhundert hinein tritt der Adel noch ganz überragend hervor, um mit dem 18. Jahrhundert mehr zurückzutreten und im 19. Jahrhundert ganz zu verschwinden. Der letzte Heilige, den der Adel gestellt hat, Alfons von Liguori, starb 1787. Der Redemptoristenbruder Gerhard Majella war Schneider, Klemens Hofbauer, der Apostel Wiens, Bäckergeselle gewesen. Pfarrer Vianney von Ars stammte aus kleinbürgerlicher Familie, wie auch Magdalena Postel und Sophie Barat. Es bedarf keines Beweises, daß nicht der Adel an sich es gewesen ist, der den Heiligen die Ehre der Altäre schenkte, sondern der Heroismus ihrer Tugend.

Nur 13 aller kanonisierten Heiligen gehörten dem Laienstande an, 19 gingen aus dem Weltpriesterstande hervor, sei es als Bischöfe, Kanoniker oder einfache Priester. Die Pfarrer haben in Vianney von Ars, gest. 1859 und kanonisiert 1925, den ersten Heiligen erhalten. Vier Fünftel aller Heiligen dagegen waren Ordensmänner oder Ordensfrauen, sei es im apostolisch tätigen oder im streng beschaulichen Leben. Vor dem Jahre 1500 zählt man 7, nachher 26 heilige Ordensstifter oder Ordensreformatoren. Es ist dies leicht verständlich, da Gott in der Regel nur Männer und Frauen von hervorragender Heiligkeit zum Fundament eines neuen Ordens benutzte, damit durch sie die aszetische Richtung gewiesen wird und in ihnen allen Ordensangehörigen das Beispiel eines heiligen Lebens vor Augen steht. Auffallend groß ist unter den Ordensleuten die Zahl der 20 heiligen Bischöfe und der 20 heiligen Volksmissionare. Zusammen bilden sie ein Drittel aller kanonisierten Heiligen der Männerwelt.

Da der Ordensstand das Streben nach Vollkommenheit zur strengen Pflicht macht, da er so viele und wirksame Mittel zu einem heiligen Leben bietet, da er endlich gerade hochstrebende Seelen, die sich rückhaltlos Gott schenken wollen, besonders anzieht, so kann man die große Zahl der Heiligen, die das Klosterleben hervorgebracht hat, gut verstehen. Auch wird sich ihnen die Verehrung des Volkes für gewöhnlich leichter zuwenden als Weltleuten, zumal solchen, die in der Ehe gelebt, wenn sie sich auch darin durch ein heroisches Tugendbeispiel ausgezeichnet haben.

* * *

Bei der feierlichen Heiligsprechung erklärt der Papst in endgültigem Urteil, daß ein Heiliger in die triumphierende Kirche aufgenommen ist, zugleich aber ordnet er für die ganze Kirche seine Verehrung an. Diese besteht nicht bloß in der Anrufung der Fürbitte, sondern noch mehr in der Nachahmung seines Tugendlebens. Somit fällt die Kanonisation unter die päpstliche Unfehlbarkeit. Denn es ist undenkbar, daß jemand feierlich zur Verehrung der ganzen Kirche vorgestellt wird, der ein Verdammter der Hölle ist oder dessen aszetische Richtung oder Gebetsweise eine falsche gewesen wäre, so daß die Nachahmung seines Tugendlebens gegen die Wahrheiten des Glaubens oder die Gebote der Heiligkeit verstieße.

Damit ist sofort klar, von welcher Bedeutung die Geschichte der Heiligen für die Geschichte der Aszese und des Gebetes sein muß, und das um so mehr, als die größte Mehrzahl der Heiligen aus den kirchlichen Orden und Kongregationen hervorgegangen sind und deren aszetische Richtung am vollkommensten wiedergeben. Besondere Beachtung müßte es verdienen, wenn die Seelenhaltung der Heiligen, die in den letzten Jahrhunderten in feierlichster Weise der katholischen Welt als Muster und Beispiel vorgestellt wurden, gemeinschaftliche Züge aufweisen würden.

Die drei großen Zeitabschnitte, wie sie in der Geschichte der christlichen Kultur im allgemeinen, so in der Geschichte der Aszese und des Gebetes im besondern hervortreten, heben sich auch in der Geschichte der Heiligen scharf von einander ab. Die erste Epoche nimmt mit dem 12. Jahrhundert ihr Ende. Die zweite reicht bis zum Konzil von Trient, um 1550, und die dritte von da an bis heute.

Wiederholt ist behauptet worden, mit dem 13. Jahrhundert sei die objektive liturgische Frömmigkeit und alles, was dem Mysteriencharakter angehörte, zurückgetreten, während der subjektiven, betrachtenden Frömmigkeit der persönlichen und sittlichen Betätigung der weiteste Raum gelassen wurde. Die wuchernde Überfülle privater Andachtsformen hätte eine tiefgreifende Umgestaltung der seelischen Haltung der ganzen Christenheit bewirkt. Die aktive Teilnahme am liturgischen Gemeinschaftsgottesdienst sei zurückgetreten vor beschaulicher, gefühlsmäßiger Privatfrömmigkeit. Die ältere Zeit stellte vornehmlich den in der Verklärung triumphierenden Christus dar, das Hochmittelalter dagegen den schmerzentstellten Menschensohn am Kreuze. Der mittelalterliche Mensch suchte Christus in dem historischen Heilandsleben des Evangeliums, in seiner sittlichen Ausdeutung. Ihm sei er moralisches Vorbild.

Was sagt die Geschichte der Heiligen zu der zweifellos unter dem Einfluß des Heiligen Geistes stehenden und von Gott durch viele Wunder bestätigten Weiterentwicklung der Aszese und des Gebetes in der katholischen Kirche?

Die aszetische Richtung der ersten Periode kommt treffend durch drei heilige Einsiedler zum Ausdruck und durch die Heiligen der monastischen Orden. Neun gehören dem Benediktinerorden an und, bis 1218, sechs den benediktinischen Reformorden, von denen der hl. Bernhard schon eine neue Zeit einleitet. Nur ein einziger einfacher Mönch begegnet uns darunter, Wilhelm von Aquitanien, der am Hofe Karls d. Gr. eine hervorragende Stellung eingenommen hatte und erst die letzten sechs Jahre seines Lebens als Mönch, ohne Priester zu sein, in einer Benediktinerabtei verbrachte. Alle andern sind

Bischöfe oder Ordensstifter. In würdiger Weise bilden sie den Abschluß einer halbtausendjährigen Ordensgeschichte, worin der Orden des hl. Benediktus in der abendländischen Kirche eine einzigartige, überragende Stellung eingenommen hatte, und in den schwersten Zeiten der Kirche so große übernatürliche und diesseitige Kulturwerte gesichert oder vermittelt hat wie kein anderer Orden der späteren Zeit. Dem entspricht auch die Zahl der Heiligen, die nach dem Recht der damaligen Zeit durch Bischöfe zu kirchlicher Verehrung gelangten, von denen sich aber nur ein kleiner Teil im römischen Brevier findet und noch weniger die päpstliche Kanonisation erlangte.

Auffallenderweise gibt es unter den heiligen Benediktinerinnen, deren Fest im Orden und in einzelnen Diözesen begangen wird, bisher keine einzige, die vom Papst kanonisiert wäre. Die hl. Hildegard ist es nicht[1]. Die hl. Gertrud war nicht Benediktinerin, sondern Zisterzienserin. Zudem tritt bei ihr neben tiefstem Verständnis für die Liturgie als Mittel der Heiligkeit die subjektivistische Seelenhaltung eines hl. Bernhard und die Privatfrömmigkeit der Dominikaner, unter deren Leitung sie stand, scharf hervor, zumal in der alles beherrschenden Verehrung des leidenden Heilandes und der Vorliebe für die Paternosterschnur, den „Rosenkranz" von 150 Ave Maria.

Mit dem 13. Jahrhundert scheint das Charisma der durch Wunder bestätigten und daraufhin von der Kirche feierlich anerkannten Heiligkeit auf die neuentstandenen Bettelorden übergegangen zu sein, auf die Franziskaner und Dominikaner, die Karmeliten, Augustiner und Serviten, „bei denen die Teilnahme am liturgischen Gemeinschaftsgottesdienst zurücktrat vor der beschaulichen, gefühlsmäßigen Privatfrömmigkeit". Mit Ausnahme eines Zisterzienserbischofs und des heiligen Einsiedlerpapstes Cölestin V. im 13. Jahrhundert kennt man in der langen Zeit von 700 Jahren keinen einzigen Heiligen mehr aus einem monastischen Orden. Wenn man die Frömmigkeit jener Jahrhunderte dahin charakterisiert hat, daß das religiöse Leben seinen Wurzelboden nicht mehr in den Mysterien habe, sondern in den Bereichen einer entweder verstandesmäßig oder gefühlsmäßig betonten, immer aber sittlich orientierten, subjektiven Frömmigkeit, daß das ganze Frömmigkeitsleben sich aus individuellen Andachten nähre und außerhalb des Mysteriums verströme, so ist wohl zu beachten, daß gerade diese Richtung es gewesen ist, die der Kirche die kanonisierten Heiligen schenkte, deren Heiligkeit Gott durch Wunder bestätigt und der die kirchliche Unfehlbarkeit das Siegel aufgedrückt hat. Alle Heiligen tragen in der Einstellung ihres Innenlebens den Stempel ihrer Zeit. Keinen einzigen findet man, der in seinem Frömmigkeitsleben ein altertümliches Gepräge zeigte oder aus seiner Zeit herausfiele. Einen einzigen Heiligen aber nachzuweisen, der nicht auch eine sittlich orientierte, subjektive, individuelle Frömmigkeit gepflegt hätte, dürfte unmöglich sein, weil dies zum vollkommenen Ideal der Heiligkeit gehört, wie Christus es gezeigt, Paulus erklärt und die

[1] Auch in dem letzten römischen Verzeichnis von mehr als dreihundert Heilig- und Seligsprechungssachen findet sich keine einzige aus dem Benediktinerorden. Die ehrw. Mechthild de Bar, gest. 1698, deren Seligsprechung betrieben wird, ist Stifterin der Benediktinerinnen von der ewigen Anbetung, die nicht zum Benediktinerorden gehören. Für das erste Jahrhundert des Benediktinerordens nennen die Acta Sanctorum O. S. B. 23 heilige Mönche und Ordensfrauen.

Väter des 4. und 5. Jahrhunderts, zumal aber Gregor der Große, es ausführlicher dargestellt haben. Aus demselben Grunde wird man auch keinen Heiligen nachweisen können, der auf entschiedene Selbstbetätigung verzichtet hätte und der nicht in heroischer Selbstverleugnung und heroischer Demut sein schweres Kreuz auf sich genommen und so dem kreuztragenden Heiland nachgefolgt wäre.

Treffend bemerkt Abt Raphael Molitor O. S. B. bezüglich des subjektiven Gebetes im Gegensatz zum objektiven, liturgischen Gebet: „Die Väter lehren nicht, daß jedes christliche Gebet ein gemeinschaftliches oder liturgisches sein muß. Sie so gut wie die Mönchsregeln kennen und empfehlen auch das innere Gebet; das wahre Gebet liegt ohnehin nicht in den Worten des Mundes, sondern in den Gedanken des Herzens. Hilarius spricht von dem schweigenden Gebet, wie Ambrosius vom Rufen des Herzens, von der verborgenen Gebetskammer, die nicht im Hause, sondern im Herzen zu suchen ist. Zu weit geht Klemens von Alexandrien, wenn er das innere Gebet nicht nur empfiehlt, sondern erklärt, der vollkommene Christ brauche weder Tagzeiten noch Festzeiten, da sein ganzes Leben als ununterbrochenes Fest verlaufe. Von der Gesinnung des Herzens hängt es ab, ob das Gebet in Worten stumm sei oder im Schweigen rede. Die Kraft des Gebetes ist die Liebe oder die compunctio cordis, die Zerknirschung des Herzens. Derartige Äußerungen zeigen zur Genüge, wie die Väter über Liturgie und Gebet denken.... Andere Belehrungen der Väter über das Gebet und die Bedingungen, unter denen es Erhörung hoffen darf, sind nur ganz verständlich, wenn sie in der Hauptsache vom Privatgebet handeln.“ [1]

Das Bild des schmerzentstellten Menschensohnes am Kreuz beherrschte schon die Seelenhaltung der beiden Kirchenlehrer Anselm aus dem Benediktinerorden und Bernhard, der dem Zisterzienserorden diese Richtung wies. Übermächtig tritt dieses Bild seit dem 13. Jahrhundert vor die Seele der 35 heiligen Söhne und Töchter des armen Heiligen von Assisi, der als erster stigmatisiert die Wundmale des Gekreuzigten trug [2]. Fra Angelico stellt den hl. Dominikus dar, wie er das Kreuz umschlingt und alle an den Gekreuzigten weist; nicht bloß sind es seine eigenen heiligen Söhne und Töchter, die seinem Beispiel folgten. In enger Verbindung mit der Passionsandacht steht die Verehrung der schmerzhaften Mutter, deren Verehrung sich der Servitenorden zur Aufgabe gestellt und durch dieselbe der Kirche im 13. Jahrhundert ebenfalls zahlreiche Heilige geschenkt hat. Bis zu den Heiligen des 19. Jahrhunderts, dem Passionisten Gabriel Possenti und der Karmeliterin Theresia vom Jesuskinde, wirkten die Gnaden der stillen Passionsbetrachtung weiter.

Wie das Hochmittelalter durch das innere Erlebnis der Passion der Kirche eine größere Zahl von Heiligen geschenkt hat als frühere Zeiten, so treten die Heiligen noch mehr hervor im nachtridentinischen Jahrhundert. In ihrer

---

[1] Theologie und Glaube 1925, 793 f. — Die Sperrungen von Abt Raphael.

[2] In die gewöhnlich angegebene Zahl von 46 Heiligen des Ersten Ordens des hl. Franziskus sind nicht nur die Martyrer von Gorkum und Japan eingerechnet, sondern auch solche Heilige, deren mehrhundertjährige Verehrung bloß von den Päpsten anerkannt und bestätigt wurde. Dasselbe gilt von den 5 Heiligen des Zweiten und den 30 Heiligen des Dritten Ordens. — Vgl. Heribert Holzapfel, Historia Ordinis Fratrum Minorum (Freiburg 1909). — Nach dem Calendarium perpetuum Ord. Seraphici wurden 23 Heilige und 46 Martyrer in Gruppen des Ersten Ordens gezählt und 15 Heilige des Dritten Ordens. Dazu kommen dann noch 6 des Kapuzinerordens.

aszetischen Seelenhaltung sind viele jetzt stark von den Ignatianischen Exerzitien beeinflußt, nicht bloß die Heiligen der Gesellschaft Jesu, sondern auch andere, von Karl Borromäus im 16. bis auf Sophie Barat im 19. Jahrhundert.

So ist dieser Subjektivismus es eben wiederum gewesen, der unter dem Gnadenwirken des Heiligen Geistes so viele große Heilige gebildet, deren aszetische Richtung von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche gutgeheißen und, durch zahlreiche Wunder von Gott bestätigt, den Gläubigen zur Nachahmung vorgestellt worden ist.

Benedikt XIV. hebt in seinem klassischen Werke über die Kanonisation und Beatifikation hervor, wie oft man bei Heiligsprechungen das sichtliche Eingreifen Gottes habe beobachten können. Die Heiligen sollen eben durch ihr Tugendbeispiel und die Art ihres Innenlebens zumal für die Zeit ihrer Heiligsprechung richtunggebend und ermutigend wirken. Da muß es nun auffallen, wie die Heiligen, denen in den letzten Jahren die Ehre der Altäre zuteil wurde, in einem übereinstimmen, so verschieden sie auch sonst, in Geschlecht und Alter, in Beruf und Tätigkeit, in Nation, in Welt- und Ordensleben sein mögen, dazu durch einen Abstand von drei Jahrhunderten voneinander getrennt: Canisius und Klemens Hofbauer, Eudes und der Pfarrer von Ars, von denen jeder wie ein Apostel für sein Vaterland wirkte, der Laienbruder Gerhard Majella wie der jugendliche Gabriel Possenti, die apostolischen Ordensstifterinnen Magdalena Postel und Sophie Barat, die stillbeschaulichen Ordensfrauen in strenger Klausur Margareta Maria Alacoque und Theresia vom Jesuskinde. Außer dem, was den Heiligen immer gemeinsam ist, tritt bei all diesen besonders ein tiefes Verständnis und eine ausgesprochene, persönliche Verehrung des göttlichen Herzens Jesu und der Eucharistie hervor. Wer an die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist glaubt, wird darin keinen Zufall sehen können, wohl aber einen Fingerzeig Gottes, auf welchem Wege heute wahre Heiligkeit zu suchen ist.

Karl Richstätter S. J.

Zum Frieden der Welt durch die Religionen der Welt

In Tokio hört man, auch ohne Politiker zu sein, wohl deutlicher als in irgend einer andern Stadt der Erde den schweren Gang des Völkerschicksals. Was in europäischen oder amerikanischen Büchern und Zeitschriften über die unheilvollen Spannungen zwischen den Staaten gesagt wird, lesen wir auch hier. Aber lebendiger als in Amerika und Europa hat man hier das Gefühl, mitten in einem Kreise riesenhafter Gefahrenherde zu stehen. Wir sind Zeugen, wie die junge, militärisch hochentwickelte Großmacht Japan auf allen Seiten vergebens Land für die unaufhörlich steigende Bevölkerung sucht. Wir sehen mit bangen Augen die Wirkungen des kostspieligen Ausbaues der Flottenbasis von Singapore, die das menschenleere Australien für die weiße Rasse freihalten soll. Wir beben unter dem Widerhall der grollenden Bewegungen, die Indien und China erschüttern. Wir sind besorgte Nachbarn der unruhigen Sowjetrepubliken. Und wir hören wie eine drohende Mahnung das Rauschen des gewaltigen Ozeans, von dessen anderem Ufer sich der mächtigste Wirtschaftskörper der Welt unerbittlich fordernd nach den asiatischen Märkten reckt. Vielleicht ließe sich deshalb gerade von Tokio aus mit besonderer Klarheit und Eindringlichkeit über die Weltfriedensfrage sprechen, die so düster auf allen edeln Gemütern lastet. Ich will wenigstens versuchen, die Vorteile meines Standortes so gut, wie ich kann, für das Wohl der Menschheit auszunutzen. Auf Grund meiner hiesigen Beobachtungen möchte ich die noch kaum gewürdigte Wichtigkeit nachweisen, die eine Zusammenarbeit aller großen Religionen für den Frieden der Welt gewinnen könnte, und ich möchte zeigen, wie sich diese Zusammenarbeit zur Rettung unserer schwer gefährdeten Zukunft anbahnen läßt.

Daß in der heutigen Weltlage Keime furchtbarer Kriege gären, leugnet niemand. Überall stehen starke Interessengruppen einander in Kämpferstellung gegenüber. Die Rechtsfrage wird ja gewiß von beiden Teilen erörtert, aber praktisch bei den wichtigsten Entscheidungen allzu leicht hinter die Machtfrage zurückgestellt. Verletztes Nationalempfinden will oft nicht einmal hören, daß der gestörte Rechtszustand sich vielleicht auch ohne einen Rachekrieg wiederherstellen läßt. Sobald ein Krieg nur günstige Geschäftsaussichten zu bieten scheint, ist schon zu befürchten, daß die Weltfinanz oder die Großindustrie ihn herbeizuführen sucht. Aber ebensowenig schrecken die radikalen Arbeitermassen vor irgend einem äußern oder innern Kriege zurück, der ihnen die Verwirklichung ihrer Ideale verspricht. Die weiße Rasse, die sich in der Hauptsache durch gewaltsame Eroberung die politische und wirtschaftliche Vorherrschaft über die Erde errungen hat, ist noch nicht gesonnen, auf den Krieg als Mittel zur Behauptung und Erweiterung dieser Eroberungen zu verzichten. Offenbar sind auch die farbigen Rassen nicht gewillt, ihre Befreiung nur auf friedlichem Wege anzustreben. Und gerade die Gegensätze zwischen Farbigen und Weißen drohen sich in ungeheuern Katastrophen zu entladen. Die 150 Millionen Neger haben in den letzten Jahren auf ihren Weltkongressen mit bitterer Entschlossenheit ihren zielsichern Willen zur Unabhängigkeit ausgesprochen. Die 450 Mil-

lionen brauner Völker stehen von Westafrika bis Indien seit langem fast ohne Unterlaß in blutigem oder unblutigem Kampfe gegen die Weißen, und die Weißen haben dabei schon jetzt mehr verloren als gewonnen. Bei den 500 Millionen der gelben Rasse ist das Spiel für die Weißen politisch völlig aussichtslos, wirtschaftlich mindestens sehr gefährdet. Japan hat durch die rasche Schaffung moderner Streitkräfte zu Wasser und zu Lande seiner Kolonisierung durch die Weißen vorgebeugt. Und das viel gewaltigere China, das zudem über die reichsten Entwicklungsmöglichkeiten aller natürlichen Hilfsquellen verfügt, folgt dem japanischen Vorbilde seit 1912 mit unaufhaltsamen Schritten. Dabei ist zu bedenken, daß alle farbigen Völker sich nicht nur die technischen Errungenschaften der Weißen immer schneller aneignen, sondern daß auch ihre Zahl, die jetzt schon zwei Drittel der Menschheit ausmacht, anderthalbmal, teilweise sogar zweimal so rasch wächst wie die der Weißen.

In wie naher oder ferner Zukunft mit dem Auflodern eines neuen Weltkriegsbrandes zu rechnen ist, mag dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß der leidenschaftliche Ausdehnungsdrang der Rassen, Staaten und Stände innerhalb wie außerhalb Europas fort und fort Zündstoff sammelt. Außer Zweifel steht aber auch, daß ein Krieg, in dem Riesenheere mit den furchtbarsten Waffen und dem glühendsten Hasse aufeinanderprallen werden, über viele Millionen von Menschen namenloses Unglück bringen wird. Das bedarf wahrlich keines Beweises mehr, seit wir den letzten Weltkrieg mit seinen körperlichen und seelischen Leiden, seinen ungeheuern Blutopfern, seinen gräßlichen Verheerungen auf allen Gebieten der Religion, der Sittlichkeit, der gesamten Kultur erlebt haben. Das Gute, das, wie mit aller Not, so auch mit der ärgsten Kriegsnot verbunden sein kann, wiegt die Schäden bei weitem nicht auf. Im Völkerleben bleibt der Krieg ebensogut ein Unglück wie Pest und Hungersnot, und er ist keineswegs das geringste von diesen drei Übeln, um deren Abwendung die Christenheit von alters her zu beten pflegt. Das gilt unter den materiellen und moralischen Verhältnissen der heutigen Menschheit mehr als je, weil gerade diese unübersehbar und unbeherrschbar gewordenen Verhältnisse es furchtbar schwer, wenn nicht unmöglich machen, die Führung eines großen Krieges überhaupt noch mit den Geboten der sittlichen Weltordnung in Einklang zu bringen. Natürlich wird man, solange es in der Menschheit Rechtsbrecher gibt, nicht ohne Gewalt auskommen, aber es muß versucht werden, der Gewaltanwendung eine andere Form zu geben als die des Krieges, weil der Krieg allzu lose an die mit der Menschennatur gegebenen Forderungen des Sittengesetzes gebunden ist. Die rein biologische Auffassung, die den Krieg von der Gerechtigkeit trennen und sich mit dem Rechte des Stärkeren begnügen möchte, zerstört offenbar alles gesittete Zusammenleben der Völker. Zudem sind die Vertreter dieser Theorie nicht selten die ersten, die dem feindlichen Staate, gegen den sie zu Felde ziehen oder der ihnen mit dem Rechte des Stärkeren einen harten Frieden aufgezwungen hat, höchst entrüstet Verletzung der Gerechtigkeit und Menschlichkeit vorwerfen. Im Grunde sind sich alle Urteilsfähigen einig, daß der Krieg nur im Dienste der Gerechtigkeit stehen darf, und daß mit allen Mitteln versucht werden muß, den Forderungen der Gerechtigkeit ohne einen Krieg soweit Erfüllung zu verschaffen, wie es innerhalb einer Menschheit möglich ist, die auch noch andere ethische Werte braucht.

Wenigstens in dieser Hinsicht wird also niemand wagen dürfen, der Friedensbewegung Verdienste um den Fortschritt der Menschheit abzusprechen. Denn dieser vor einigen Jahrzehnten begonnenen und in der letzten Zeit bekanntlich stark anwachsenden Bewegung ist es zu verdanken, daß der Völkerbund sich ernsthaft mit der Verhinderung der grausamsten Kriegsmittel, z. B. mit dem Verbote der Anwendung von Giftgasen und von Seuchen erregenden Bakterien, beschäftigt hat, daß hervorragende Fachleute vieler Länder an Plänen zur Beseitigung der gefährlichsten Kriegsursachen arbeiten, und daß nach dem letzten Weltkrieg schon ungefähr zwanzig Streitfälle zwischen europäischen Staaten schiedsgerichtlich beigelegt worden sind. Die Bekämpfung des Krieges ist gewiß langwierig, aber nicht nutzlos, und sie müßte auch dann mit allem Eifer fortgesetzt werden, wenn der Idealzustand noch so fern läge wie im Kampfe gegen Krankheit und Laster. Deshalb begrüßte Pfingsten 1920 der von Katholiken und Nichtkatholiken wegen seiner Bemühungen um die Linderung der Kriegsleiden so hochverehrte Papst Benedikt XV. in seiner Enzyklika die Gründung des Völkerbundes als einen Versuch, „so schreckliche Kriege in Zukunft zu verhindern oder wenigstens die Gefahr ihres Ausbruches soviel wie möglich zu verringern". Angesichts des vorhin kurz angedeuteten Machtverhältnisses zwischen Farbigen und Weißen wird man übrigens nicht leugnen können, daß es für die Weißen sogar vom biologischen Standpunkt aus ein Gebot der Selbsterhaltung ist, einem großen Krieg untereinander oder gegen die Farbigen mit allen Mitteln vorzubeugen.

Nun hat uns ja der letzte Weltkrieg niederschmetternd davon überzeugt, daß im Zeitalter der allgemeinen politischen Bildung, der Demokratie und der Parlamente die entscheidende Kriegswaffe die öffentliche Meinung ist. Ohne sie oder gar gegen sie ist kein Krieg möglich. Wie rasch in einem großen Volke eine starke öffentliche Meinung für den Krieg gemacht werden kann, zeigt am besten die Geschichte der Kriegspropaganda in Nordamerika, die Friedrich Schönemann in seinem Buche „Die Massenbeeinflussung in den Vereinigten Staaten Amerikas" (Stuttgart 1924) mit wissenschaftlicher Sachkenntnis dargestellt hat. Es läßt sich aber auch eine öffentliche Meinung gegen den Krieg machen, und das nicht nur in harten Kriegszeiten, wo Drangsale jeder Art von selber eine allgemeine Sehnsucht nach Frieden wecken. In der Pariser Revue de France erzählte am 15. März 1926 jemand, der sich Un témoin unterzeichnete, in Berlin habe schon 1912 der französische Botschafter Jules Cambon einen politischen Studienzirkel gebildet, dessen Mitglieder weder Deutsche noch Franzosen, aber Freunde Frankreichs gewesen seien. Cambon habe immer gemeint, durch genaue Kenntnis der nationalen Strömungen könne unter Umständen die Diplomatie des Geistes über die Gewalt siegen. Was über die menschenfreundlichen Absichten dieser politischen Studiengesellschaft gesagt werden könnte, deren neutrale Zusammensetzung ihr gestattete, auch während des Krieges in Berlin zu bleiben, gehört hier nicht zur Sache, wohl aber das naheliegende Ergebnis, zu dem der Verfasser gelangt, der übrigens eher eine Verfasserin ist. „Die geheimen Waffen des Geistes", sagt diese Gelegenheitsdiplomatin (S. 319), „der Einfluß auf die Seelen der Völker, sind der Triumph der modernen Auffassung. Sie haben eine doppelte Macht, einerseits eine schädliche, den Krieg vorzubereiten, anderseits eine wohltätige, den Frieden zu

ermöglichen." Schließlich kommt offenbar alles darauf an, die sicherste Gewähr zu finden, daß die Kenntnis der geistigen Strömungen wirksam dazu benutzt werde, die öffentliche Meinung für den Frieden und nicht für den Krieg zu gewinnen. Zugleich aber muß die für den Frieden wirkende Macht über die Mittel verfügen, nötigenfalls zu verhindern, daß z. B. die Presse oder irgend eine andere Art öffentlicher Propaganda erfolgreich für den Krieg arbeite. Diesen Forderungen genügt am vollkommensten die Religion.

All das Schreckliche, was man über Religionskriege gesagt hat, kann diese Behauptung nicht widerlegen. Denn zunächst sind sehr viele angebliche Religionskriege nicht aus religiösen Beweggründen geführt worden, sondern hinter dem heiligen Schilde der Religion versteckten sich gemeine Leidenschaften, die bekanntlich auf niedern Kulturstufen den Krieg sogar zu einer Gottheit mit besondern Tempeln und Priestern erhoben. Die Kriege aber, zu denen wirklich die Religion angetrieben hat, sind an Zahl sehr gering gegenüber denen, die von andern Mächten verursacht worden sind. Gewiß haben sich, wenn ein Krieg ausgebrochen war, auch die Vertreter der Religion immer wieder bereit gefunden, die Ausdauer und Begeisterung der Kämpfer durch die Mittel der Religion zu steigern. Aber auch da handelte es sich sehr oft keineswegs um Billigung des Krieges an sich, sondern um pflichtmäßige Unterstützung des ohne Zutun der Religion in diesen Krieg verwickelten Vaterlandes, wobei zugleich gerade die Religion alles aufbot, die Wunden des Krieges zu heilen und den Frieden zu beschleunigen. Was an Ausschreitungen kriegerischer Propaganda aufseiten der Religion übrig bleibt, ist wiederum viel weniger, als was andern Kreisen zur Last fällt. Und schließlich, was immer in der Vergangenheit geschehen sein mag, heute gibt es tatsächlich keine große Religion mehr, die ihren Einfluß nicht zu Gunsten des Weltfriedens aufzubieten bereit wäre. Wenn alle Weltreligionen bewußt zu diesem Zwecke zusammenarbeiten, ist ihre Macht weit stärker als die der nicht auf religiöser Grundlage ruhenden Friedensgesellschaften. Die bahnbrechende Arbeit weltlicher Friedensgesellschaften soll damit in keiner Weise herabgesetzt oder ihre Hilfe für die Zukunft als unwillkommen bezeichnet werden; aber die Religion ist naturgemäß ganz besonders geeignet und berufen, den Sinn für Gerechtigkeit und Menschenliebe so zu steigern, daß die Barbarei des Krieges allmählich verschwindet.

Mit Recht wird oft gesagt, die Menschheit brauche nur nach den Grundsätzen Christi zu leben, und sie sei vom Elende des Krieges erlöst. Aber eine so gründliche Durchdringung des öffentlichen Völkerlebens mit der Lehre Christi ist ja nicht einmal bei der schon viele Jahrhunderte lang christlichen Rasse der Weißen gelungen! Die Verminderung oder Beseitigung der Kriege darf überhaupt nicht als Folge der Verwirklichung eines religiösen Gesamtideals aufgefaßt werden. Sondern wie die Religion mithelfen kann, daß einige Schäden der menschlichen Gesellschaft, z. B. die Sklaverei oder die Vielweiberei, in gewisse Grenzen gebannt oder ganz unterdrückt werden, obgleich andere Übel weiter bestehen, so lassen sich bestimmt große Fortschritte in der Überwindung des Krieges erwarten, wenn die Religionen diesem Ziel mehr als bisher ihre besondere Aufmerksamkeit widmen.

Das Christentum ist bekanntlich gewillt, diese Arbeit in seinem Einflußgebiet eifrig zu fördern. Die Päpste Benedikt XV. und Pius XI. haben bei

verschiedenen Gelegenheiten die Friedensbewegung gutgeheißen und unterstützt. In Oxford hat das Catholic Council for International Relations unter dem Vorsitz des Kardinals Bourne den Plan einer katholischen Weltorganisation zur Verwirklichung des „Friedens Christi im Reiche Christi" entworfen. Denselben Gedanken vertritt auf protestantischer Seite das Genfer Weltkomitee der christlichen Vereine junger Männer mit der programmatischen Mahnung: „Ans Ohr eines jeden unserer Zeitgenossen ertönt der Ruf, die Mißstände der Welt umwandeln zu helfen in den Idealzustand des herrlichen Friedensreiches Christi — nicht nur für einzelne Rassen und Nationen, sondern für die gesamte Menschheit." Und auf der Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum, zu der sich die verschiedensten Richtungen des Protestantismus mit Vertretern der von Rom getrennten christlichen Kirchen des Ostens zusammengefunden hatten, wurde die Kundgebung erlassen: „Wir bitten die Kirchen, ein Gefühl zu haben für die Schrecken des Krieges wie auch für seine Unzulänglichkeit zur wirklichen Lösung internationaler Streitfragen." Die Verurteilung des Krieges wäre nach dem Willen der Engländer und Franzosen schärfer ausgedrückt worden, wenn die Kongreßleitung nicht befürchtet hätte, daß dann die der Friedensbewegung teilweise mißtrauenden deutschen Lutheraner die Zustimmung versagt hätten. So bedeutungsvoll aber die auf allen Seiten begonnene christliche Friedensarbeit werden kann, wenn sie mit Entschiedenheit fortgesetzt wird, ohne die Hilfe der andern großen Religionen kann sie ihr Ziel nicht erreichen. Denn die Gefahr eines Weltkrieges muß auch in den Ländern der Farbigen beseitigt werden, und dazu wird das Christentum wohl noch auf Jahrhunderte hinaus unfähig sein. Was bedeuten unter 300 Millionen Indern 5 Millionen Christen? Oder wie sollen $2^1/_2$ Millionen christlicher Chinesen, die zum größten Teil nicht den führenden Klassen angehören, die 400 Millionen ihrer Landsleute vom Kriege zurückhalten? Und erst recht vermag das nicht die Viertelmillion japanischer Christen in einem waffenstarrenden Reich, dessen Mutterland allein schon 60 Millionen zählt. Unter den fast 900 Millionen Bewohnern Asiens gibt es vielleicht 9 Millionen einheimischer Christen, und der Fortschritt des Christentums ist ganz ohne Vergleich langsamer als das Anwachsen der Kriegsgefahr. Glücklicherweise sind aber die in den Ländern der braunen und gelben Rasse herrschenden Religionen bereit und befähigt, mit dem Christentum zur Erhaltung des Weltfriedens zusammenzuarbeiten.

Daß der Geist der Hindureligion dem Kriege widerstrebt, hat Rabindranath Tagore in seinen Werken sehr oft ausgesprochen. Er verwahrt sich aber entschieden dagegen, daß man aus den heiligen Büchern Altindiens, die ihm durch Familienerziehung und langes Studium zu Leitsternen seines Wirkens geworden sind, einen trägen Verzicht auf die Welt ableite. Das Ziel sei vielmehr geistige Eroberung der Welt durch die Wahrheit, eine seelische Kultur, wie sie Jesus mit dem Worte gemeint habe: „Selig sind die Sanftmütigen, denn sie werden das Erdreich besitzen" (Sādhanā, London 1913, VII f., 31). Mahatma Gandhi hat zum Schrecken der Engländer bewiesen, wieviel sich in Indien durch sanfte Gewaltlosigkeit erreichen läßt. Die ungeheure Bewegung, die von ihm ausgegangen ist, wächst noch immer, und sie ruht, wie alles Leben der Hindumassen, wesentlich auf der Hindureligion. Arthur Hotitscher erzählt

in der Berliner „Neuen Rundschau“ (Mai 1926), er habe Gandhi bei einem Besuch im November 1925 gefragt, warum sich unter den Hauptpflichten, auf die er die Millionen seiner Anhänger immer wieder hinweise, die durch den Hinduglauben vorgeschriebene Verehrung der Kuh befinde. Gandhi habe geantwortet, für die Inder sei die Ehrfurcht vor dem wichtigsten Haustier das beste Symbol der Ehrfurcht vor dem Leben überhaupt. Und wie die Hindureligion in ihrem innersten Wesen dem mörderischen Kriege widerstrebt, so hat sie auch die unentbehrliche Grundlage für ein friedliches Zusammenleben der Völker, die Liebe zu Wahrheit und Gerechtigkeit, tief in die indische Seele gesenkt. Max Müller hat 1882 an der Universität Cambridge eine berühmt gewordene Vorlesung über die Wahrheitsliebe der Hindus gehalten und durch Zeugnisse aus den verschiedensten Jahrhunderten und Völkern bewiesen, daß die Inder, wo sie nicht wehrlos harten Unterdrückern gegenüberstanden, sondern ihre Art frei entfalten konnten, immer als Menschen von ungewöhnlicher Hochachtung vor Wahrheit und Gerechtigkeit bewundert worden sind (Max Müller, India what can it teach us? 2. Aufl., London 1892, 34—75).

Nicht ebensoleicht wie dem Hinduismus wird man wohl dem Islam die Fähigkeit zutrauen, mit andern Religionen für die Erhaltung des Weltfriedens zusammenzuarbeiten. Man erkennt vielleicht an, daß auch der Islam Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Wohltätigkeit vorschreibt. Aber zugleich hat man die Meinung, Mohammed und seine Nachfolger hätten ihren Glauben mit Feuer und Schwert ausgebreitet, und man erinnert sich an Koranverse, in denen der Krieg gegen Ungläubige verherrlicht und zur Pflicht gemacht wird. Da sind manche Mißverständnisse aufzuräumen, und ich will wenigstens einiges von dem vielen anführen, was eine andere Auffassung des Islams nahelegt. In der noch reichlich dunkeln Entstehungsgeschichte des Korans hat die arabistische Forschung immerhin so viel feststellen können, daß Mohammed erst infolge des gewaltsamen Widerstandes seiner heidnischen Landsleute gegen die höhere Religion, die er ihnen verkündete, dem arabischen Brauche gemäß zu bewaffneter Gegenwehr griff. Politische Leidenschaft riß ihn dann weiter und weiter fort, und im selben Maße erkaltete seine religiöse Inbrunst. Endlich schreckte er nicht mehr davor zurück, die Religion staatlichen und privaten Zwecken sehr weltlicher Art dienstbar zu machen. Oft hat sich in der Geschichte der mohammedanischen Völker die Geschichte Mohammeds wiederholt. Mit so elementarer Selbstverständlichkeit und so märchenhaftem Erfolge für den äußern Glanz des Halbmondes hatten der Prophet und die ersten Kalifen Politik und Religion verbunden, daß sie jahrhundertelang nicht mehr für trennbar galten. Trotz zahlreicher Beispiele friedlichen Zusammenlebens von Mohammedanern mit Andersgläubigen schien der Islam eine wesentlich kriegerische Religion zu sein. Allmählich beginnen sich aber auch die Mohammedaner selber von dieser verhängnisvollen Täuschung zu befreien. Im geistig führenden Lande des Islams, in Ägypten, hat der Scheich Ali Abderraziq, Ulema der Universität Al Azhar in Kairo, im Jahre 1925 ein kleines Buch mit dem Titel „Der Islam und die Entstehung der Macht“ geschrieben. Darin führt er aus, der Islam sei eine rein religiöse Bewegung, Mohammed habe seine Kriege immer nur aus politischen, nie aus religiösen Beweggründen geführt, und auch die Regierung Abu Bekrs und seiner Nachfolger sei eine

ganz weltliche Einrichtung gewesen. Allerdings hat die konservative Universität den kühnen Mann, der so unvorsichtig an die durch die neutürkische Politik brennend gewordene Frage des Kalifates rührte, schließlich maßregeln zu müssen geglaubt. Aber fast die ganze Presse Ägyptens, die liberale ohne Ausnahme, gab ihm recht; seine Verurteilung führte zu einer Ministerkrisis, und seine Gedanken gewinnen im Islam Afrikas und Vorderasiens immer mehr Boden. Auch bei den Mohammedanern Innerasiens ist der Widerspruch gegen die Verschmelzung von Religion und Krieg lebendig geworden. Im Februar 1926 gebrauchte in Tokio der Vorsitzende der japanischen Abteilung des Internationalen Preßverbandes bei Gelegenheit einer Tischrede im Rotary Club die Wendung, der arabische Prophet habe gesagt: „Nimm meine Religion an oder stirb!“ Sofort kam aus Indien von der mohammedanischen Hochschule in Lahore ein offener Brief an die japanische Presse, in dem diese Auffassung entschieden zurückgewiesen und dann erklärt wurde: „Der heilige Koran predigt seinen Anhängern unmißverständlich: ‚Religiöser Zwang ist ausgeschlossen‘ (2, 256). Er geht noch weiter und verlangt, daß der Moslem sein Leben opfere, um ‚Klöster, Kirchen, Synagogen und Moscheen, in denen Gottes Name geehrt wird‘, zu beschützen“ (22, 40). Nach solchen und ähnlichen Äußerungen führender Mohammedaner läßt sich nicht mehr bestreiten, daß im heutigen Islam die Voraussetzungen für eine Beteiligung an der Friedensarbeit der übrigen Religionen gegeben sind.

Erst recht gilt das vom Buddhismus. Die Ehrfurcht vor dem Leben und die allgemeine Menschenliebe betont er nicht weniger stark als die Hindureligion. Und wenn seine Macht über die vorwiegend praktisch und weltlich gestimmten Seelen der Chinesen und Japaner vielleicht nicht so groß ist wie der Einfluß des Hinduismus auf die weichen und mystischen Inder, so kann sie doch zu einer sehr schätzbaren Hilfe gegen die Gefahr eines Krieges werden, den ja von allen farbigen Völkern am ersten gerade die Japaner und Chinesen zu unternehmen in der Lage wären. Unleugbar ist die Regsamkeit des Buddhismus überall in seinem riesengroßen Verbreitungsgebiet im Steigen. Sogar in einem Lande, das dem passiven Hinayana-Buddhismus zu gehören schien, in Birma, hat sich im Jahre 1923 eine modern organisierte buddhistische Gesellschaft für innere und äußere Mission gebildet. Die von vornherein mehr aktiven Mahayana-Buddhisten Ostasiens haben im November 1925 auf ihrem ersten internationalen Kongreß in Tokio ebenfalls ein reichhaltiges Programm religiöser und ethischer Arbeit für alle Kulturgebiete und alle Länder der Welt durchberaten. Und nicht bloß Pläne wurden gemacht, sondern namentlich die japanischen Buddhisten konnten auch Berichte über wissenschaftliche und soziale Erfolge vorlegen. Sowohl bei diesem Kongreß wie überhaupt bei der ethischen Wirksamkeit der Buddhisten in den letzten Jahren ist als eines der wichtigsten Ziele die Erhaltung des Weltfriedens ausdrücklich ins Auge gefaßt worden. Dabei ist die Grundstimmung keineswegs die eines weichlichen Pessimismus, sondern der Friede soll in ernster Arbeit auf denselben Tugenden der Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenliebe aufgebaut werden wie bei den andern Religionen. Einer der besten abendländischen Kenner des japanischen Buddhismus, der deutsch-amerikanische Professor August Karl Reischauer in Tokio, glaubte behaupten zu müssen, wenn der japanische Buddhismus in seiner offen-

baren Abkehr vom Pessimismus folgerichtig weiterschreite, gebe er das eigentliche Wesen des Buddhismus preis (Studies in Japanese Buddhism, 2. Aufl., Neuyork 1925, 318). Diese akademische Frage des Zusammenhanges mit der ursprünglichen Lehre Buddhas hält aber die führenden japanischen Buddhisten nicht ab, im Programm ihrer Zeitschrift The Young East zu erklären, sie seien als Anhänger der Mahayana-Schule „weder Träumer noch Pessimisten", sondern wollten sich, ohne das Jenseits zu vergessen, mit allem Eifer der Besserung des Diesseits widmen.

Nun, möge man die vom Hinduismus, vom Islam und vom Buddhismus zu erhoffende Friedensarbeit so gering anschlagen, wie es eine sachverständige Prüfung der wirklichen Verhältnisse nur irgendwie zuläßt — man wird in keinem Falle leugnen können, daß diese drei großen Religionen, die sich bei ihrer Tätigkeit die wissenschaftlichen und technischen Hilfsmittel der Gegenwart immer mehr zu nutze machen, jetzt und noch für sehr lange Zeit eine unvergleichlich größere Macht über die seelische Haltung der farbigen Völker besitzen als das in Asien so winzige Christentum. Zusammen mit dem in Europa, Amerika und Australien einflußreichen Christentum könnten diese zur Arbeit für den Weltfrieden entschlossenen und befähigten Religionen auf der ganzen Erde in einem Maße, wie es sonst in keiner Weise möglich ist, eine gewaltige öffentliche Meinung gegen den Krieg schaffen. Man kann sich diese Zusammenarbeit sehr wohl so rege, klug und weltumfassend denken, daß keine kriegslustige Interessengruppe sie zu lähmen vermöchte. Hat nicht in der sozialen Gesetzgebung der abendländischen Völker die Rücksicht auf die Menschenwürde und sogar auf den wohlverstandenen Unternehmernutzen die Kapitalisten zu Leistungen gezwungen und zu Ansichten bekehrt, die man in den Zeiten des Manchestertums weit von sich wies? Ähnlich muß die Friedensbewegung den Sinn für Wahrheit, Gerechtigkeit und Herzensgüte im internationalen Völkerleben so steigern, daß allmählich die Zahl der rücksichtslosen Gewaltmenschen kleiner wird, und daß die Unbekehrbaren den Krieg schließlich wenigstens aus einem der beiden Gründe unterlassen müssen, aus denen er nach Clausewitz einzustellen ist: Aussichtslosigkeit oder Kostspieligkeit. Mit andern Worten: es muß dahin kommen, daß es an Macht fehlt, die Erfüllung ungerechter Forderungen durch einen Krieg zu erzwingen, und daß die Erfüllung gerechter Forderungen auf friedlichem Wege billiger zu erreichen ist. Und läge die volle Verwirklichung dieses Ideals in noch so ferner Zukunft, ja wäre sie überhaupt nicht möglich, sicher ist, daß der Friedensgedanke in den letzten zehn Jahren an Macht gewonnen hat, daß wir also dem Ziele der Vernichtung eines der ärgsten physischen und moralischen Schäden der Menschheit schon näher gekommen sind, und daß weitere Bemühung auch weitere Früchte zum Wohle aller Völker tragen wird. Das ist wahrhaft Grund genug, mit vereinten Kräften zu versuchen, die als zweckdienlich erkannte Zusammenarbeit der Religionen lückenlos und rasch zustande zu bringen.

Sie hat ja teilweise begonnen. Denn von den religiös betonten Friedensgesellschaften sind bereits einige interkonfessionell, so der vorwiegend protestantische „Internationale Versöhnungsbund", der sein Generalsekretariat in London hat, und die von dem Katholiken Marc Sangnier geleitete demokratische Bewegung, die ihre Tätigkeit besonders in Frankreich und den Nachbar-

ländern entfaltet. Für das Zusammenwirken von Menschen sehr verschiedener Weltanschauung, sei es als Einzelpersonen, sei es als organisierten Gruppen, bietet bekanntlich Deutschland gerade auf ethischem Gebiete zahlreiche Beispiele. Man denke nur an die Jugendfürsorge, die Bahnhofsmission, die Auswandererhilfe, die Frauenbewegung, den Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit, gegen das Duell, gegen die Unmäßigkeit. In diesen und ähnlichen Fällen wird ein ethisches Ziel, das durch die Anhänger einer einzigen Weltanschauung nicht wirksam genug angestrebt werden kann, in mannigfachen Formen gemeinschaftlich angestrebt. Welche Form die beste ist, hängt teilweise von dem größeren oder geringeren Einsatz religiöser Mittel ab, die für den gewünschten Zweck in Frage kommen, und die eben wegen der Verschiedenheit der religiösen Anschauungen eine entsprechende Selbständigkeit der zusammengeschlossenen Gruppen erfordern. Aber auch wo man den höchsten Grad der Selbständigkeit für nötig hält, bietet der Föderalismus bekanntlich eine als brauchbar bewährte Form der Gemeinschaftsarbeit für ethische Ziele. Wenigstens in der Weise ließe sich also eine Zusammenarbeit aller Religionen für den Weltfrieden denken, daß die innerhalb der einzelnen Religionen bereits entstandenen oder noch zu bildenden und von ihren gesonderten religiösen Antrieben mitbewegten Friedensgesellschaften ein alle Religionen umfassendes Kartell schlössen, um einander jede nur mögliche Hilfe zur Stärkung des gemeinsamen Friedenswillens zu leisten.

Ein wichtiges Mittel zur Anbahnung und zu immer neuer Belebung eines solchen Zusammenschlusses wären wohl regelmäßige Kongresse von geeigneten Vertretern aller großen Religionen der Welt. Gegen diesen Vorschlag kann man nicht einwenden, daß Rom mehrmals die Teilnahme an religiösen Kongressen von Nichtkatholiken abgelehnt hat. Denn zunächst handelt es sich in unserem Falle nicht um einen Kongreß, dessen Zweck eine Vereinbarung über die Religion wäre, sondern es handelt sich um die Verwirklichung eines ethischen Ideals, das auf der Grundlage verschiedener Religionen und auch ohne religiöse Begründung angestrebt werden kann. Die Sache liegt ähnlich wie bei der Antisklavereibewegung des 19. Jahrhunderts. Papst Pius IX. befahl den katholischen Missionaren in Afrika, auf jede Weise mit einer protestantischen Antisklavereikommission zusammenzuarbeiten, die im Jahre 1872 aus England nach Sansibar reiste. Kardinal Lavigerie, dessen Kampf gegen die Sklaverei Papst Leo XIII. so freigebig und nachhaltig unterstützte, eröffnete im Jahre 1890 den Pariser Antisklavereikongreß, zu dem sich Vertreter der Antisklavereigesellschaften aus ganz Europa versammelt hatten, mit einer flammenden Predigt in Saint-Sulpice vor Zuhörern der allerverschiedensten Weltanschauungen. Übrigens brauchten auf einem Friedenskongreß der Religionen keine amtlich von den Religionsgesellschaften entsandten Vertreter zu erscheinen, sondern man könnte an dem Gedanken festhalten, der für einen in Tokio erörterten Plan eines allgemeinen Religionskongresses aufgetaucht ist. Um allerlei Schwierigkeiten zuvorzukommen, beschloß man, gegebenenfalls nicht die Religionen als Körperschaften, sondern einzelne geistig führende Angehörige aller Religionen einzuladen und sie als Privatleute zu behandeln. Wählt man diese Form für einen Weltfriedenskongreß der Religionen, so ist die für gedeihliche Verhandlungen unerläßliche Gleichstellung aller Teilnehmer

am sichersten gewahrt. Zwei einander widersprechende Religionslehren können nicht beide wahr, also auch nicht gleichwertig sein, aber die Menschen, die sich ernsthaft zu der einen bekennen, können und müssen die ernsthaften Bekenner der andern als gleichwertig behandeln, weil sie nicht das Recht haben, auf der Gegenseite einen weniger ehrlichen Wahrheitswillen anzunehmen.

Der Weg einer nicht amtlichen Vertretung der Religionen wäre wohl auch dann gangbar, wenn man die Weltfriedensfrage nicht auf besondern Kongressen, sondern auf allgemeinen Religionskongressen behandeln wollte. Allerdings pflegt Rom die Teilnahme an nicht rein katholischen Religionskongressen abzulehnen, wenn durch eine Beteiligung der Schein erweckt würde, als ob die katholische Kirche den Anspruch, die einzige wahre Religion zu sein, nicht unbedingt aufrecht hielte. Aber nicht bloß in früheren Jahrhunderten, sondern auch in neuester Zeit gibt es Beispiele, die zeigen, daß dieser Schein sich vermeiden läßt. Im Sommer 1924 waren auf dem Unionskongreß in Velehrad unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten mehr als 300 Katholiken und Nichtkatholiken versammelt, die über die Vereinigung der durch das Schisma getrennten Kirchen des Westens und Ostens berieten. Dabei trugen auch die Gegner Roms ihre Beschwerden offen und entschieden vor. Ebensowenig fehlten russische Beschwerdeführer auf den mehr privaten Unionstagungen in Brüssel im September 1925 und in Wien im Juni 1926. In Kopenhagen ließ im Winter 1904 die „Freie Kirchliche Vereinigung" eine Reihe von Vorträgen mit dem gemeinsamen Thema „Meine Religion und meine Lebensanschauung" durch Vertreter des Protestantismus, des Katholizismus und des Judentums halten. Den katholischen Redner bestimmte der Bischof, und er hatte nächst dem Rabbiner die zahlreichste Zuhörerschaft. Von nichtkatholischer Seite kamen auch die Anregungen zu den mehrmaligen Mechelner Besprechungen zwischen Katholiken und Anglikanern über die Wiedervereinigung der englischen Kirche mit Rom. Man hat bekanntlich den Nutzen dieser Verhandlungen bezweifelt, man hat aber nicht sagen können, Kardinal Mercier, der sie leitete, habe dadurch einen katholischen Grundsatz verletzt. Im Gegenteil hat der Kardinal bei dem Schlußvortrag der eben erwähnten Brüsseler Unionswoche kein Bedenken getragen, eine Stelle der päpstlichen Allokution vom 24. März 1924 als Billigung seines Vorgehens zu bezeichnen. Jedenfalls beweist also die Erfahrung der letzten Jahre, daß sich Formen finden lassen, unter denen Katholiken die Teilnahme an religiösen Kongressen von gemischter Zusammensetzung nicht abzulehnen brauchen. Eine Behandlung der Weltfriedensfrage unter Beteiligung der Katholiken ist also auch auf einem allgemeinen Religionskongreß nicht von vornherein ausgeschlossen.

Gut geleitete Kongresse bestätigen immer wieder, daß man durch öffentliche und private Aussprache in wenigen Tagen einander besser verstehen und richtiger schätzen lernt als durch noch so lange geschriebene oder gedruckte Erörterungen. Auf den von Angehörigen aller großen Religionen besuchten Friedenskongressen würde jeder Teilnehmer tiefen Einblick in die Hoffnungen und Leiden fremder Völker gewinnen, wenn er sähe, wie edelgesinnte und friedliebende Vertreter dieser Völker von ihrem Schicksal ergriffen sind. Man würde sich unwiderstehlich überzeugen, daß es in allen Religionen Männer und Frauen voll Geist und Kraft gibt, die nach einem die ganze Erde umspannenden Frie-

densreiche der Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenliebe hungern und dürsten. Alle würden reicher an Einsicht und Begeisterung vom Kongresse heimkehren und im Bereiche ihrer Religionsgemeinschaft alle guten Mächte für die Förderung des Friedensgedankens zu wecken suchen.

Während ich diese Ausführungen beende, schließt der aus ganz Asien beschickte Kongreß, der in Nagasaki auf Veranlassung der „Panasiatischen Gesellschaft" von Tokio und des „Asiatischen Rassenbundes" von Peking vom 1. bis zum 3. August 1926 getagt hat. Äußerlich war es kein großes Ereignis. Aber trotz aller klugen Bemühungen der amtlich nicht beteiligten japanischen Regierung, jede politisch gefährliche Kränkung der weißen Großmächte zu verhindern, klang der elementare Drang nach Freiheit und Gleichheit für die Völker Asiens aus allen Verhandlungen. Einstimmig wurde das Programm eines „Panasiatischen Bundes" angenommen, der den Zweck hat, Freiheit und Wohlfahrt allen Menschen ohne Unterschied von Rasse, Religion und Stand zu erringen und einen auf Gleichheit und Gerechtigkeit gegründeten ewigen Frieden unter den Völkern der Welt herbeizuführen. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß man diesem Ziel nur soviel näherkommen kann, als es gelingt, in allen Ländern eine starke und dauernde öffentliche Meinung gegen den Krieg zu schaffen, daß dazu keine andere Macht so wirksame Mittel besitzt wie ein Weltfriedensverband aller großen Religionen, und daß dieser Bund am besten durch Weltfriedenskongresse der Religionen ins Leben gerufen und in lebendiger Kraft erhalten würde. Hier liegt eine Aufgabe, die den Religionen die großartigste Gelegenheit bietet, das unermeßliche Leid der Menschheit zu lindern und zugleich die in ihnen allen pochende Sehnsucht nach Einheit in der Wahrheit zu stillen. Denn in der gemeinsamen Friedensarbeit wird sich das Wort erproben, daß man den Baum an seinen Früchten erkennt, und die Grundlagen des Weltfriedens — Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenliebe — sind zugleich die beste Vorbereitung zur Erkenntnis und Annahme der wahren Religion.

Jakob Overmans S. J.

Die größte Schandtat des Absolutismus des 18. Jahrhunderts

Wohl die größte Schandtat des Absolutismus des 18. Jahrhunderts ist die Vertreibung der Jesuitenmissionäre aus den überseeischen Missionen. Durch die Befehle der spanischen und portugiesischen Gewalthaber wurden mehrere tausend Jesuiten, darunter einige hundert deutsche Patres und Brüder, gewaltsam aus den Missionen entfernt, auf Schiffe verpackt, an fremden Küsten ausgeschifft oder in Gefängnisse geworfen. Die eben in drei Weltteilen für die Kultur gewonnenen wilden Völkerschaften, wo sich gesittetes und christliches Leben in schönster Blüte zu entwickeln begonnen, verfielen, ihrer Väter und Führer beraubt, meist wieder der Barbarei, ihre mit so vieler Mühe errichteten Bauten sanken in Trümmer, die ganze Kulturentwicklung in Schule, Kunst und Wirtschaft wurde im Keime erstickt.

Das Dekret des Königs von Spanien Karl III. vom 27. Februar 1767 besagte: Bewogen durch gerechte Gründe, welche ich in meinem königlichen Gemüte bewahre, befehle ich kraft meiner höchsten Gewalt, die der Allmächtige in meine Hände niedergelegt, daß alle Ordenspersonen von der Gesellschaft Jesu alle meine Staaten von Spanien, Indien, den Philippinen usw. zu räumen haben und ihre Güter eingezogen werden.

In Ausführung dieses Machtspruches landeten nach den offiziellen Verzeichnissen in dem spanischen Staatsarchiv zu Simancas im Verlauf von 1767 bis 1769 in dem spanischen Hafen Puerto de Santa Maria aus Peru, Chile, Paraguay, Mexiko, den Philippinen, Quito, Santa Fé (Neu Granada) 2273 Jesuiten (Priester, Scholastiker und Brüder)[1]. Mehrere hundert waren bereits den furchtbaren Strapazen der langen Land- und Seereisen erlegen.

Hier sollen nur die Geschicke einiger deutschen Missionäre berührt werden, nicht so sehr um eine Geschichte der furchtbaren Verfolgung zu geben, als vielmehr um Charakter und Geist der deutschen Jesuiten in dieser schweren Schicksalsperiode kennen zu lernen. Nirgends enthüllt sich ja der wahre Charakter eines Menschen deutlicher als in der Stunde harter Bedrängnis und bitterer Leiden.

Über die Vertreibung aus *spanischen* Missionen besitzen wir einen Bericht des P. Benno Ducrue[2] aus München, der bei der Ankunft des königlichen

---

[1] Simancas Gracia y Justicia Leg. 684. Vgl. Mundwiler, Deutsche Jesuiten in spanischen Gefängnissen im 18. Jahrhundert: Zeitschrift für kath. Theologie 26 (Innsbruck 1902) 621 ff.

[2] P. Benno Ducrue, geboren in München 10. Januar 1721, eingetreten 28. September 1738, lehrte drei Jahre am Gymnasium und studierte sieben Jahre Philosophie und Theologie; er ging 1748 nach Mexiko. Bei der Aufhebung 1773 war er Operarius im Kolleg von München und besonders mit der Sorge für Hospital und Waisenhaus betraut. In einem Brief von Puebla vom 19. Mai 1752 schreibt er an seinen Vater: „Das Colleg in Puebla ist allein für die Indianer gestiftet, also zwar, daß wir nur Indianer in mexikanischer Sprache Beicht hören.... Mein einziger Trost ist, daß sie mich doch mit den Indianern gelassen, ob sie mich schon nicht in die Missionen geschickt, zudem läßt sich allhier viel Gutes schaffen, und haben wir's in kurzer Zeit mit der Gnade Gottes schon so weit gebracht, daß wir täglich bis Nachmittag in dem Beichtstuhl von früh morgens mit unsern Indianern allein genug zu tun, also zwar, daß man es in Teutschland an vielen Orten, wo große Wallfahrt, kaum strenger haben wird.

Befehles bereits viele Jahre Visitator (Provinzial) der Missionen in Kalifornien war. Als solcher hatte er Dezember 1767 bei der Ausführung des königlichen Dekretes mitzuwirken. Er mußte die einzelnen weit zerstreuten Missionäre zusammenrufen und den königlichen Befehl mitteilen. In seinem Bericht spricht er von sich, dem Visitator, in der dritten Person. Über den Abschied schreibt er: „Tränen und Klagen halfen nichts[1]. Der königliche Befehl mußte vollstreckt werden. Der Pater Visitator suchte alle Trostgründe hervor, seine untröstliche Herde aufzurichten, von der er sich endlich mit beklommener Brust unter Weinen und Danksagungen losriß und auf sein Pferd schwang. Er hatte nur wenige zu Begleitern ausgesucht, aber eine Menge gab ihm viele Stunden weit das Geleit. Die, so er sich als Gefährten ausersehen hatte, blieben fünf Wochen in Loreto und konnten den guten Pater nicht eher verlassen, als bis er zu Schiffe ging. Mit inniger Wehmut und mit häufigen Umarmungen verließen sie ihn endlich und kehrten voll Jammer und Herzeleid zu den Ihrigen wieder zurück. Ebenso ging es beim Abschiednehmen von den übrigen Missionen. Vorzüglich legten die Indianer der Mission der hl. Gertrud ihre Liebe gegen ihren Seelenhirten, P. Georg Rehds, an den Tag[2]. Er hatte sich einige Tage vorher am Fuße sehr beschädigt, konnte also nicht reiten. Seine Neubekehrten machten dennoch eine Auswahl unter sich und trugen ihn 40 Stunden weit. Er hatte bei 2000 Indianer bekehrt, und die ganze Gegend dieser Mission, die zuvor wie mit Steinen und Disteln besät war, in sehr fruchtbare Äcker und Weinberge verwandelt, Kirchen und Häuser mit großer Sorgfalt gebaut.... Der 3. Februar (1768) war der Tag unserer Abreise, da wir 15 Missionäre nebst einem Bruder das uns so teure Kalifornien verließen. P. Georg Rehds las die letzte Messe und der Pater Visitator hielt die letzte Predigt daselbst, ehe wir an Bord gingen. Der seit fast 33 Jahren in den Missionen tätige eifrige Missionar P. Lambert Hostell[3] feierte das Fest der heiligen Jungfrau (der schmerzhaften Mutter), wobei P. Johannes Dieß, ein Mexikaner, predigte. Don Gaspar Portola wollte uns nachts zu Schiffe gehen lassen, um allen Auflauf zu vermeiden; aber er betrog sich. Kaum hatten wir unsere Wohnung verlassen, als schon alles, Spanier und Indianer, das Ufer füllte. Wir hatten uns nach einer kleinen Abendmahlzeit wieder in der Kirche versammelt, um für ganz Kalifornien den Höchsten anzuflehen und um glückliche Schiffahrt zu beten. Und nun nahten wir unschuldig Vertriebenen dem Ufer, allwo die Menge, worunter auch spa-

---

Bei den Predigten in mexikanischer Sprache jeden Sonntag sind mehr als 1000 Indianer. Die Indianer lieben uns sehr, wir haben eine Schul für die indianischen Kinder, wo sie lesen und schreiben lernen, und zählt solche schon mehr als 200 arme Kinder; außer acht Patres sind auch vier Missionarii circularii gestiftet, die das Jahr hindurch auf dem Land Missionen halten. Das ganze Colleg ist von einer spanischen Dame für 200 000 span. Thlr. gestiftet. Der Vater möge beten, daß Benno zu den Indianern geschickt und seinen Wunsch, für Gott und den heiligen Glauben das Leben zu geben, erreiche, wie solches vor vier Monaten P. Rhuen (Ruhen), so mit uns hier angelangt, erreicht hat." (Zweiblattdruck mit handschr. Beglaubigung.)

[1] Des Abbé Benno Ducrue Reise aus Kalifornien nach Europa, bei Murr, Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerikas 2 (Halle 1811) 415 f.

[2] Aus Koblenz, geb. 1717, eingetreten 1733. Er war im Kolleg zu Düren, als die Gesellschaft 1773 aufgehoben wurde.

[3] Geb. 1706, eingetreten 1725. Bei der Aufhebung 1773 war er im Kolleg zu Münstereifel.

nische Soldaten waren, uns umringte und auf das rührendste von uns Abschied nahm, so daß selbst der Gouverneur sich der Tränen nicht enthalten konnte. Dieser Befehlshaber hatte nämlich von allem das Gegenteil gesehen, was man ihm von uns in Spanien weis gemacht hatte, und war vollkommen von unserer Unschuld überzeugt. Voll Mitleid suchte er uns unser Unglück zu erleichtern, soviel er es tun konnte. Er versah uns mit allen Bedürfnissen zu unserer so weiten Reise. Unsere Indianer, die wir nun verlassen mußten, trugen uns an Bord. ‚Lebe wohl', rief ich aus, ‚wertes Kalifornien, geliebteste Indianer, lebet wohl! Eine höhere Verordnung, nicht unser Wille ist es, daß wir von euch getrennt werden; dies geschieht aber nur dem Körper nach; in unsere Herzen seid ihr ewig eingeschrieben! Auch der Tod soll dieses Andenken nicht tilgen können. Höret auf, um uns zu weinen, wir sind glücklich, daß wir euch auf die Wege des Erlösers geleitet haben, um dessen Namen willen wir alle Schmach gerne ertragen.' — So betraten wir getrost das Schiff." [1]

Nach einer langen, beschwerlichen Land- und Seereise langte P. Ducrue am 8. Juli 1767 in Cadix an. In Spanien wurde er von seinen Gefährten getrennt und mit vielen andern Jesuiten acht Monate eingesperrt. Die Gefangenen litten unsägliche Beschwerden. Zu zwölf mußten sie in einem Zimmer auf dem Boden schlafen, ohne Gerät, ohne Erlaubnis auszugehen. Aber, sagt er, was sind alle körperlichen Leiden gegen unsern Seelenschmerz, oder welcher Ordensmann fühlt nicht mehr die Unbilden, die Gott und seinem Orden als die seiner Person zugefügt worden. Besondern Schmerz bereitete ihm die Losreißung von fünf deutschen Patres, die in eine noch engere Haft gebracht wurden. Es waren dies die PP. Joh. Nepomuk Erlacher und Ignatius Fritz aus der böhmischen, Melchior Straßer und Franz Xaver Kisling aus der oberdeutschen und Michael Meyer aus der oberrheinischen Provinz. Sie hatten 20 und mehr Jahre in der Provinz Chile auf den Inseln von Chiloe gearbeitet. Man beschuldigte sie, sie hätten vorgehabt, die Insel Chiloe den Engländern ausliefern zu wollen, was ebenso falsch war wie die Beschuldigung, die Jesuiten in Kalifornien hätten Handel mit den Holländern unterhalten, da während mehr als 36 Jahren kein Schiff außer den philippinischen gesehen worden. Gegen aller Erwarten erhielten die übrigen deutschen Patres die Erlaubnis, über Ostende in ihre Provinzen zurückzukehren, dank der Fürsprache des österreichischen Gesandten in Madrid Graf Colloredo. Am 19. März 1769 konnten so 19 deutsche Jesuiten abfahren. Einen Tag später, und es wäre um ihre Befreiung geschehen gewesen. Denn am 20. März langte von Madrid ein königliches Dekret an, wodurch befohlen wurde, die Patres aus Kalifornien, wir waren noch acht übrig, zurückzubehalten

[1] Der Bericht stimmt vielfach wörtlich überein mit der Relatio expulsionis Soc. Iesu ex provincia Mexicana et maxime e California a. 1767, scripta a P. Bennone Franc. Ducrue eiusdem Provinciae per 20 annos missionario, in Murr, Journal für Kunstgeschichte 12 (1784) 217—267. Auch ein Brief vom 14. Januar 1769 an P. Jos. Schwarz schildert den Schmerz der Indianer und die großen Aussichten der Missionsarbeit: Verum Deus alia disposuit, cuius inexscrutabili providentiae nos subiicere oportuit (Orig.). P. Ducrue starb am 30. März 1779. Sein letzter Brief an Murr, München, 19. Januar 1779, über die kalifornische Sprache im Journal für Kunstgeschichte 12, 269 f.

und in engere Haft einzuschließen. Wessen wir beschuldigt wurden, wußten wir nicht, aber das war uns kalifornischen Missionären zu großem Trost und wird es immer sein, daß wir uns weder gegen den König noch gegen die dortige Bevölkerung etwas haben zuschulden kommen lassen. Nach stürmischer Seefahrt von 26 Tagen langten sie in Ostende an. Zum Schluß bittet P. Ducrue den Leser, mit ihm Gott innigst zu danken, daß er uns in die Gesellschaft seines Sohnes berufen und den Kelch seines Leidens, wenn auch in geringem Maße, zu verkosten gewürdigt hat. Dann beschwöre ich alle, in ihren Gebeten unserer armen Indianer eingedenk zu sein und Gottes Barmherzigkeit für sie zu erflehen, daß Gott sie im heiligen Glauben erhalten und stärken wolle, damit doch soviel Arbeit und soviel Schweiß so vieler Arbeiter nicht verloren gehe[1].

Auch einem Pater der niederrheinischen Provinz verdanken wir einen eingehenden Bericht über Gefangennahme und Gefängnis in Spanien. Es ist dies P. Bernhard Middendorff aus Vechta (geb. 1723, eingetreten 1741), der ein Tagebuch über seine Erlebnisse in Mexiko und Spanien von 1754 bis 1776 hinterlassen hat[2]. Er arbeitete elf Jahre in den Missionen von Senora (Matape). Seine Gefangennahme erfolgte Jakobitag 1767. Der Visitator P. Johann Nenting (aus Glatz) hatte alle Missionäre nach Matape zusammenberufen müssen, wo sie dann sofort strengen Hausarrest erhielten und am 25. August nach Guaimas am Kalifornischen Meerbusen abgeführt wurden. Unglaublich waren die Leiden dieser und der folgenden Reisen. Man behandelte die verdienten Missionäre vielfach schlimmer als das Vieh. Gegen 30 Missionäre erlagen den ungeheuren Strapazen, darunter P. Alexander Bapicani, ebenfalls aus der niederrheinischen Provinz. Erst am 10. Juli 1769 langten die Missionäre in Cadix an, wo sie wiederum in dunklen, luftlosen Räumen eingesperrt wurden und einige ihr Leben einbüßten. Nachdem wir die Überlast der Gefangenschaft sechs Jahre weniger zwei Monate in Puerto de Santa Maria ausgestanden, wurden wir verschickt, um zwar den Platz zu ändern, aber nicht die Pein des Schicksals, welche uns getroffen. Ende Mai 1775 wurden 20 Missionäre in verschiedene Klöster verteilt und dort in Haft gehalten, darunter außer Middendorff noch sechs deutsche: P. Jakob Sedelmayr aus Bayern, P. Michael Gerstner aus Würzburg, P. Ignatius Pfefferkorn aus Manheim, P. Michael Meyer und P. Melchior Straßer aus Bayern, P. Andreas Michel aus Böhmen. P. Middendorff kam in das Franziskanerkloster Cerralbo, sieben Stunden von Ciudad Rodrigo, wo er über ein Jahr

[1] Journal 12, 267.

[2] Auszüge daraus im Katholischen Magazin für Wissenschaft und Leben 1 (Münster 1845) 740 ff.; 2, 21 ff. — P. Middendorff gibt von Mexiko, 8. Mai 1756, seinem Vater Nachricht von seiner bevorstehenden Abreise in die beschwerliche Mission in Hoch-Pimerien und schließt mit den Worten: „Ich finde, wie es mir mein P. Rector vorausſagt, in meiner Mission weder Haus, weder Kirch noch irgend einen Vorrath ... nur nackte, hüttenlose, gefräßige Indianer.... Ich gehe doch mit Freuden zu ihnen und schätze mich für glückselig, daß ich ein Nachfolger sein werde des Ven. P. Henrici Ruhen, welcher in dem Aufruhr 1751 elend ermordet worden ist. O, daß ich in dessen und anderer eifrigen Missionarien Fußstapfen eintreten und die Wahrheit unseres heiligen Glaubens auch mit meinem Blute zu unterzeichnen gewürdigt würde. Dies erbitte mir, mein wertheſter Vater! von Gott! Ich verbleibe Sein andächtig und gehorsamer Sohn Bernardus Middendorff S. J., Missionarius in Mexico." Stöcklein-Keller, Welt-Bott, 38. Teil, Nr. 756. Vgl. die Briefe Cadix, 1. Juni 1755, Nr. 755, und Saric, 22. Januar 1758, Nr. 757.

blieb, bis ihm der Kaiserliche Gesandte in Madrid, Freiherr v. Giusti, am 22. August 1776 die frohe Botschaft seiner Befreiung zukommen ließ[1].

Die Befreiung hatten die Geschwister des Paters eingeleitet. Nachdem sie öfters Briefe nach mehreren Häfen Spaniens an ihn gerichtet und keine Antwort erhalten hatten, hielten sie ihn schließlich für tot. Wahrscheinlich durch befreite Jesuiten wurde ihnen aber kund, daß ihr Bruder noch lebe. Sie wandten sich deshalb an den König von Spanien mit der inständigen Bitte, dem Bruder und den Schwestern den Bruder wiederzugeben, den sie zärtlich lieben und nach dessen Wiedersehen sie mit der heißesten Sehnsucht verlangen, wofür sie gerne bereit sind, alle Reisekosten zu bezahlen. Den Brief schickten sie an den Bischof von Hildesheim; dieser wandte sich an die Kaiserin Maria Theresia, die daraufhin ihrem Gesandten in Madrid befahl, sich für die Befreiung zu bemühen, was dieser am 13. Juli 1776 auch tat, und zwar mit raschem Erfolg[2].

Die Heimkehr des P. Middendorff wurde auch einem seiner Leidensgefährten, P. Pfefferkorn, Anlaß zur Befreiung. Seine Schwester Isabella, Gemahlin des kurfürstlichen Kammerrates Berntges, erfuhr von P. Middendorff den Aufenthaltsort des P. Pfefferkorn, den er gesehen und krank verlassen habe. Sie wandte sich deshalb im Frühjahr 1777 an den Kölner Kurfürsten Max Ferdinand mit der Bitte für die Befreiung ihres einzigen noch lebenden Bruders Ignaz aus der Provinz Köln (niederrheinische Provinz), der schon seit langer Zeit in Spanien im Kerker gefangen gehalten werde, beim König von Spanien Fürbitte einzulegen. Der Kurfürst entsprach dieser Bitte durch Schreiben vom 8. April 1777 an den König von Spanien. Nach längeren Verhandlungen gestattete der König am 16. Dezember 1777 die Freilassung[3]. Zurückgekehrt, verfaßte P. Pfefferkorn ein größeres Werk über sein früheres Missionsgebiet Sonora, das 1794 in Köln im Druck erschien[4].

In der Dedikation seines Werkes an den Kurfürsten zu Köln betont Pfefferkorn: Wären nicht andere Gründe vorhanden, „so würde doch geziemende Dankbarkeit für die am spanischen Hofe durch Höchstdero günstiges Vorwort ausgewirkte Befreiung von meiner elfjährigen harten und unverschuldeten Gefangenschaft mir diesen öffentlichen Zins abdringen". In der Vorrede bemerkt er, von der von vielen Seiten gewünschten Veröffentlichung hätten ihn die „durch die schweren Strapazen meiner Reise und Gefangenschaft geschwächte Gesundheit und andere nicht geringe Hindernisse" lange zurückgehalten.... „Der dritte Band enthält die Beschreibung meiner Rückreise aus Sonora, die königliche Verordnung der wegen Verbannung und Gefangennahme der Missionäre und ihre Behandlung sowohl auf der Reise als während der Verhaftung in Spanien[5]. ... Auf meiner Rückreise sowohl als auch im Hafen St. Maria bei Cadix hatte ich den P. Jakob Sedelmayr acht Jahre

---

[1] Katholisches Magazin 2, 52. [2] Akten in Simancas Estado Leg. 5047.

[3] Ebd.

[4] Beschreibung der Landschaft Sonora auf Kosten des Verfassers gedruckt zu Köln in der Langenschen Buchhandlung, 1794 erster Band, 1795 zweiter Band. — P. Pfefferkorn war geboren zu Manheim (nicht Mannheim) bei Bergheim (Erzdiözese Köln) 1725, eingetreten 1742, nach Mexiko reiste er 1754.

[5] Dieser dritte Band ist nicht erschienen.

hindurch zum Gesellen meiner Gefangenschaft. In oftmaliger Unterredung mit diesem ehrwürdigsten Manne vernahm ich aus seinem Munde nicht allein seine eigenen Beobachtungen über Kalifornien, sondern auch den größten Teil derjenigen, welche seine übrigen drei Mitbrüder Euseb. Kino, Joh. Hugarte und Ferdin. Consack darüber angestellt haben." [1]

Wie für P. Middendorff, verwandte sich die Kaiserin Maria Theresia auch für die Befreiung anderer Jesuiten. Der kaiserliche Gesandte in Madrid, Fürst Lobkowitz, bemühte sich darum 1772, dann wiederum 1774. In einer längeren Vorstellung vom 8. Dezember 1774 an den Minister Grimaldi erneuerte er die Bitte um Freilassung für Ignaz Fritz von Adlersfeld, Joh. Nepom. Erlacher und P. Georg Fraidenegg. Im einzelnen berichtet er über die Gefangennahme des P. Ignaz Fritz und die harte Behandlung im Gefängnis, besonders in der ersten Zeit. Er und seine Gefährten wurden verhört, aber nur über belanglose Personalien und darüber, ob sie freiwillig nach Amerika gegangen oder von ihrem General dazu gezwungen worden seien. In Bezug auf die letztere Frage beteuerten sie, sie hätten sich vollständig freiwillig ohne Zwang vonseiten der Obern dem Dienste der Missionen geweiht und sich ausschließlich mit der Bekehrung der wilden Völkerschaften beschäftigt. Sie versicherten im Angesichte Gottes, daß sie sich keines Vergehens schuldig wüßten und ihr Gewissen ihnen nichts vorwerfe [2]. Nachdem der Gesandte mit vieler Mühe den Aufenthaltsort des dritten Missionärs, für den sich die Kaiserin schon früher verwendet, erfahren, berichtete er im selben Monat Dezember 1774 dem Minister Grimaldi: P. Georg Fraidenegg ist zu Puerto de Santa Maria seit 1769 eingekerkert, er wird in strenger Haft gehalten und jeglicher Verkehr mit Auswärtigen ist abgeschnitten. Derselbe wurde geboren im Schloß zu Pichelhoffen in Steiermark. Das Schloß war Eigentum seines Vaters. In Wien in die Gesellschaft Jesu eingetreten, kam er 1755 nach Spanien und 1756 nach Mexiko, wo er zuletzt in den Missionen von Santa Cruz als Oberer tätig war. Im Jahre 1769 wurde er gefangen nach Spanien überführt. Er glaubt sich berechtigt, vor Gott seine Unschuld zu beteuern und in keinem Punkt Anlaß zu Verdächtigungen gegeben zu haben. Im Jahre 1770 und 1771 wurde er einem Verhör unterworfen mit belanglosen Fragen. Zum Schluß erneuert der Gesandte seine Bitte um Freilassung der drei Patres, die seit mehreren Jahren leiden, ohne es verdient zu haben. Grimaldi zog die Sache hin. Erst erneute Vorstellungen des Gesandten in den Jahren 1775 und 1776 erreichten ihr Ziel. Am 4. Februar 1776 erfolgte die Bewilligung. Unterdessen war P. Fraidenegg bereits am 1. April 1775 in Puerto de Santa Maria durch den Tod aus seinem Gefängnis befreit worden [3].

Auch andern deutschen Jesuiten brachte erst der Tod Erlösung aus langer Gefangenschaft, so den PP. Sedelmayr aus Freising, Kisling aus Eichstätt und Michael Meyer aus Worms [4].

---

[1] Die Entdeckung des P. Kino, daß Kalifornien keine Insel, sondern eine Halbinsel sei, wurde durch die Reisen des P. Sedelmayr bestätigt.

[2] Original französisch Simancas Estado Leg. 5042.

[3] Akten Simancas Estado Leg. 5040 u. 5042.

[4] Näheres bei Mundwiler 670 f. — P. Sedelmayr war einer der bedeutendsten Erforscher der nördlichen Teile des damaligen Mexiko und erntete dafür schon 1746 großes Lob

Aus der oberrheinischen Provinz hat P. Jos. Och (geb. 1725 zu Würzburg, eingetreten 1743) die Drangsale der Deportation geschildert[1]. Sein Bericht beginnt mit den Worten: Einer der angenehmsten Tage meines Lebens war der 9. Mai 1754, an welchem ich (in Heidelberg) endlich nach vielfältigem Bitten von unserem Pater General Ignatius Visconti die Erlaubnis erhielt, in die indianischen Missionen reisen zu dürfen. Seine Gefährten waren die PP. Gerstner, Pfefferkorn und Middendorff, mit denen er am 9. Juli 1754 von Würzburg aus die Reise antrat. Der Schluß lautet: (September 1768) langte ich nach mehr als 2200 Stunden weiter Reise zu Wasser und mehr als 800 Stunden zu Lande krumm und lahm, ohne in mehr als drei Jahren einen Fuß auf die Erde gesetzt zu haben, glücklich zu Würzburg an, wofür ich Gott nicht genug danken kann, da indessen 18 meiner um mich wohnenden Missionäre, lauter frische und starke und in besten Jahren sich befundene Männer, alle auf der Seefahrt in unterschiedlichen Schiffen gestorben und in dem Meer begraben worden sind. Wie ich als ein Krüppel in so vielen Ungemachen davongekommen, ist Gott allein bekannt[2].

Aus der oberrheinischen Provinz haben wir einen weiteren Bericht von P. Wolfgang Bayer, der also beginnt[3]: Nachdem ich von meinem Obern den Auftrag erhielt, dem Heile der Seelen in Westindien zur größeren Ehre Gottes obzuliegen, faßte ich den Entschluß, mein Vaterland zu verlassen und diese so weite und gefährliche Reise aus Liebe Gottes und des Nächsten auf mich zu nehmen, die ich auch wirklich den 14. Februar 1749 im 28. Jahre meines Alters mit noch drei andern aus unserem Orden zu Würzburg antrat. In Bamberg beurlaubte ich mich von meinen Eltern und Anverwandten und setzte meine Reise über Nürnberg und Augsburg fort. Hier mußte ich mich länger verweilen, bis die andern Jesuiten, mit welchen ich nach Italien reisen sollte, von dem oberen Rheinstrome ankamen. Ausführlich beschreibt er dann die vielfach mühsame und gefährliche Reise nach Italien und Spanien. Weil ich in Spanien mich noch ein ganzes Jahr und zwei Monate wegen vieler Geschäfte meines Schaffners (Prokurators) aufhalten mußte, wurde ich von ihm mit noch drei andern Deutschen nach Granada geschickt, um allda meine Studien fortzusetzen[4]. Nach einem Jahre empfing er in Cordova die Priesterweihe und zwei Monate später, Namen Jesu 1750, las er in Granada die erste heilige Messe. Die Abreise von Cadix erfolgte am 11. Oktober 1750. Im Dezember kam er nach Cartagena, „dem vornehmsten Ort in der Audiencia de Santa Fé oder im neuen Königreich Granada", und 1751 nach Lima, der Hauptstadt von Peru. Seine apostolischen Arbeiten wurden jäh unterbrochen durch das Verbannungsdekret, das ihn zu Paz am 28. August 1768 erreichte.

---

von dem spanischen Vizekönig. Vgl. den Brief des P. Sedelmayr von Mexiko v. 22. März 1746 in Stöcklein-Keller, Welt-Bott, 37. Teil, Nr. 750. Auch als Visitator von Mexiko hat er sich große Verdienste erworben (vgl. ebd. Nr. 752 u. 754).

[1] P. Jos. Och (Neu-Mexiko), Reise nach Amerika und Rückkehr 1757—1767, in Murr, Nachrichten von verschiedenen Ländern des spanischen Amerika 1 (1809) 1 ff.

[2] Ebd. 1, 184. Ohne alle Bewegung mußte P. Och entweder sitzen oder im Bette liegen. Er starb 1773 in Würzburg.

[3] P. Wolfgang Bayers Reise nach Peru, in Murr, Journal zur Kunstgeschichte 3 (1776) 113—326. P. Bayer war 1722 zu Schleßtitz (Hochstift Bamberg) geboren und 1742 in die oberrheinische Provinz eingetreten.

[4] Journal 3, 138.

Am 31. August früh brachen wir in der Nacht von der Stadt Paz auf, um das Jammern der Einwohner nicht zu hören, allein durch das Bellen der Hunde wurden die Einwohner aus dem Schlafe geweckt, die an ihre Fenster liefen und zu heulen, jammern und schreien anfingen, welches wir noch außer der Stadt vernahmen, bis wir auf die Anhöhen der umliegenden Berge kamen, wo der Gouverneur und andere Herren uns das letzte Mal mit weinenden Augen umarmten. Zu Balcocha mußten wir acht Tage warten, bis vier uralte Jesuiten von Arequipa auf Tragsesseln zu uns gebracht wurden. Zwei waren todkrank, der dritte stockblind und der vierte völlig kontrakt. Da nun diese vier armseligen Männer ankamen, ging unser Herz mit vielen Schmerzen, unsere Augen aber mit heißen Tränen über. Dann ging's zu Schiff nach Lima, wo über 400 Jesuiten durch Soldaten mit aufgepflanztem Bajonett bewacht wurden. Mit 161 Jesuiten wurde P. Bayer zu Callas eingeschifft und sechs Monate lang von dem geizigen Kapitän gequält. Derselbe wurde bei der Ankunft in Cadix 1769 deshalb gefangen gesetzt. Nach einer Haft von sechs Monaten in Puerto de Santa Maria kam Frühjahr 1770 ganz unverhofft von Madrid die Erlaubnis, daß die 18 deutschen Jesuiten über Ostende nach Deutschland reisen dürften; den 19. März 1770 traten sie auf einem holländischen Schiff die Heimreise an. Ich langte — so schließt der Bericht — dem Höchsten sei Dank und Preis gesagt, im Mai 1770 über Aschaffenburg und Würzburg in Bamberg an[1].

Zu den 1770 befreiten Missionären gehörte auch der um die Mission in Paraguay hochverdiente P. Martin Schmid[2]. Geboren in Baar (Zug) am 29. September 1694, trat er nach Vollendung der Philosophie am 5. September 1717 zu Landsberg in das Noviziat ein. Am 11. Juli 1726 konnte er von München seiner Mutter eine frohe Botschaft berichten: Ich eile, Ihnen mitzuteilen, daß mir nun das größte Glück widerfahren und daß ich darüber die unbeschreiblichste Freude empfunden habe. Jetzt sind meine heißesten Wünsche erfüllt, mein tägliches Bitten, mein einziges Verlangen erhört worden. Ich bin nämlich der glückseligen Zahl derjenigen zugezählt, welche in die Neue Welt geschickt werden, die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten zu fördern. Der Gedanke, daß ich in der Neuen Welt mehr als in der Alten Gelegenheit finden werde, die Ehre Gottes zu befördern, hat mein ganzes Herz erfüllt. Die Reise führte über Innsbruck (15. Juli) und Genua nach Sevilla (11. September). Wegen der Kriegswirren mußte er mehr als zwei Jahre auf die Abfahrt nach Südamerika warten: eine sehr harte Geduld-

[1] Ebd. 3, 326. Bei der Aufhebung war P. Bayer zu Bamberg in der Seelsorge beschäftigt und hatte unter anderem die Sorge für das Katharinen-Hospital. Vor der Aufhebungskommission erklärte er am 13. September 1773, er habe achtzehn Jahre in Indien gewohnt und sei entschlossen, keinen andern als den weltgeistlichen Stand zu ergreifen und darin zu beharren; er wolle sich zu dem Predigtamt, zu der Seelsorge und andern geistlichen Verrichtungen willigst gebrauchen lassen und allem dem fügen, was mit ihm gnädigst würde verordnet werden (Original in Bamberg, Erzbisch. Ordinariats-Registratur: Akten, die Aufhebung des Jesuitenordens betr. fol. 78).

[2] Vgl. „Katholische Missionen" 1876, 89 ff., wo die Briefe aus dem Archiv der Familie verwertet sind. Sein Leben beschrieb der Spanier Peramas, De vita et moribus XIII virorum Paraguaycorum (Faventiae 1793) p. 422 ff.: „Durch ihn wurde das Angesicht der Indianerdörfer völlig verändert."

probe. Am 22. Februar 1728 berichtet er seiner Mutter, daß er die spanische Sprache gut gelernt und nun zu seinem großen Troste in der Seelsorge arbeiten könne: Ich höre Beicht, ich besuche die Kranken in den Spitälern und die Gefangenen in den Kerkern, ich unterweise die Jugend in der christlichen Lehre, weil sonst hier nur in der Fastenzeit Christenlehre gehalten wird. Auch Deutschen habe ich im Spital und Gefängnis schon Liebesdienste erwiesen. Endlich erfolgte am Vorabend vor Weihnachten 1728 von Cadix die Abfahrt, und am 30. April 1729 meldet er von Buenos Aires die glückliche Ankunft. Besonders wegen seiner Kenntnisse in der Musik wurde er sofort für die Mission bei den Chiquitos bestimmt.

In einem im Jahre 1744, also nach 14 Jahren apostolischer Arbeit, geschriebenen Briefe meldet er vergnügt: ich bin beständig gesund und mein Leben ist froh und aller Freuden voll, ja ich singe und juble und spiele. Arbeit über genug. Denn wer täte hier alles, wer baute die Häuser und Kirchen und Dörfer, verfertigte alle Arten von Geräten, wenn nicht die Missionäre durch Schmieden Schmiede geworden und das alles zustande brächten. In der Tat ertönen schon alle Dörfer von Orgeln, die ich baute, sind alle Chorbühnen voll von den verschiedensten musikalischen Instrumenten. Und in einem Briefe aus demselben Jahre 1744 berichtet er seinem Bruder, dem Kapuzinerpater Franz, daß die Missionäre Ratsherren, Richter, Ärzte, Krankenpfleger sind und alle Handwerke ausüben. Aus einem Briefe vom Jahre 1761 erfahren wir auch von seiner umfangreichen Tätigkeit als Baumeister und wie er die noch wilden Indianer gewann: Ich kann mit Worten nicht sagen, wie groß hierbei meine Freude, mein Trost gewesen sei. Wenn ihr hier gewesen wäret, gewiß hättet ihr euch nicht enthalten können, Tränen der Freude zu weinen.... Ich befleiße mich, mein Leben zu Gottes Lob anzuwenden nicht nur dadurch, daß ich Altäre baue, sondern auch, daß ich wie meine Mitmissionäre mit allen Mitteln eines Seelsorgers den Indianern beistehe und sie ohne Unterlaß zu allem Guten ermahne, indem ich oft mich dieser und ähnlicher Worte bediene:

Wenn du willst allzeit fröhlich sein,
Im Leben und im Tod:
Hüt' dich vor Sünden groß und klein
Und liebe deinen Gott!

Mitten in die schönste Blüte seiner Mission fiel plötzlich Winterfrost ein. Am 5. Oktober 1767 meldet P. Schmid seinem Bruder Franz, daß alle Missionäre mit Ausnahme der ganz alten, wie er, weil 73 Jahre alt, bleiben dürften. Jetzt sind wir wahre Nachfolger Christi und wahrhafte Socii Jesu! Er geht mit dem Kreuze uns voran und führt uns zum Himmel. O Trost! O Freude! O Seligkeit!

Aber auch er durfte nicht bleiben. Er mußte seine liebe Schäflein verlassen, aber mit was für Traurigkeit, Schmerzen, Weinen und Wehgeschrei der armen Indianer — so schreibt er am 28. Oktober 1770 —, ist nicht auszusprechen oder zu beschreiben. Das ist am allermeisten zu bedauern, daß nämlich so viele Missionen, so viele Seelen, welche Jesu Christo sein allerheiligstes Blut und den Missionären so viele Arbeit, Mühe und Schweiß gekostet haben, verloren gehen. Misericordia, Señor! Misericordia! — Barmherzigkeit, Herr! Barmherzigkeit!

Dezember 1767 mußte P. Schmid seine Mission verlassen. Nach großen Beschwerden, denen viele Missionäre erlagen, langte er am 24. Mai 1768 in Cadix an, und nach längerem Gefängnis in Spanien erreichte er 13. Wintermonat 1770 Augsburg und Frühjahr 1771 Luzern, wo er vor mehr als fünfzig Jahren seine Studien gemacht. Sein Sehnen und seine Gebete blieben aber bei seinen Kindern in den Missionen. Als er einmal mit einem Pater in einem Nachen auf den Vierwaldstätter See fuhr und dieser die Frage stellte, ob man wohl in einem so schwachen Fahrzeuge über das Weltmeer fahren könnte, erwiderte er feurig: Mein Pater, wenn es mir erlaubt wäre, zu meinen Tschikitos zurückzukehren, so wollte ich mit Freuden mich diesem Nachen anvertrauen, auf Gott hoffend, daß er mich meinen Kindern zuführen würde. Nach kurzer Krankheit rief der Herr am 10. März 1772 seinen treuen Apostel im Alter von 78 Jahren ab in die ewige Heimat.

Ein Pater der österreichischen Provinz hat sich nur sehr summarisch über seine Leiden geäußert, P. Franz Veigl. Derselbe schreibt in dem Vorbericht seiner gründlichen Nachricht von der Landschaft Maynas[1]: Mein Beruf hat mich vor 31 Jahren dahin geführt; ich war dort vergnügt und weiter auf nichts bedacht, als Kinder Gottes aus jenen Wildlingen zu bilden, hiermit aber auch meine übrigen Lebenstage zu vollbringen. Und siehe! ein Schicksal, von welchem die billige Welt mehr denken als reden darf, dieses leidige Schicksal brachte mich nach geraumer Zeit in mein Vaterland zurück mitten unter den greulichsten Gefahren, mit denen ich da und dort, mehr als die meisten meinesgleichen, zu ringen hatte, obschon endlich auch ich, einer aus den letzten, dem mannigfaltigen Unheile entronnen bin.

Die Gesinnung, in der P. Veigl seine Leiden getragen, können wir aus einem Briefe ersehen, den er nach seiner Ankunft in Quito am 1. Sept. 1755 an seine Geschwister schrieb. Nachdem er das furchtbare Erdbeben beschrieben, das während des Jahres 1755 fast ganz Quito mit all seinen Kirchen in einen Trümmerhaufen verwandelte, fährt er fort: Daß es Gott beliebet, mich zu diesem Trauerspiel anhero zu berufen, muß ich seiner weisesten Vorsicht dankbar zuschreiben. Nebst dem, daß ich soviele schöne Gelegenheit gehabt, den elenden Quitensern meine wenigen geistlichen Dienste zu leisten, hat es mir teils eine heilsame Furcht des gerechten Richters, teils ein kindliches Vertrauen zu dem, auch da er zürnt, allzeit barmherzigen himmlischen Vater erwecket. Vielleicht befördert es auch meine Abreise in die Missionen, nach welchen mein einziges Verlangen. Wie man mir hier glaublich beibringt, werde ich da häufig finden, was ich begierig gesuchet: vieles für Gott zu leiden und vieles für das Heil der Indianer zu wirken. Die äußerste Armut, in welcher sowohl die Missionarii als auch die Indianer selbst in diesen Missionen leben, wird mir zu vieler Geduld, die große Anzahl wilder, noch unbekehrter Heiden aber zum Eifer für ihre Bekehrung alle Gelegenheit geben[2].

[1] Veröffentlicht von Murr in „Reisen einiger Missionarien der Gesellschaft Jesu in Amerika“ (Nürnberg 1785) S. 1—450. Die obige Stelle S. 4. P. Veigl, geb. 1723 zu Graz, eingetreten 1738 zu Wien, war 1753 nach Quito gereist. Aus der Gefangenschaft wurde er wohl 1770 befreit; denn Ende 1770 ist er in Klagenfurt. Seit 1. Mai 1771 in Judenburg Rektor und Instruktor der dritten Probation, erlebte er als solcher dort die Aufhebung. Er starb am 19. April 1798 zu Klagenfurt.

[2] Stöcklein-Keller, Welt-Bott, 38. Teil, Nr. 774, S. 107.

Auf demselben Schiffe wie P. Bayer langte auch P. Florian Baucke in Ostende an. P. Baucke war geboren 1719 zu Witzingen (Schlesien), 1736 in die böhm. Provinz eingetreten und 1748 nach Paraguay abgereist. In der „Treu gegebenen Nachricht" seiner Abreise und Rückkehr 1748—1769 (1770)[1] hat er u. a. die furchtbaren Strapazen der Deportation geschildert, denen auch er selbst in sehr gefährlicher Krankheit beinahe erlegen wäre. War alles dieses, so bemerkt er, schon beschwerlich selbst für noch rüstigere Leute, so mag man sich vorstellen, was 70- u. 80jährige Greise, wie deren unter den Jesuiten waren, dabei gelitten haben mußten. Sie waren vor Alter und Gebrechlichkeit kaum mehr imstande zu kriechen. Zu wundern ist nur, daß bei einem solchen Leben nicht mehr zu Grunde gingen. Zwei Laienbrüder starben darunter, einer namens Haierle, ein Apotheker aus der oberdeutschen Provinz. Wir waren noch die glücklichsten auf unserem Schiff, denn die vor uns die Überfahrt gemacht, hatten viele auf der Reise eingebüßt. Von 32, welche das Schiff führte, das unmittelbar vor uns abgesegelt, ist die Hälfte gestorben und ins Meer gesenkt worden. Wie wir später fanden, da wir in Puerto de Santa Maria waren, wo fast alle Missionäre zusammentrafen, sind bei dieser Überfahrt gegen 500 Jesuiten auf dem Meere gestorben[2].

* * *

Schlimmer noch als in Spanien erging es den Jesuiten in Portugal. Der allmächtige Minister Pombal ließ nicht nur alle Jesuiten in Portugal außer Landes schaffen oder in den Kerker werfen, er vernichtete auch die ganze Missionstätigkeit der Jesuiten in sämtlichen portugiesischen Kolonien in Asien, Afrika und Amerika[3]. Seit 1759 kam kaum ein Schiff aus den Kolonien, das nicht auch gefangene Jesuiten, zuweilen über hundert, an Bord hatte. So meldet z. B. der kaiserliche Geschäftsträger Kail am 9. Dez. 1760: Das vorige Woche aus Gran Pará eingelangte Kriegsschiff hat wiederum 115 Jesuiten aus derselben Provinz an Bord gehabt, davon 4 unterwegs gestorben, 6, worunter 2 Deutsche und 1 Ungar sein sollen, allhier in den fürchterlichen Wasserturm St. Juan in die Gefängnisse geworfen wurden. Später berichtet er, daß von den 119 Jesuiten aus Ostindien 23 auf der fünfmonatigen Reise gestorben. Das Los der Jesuiten war ein schreckliches.

Die Hilferufe aus den Gefängnissen verhallten lange vergebens. P. Anselm Eckart flehte um Hilfe in einem Briefe vom 23. März 1767 an den Beichtvater der Kurfürstin von der Pfalz in Mannheim, P. Jos. Frankfurter:

---

[1] Einen kurzen Auszug aus diesem Bericht veröffentlichte P. Joh. Frast: P. Florian Paukes Reise (Wien 1829), einen längeren P. A. Kobler: P. Florian Baucke (Regensb. 1870). 712 S.

[2] Kobler 674—686. — Eine echt christliche Rache empfahl P. Baucke seinen Leidensgenossen, als einige sich über die vonseiten des Kapitäns widerfahrene Mißhandlung beklagen wollten: Er hätte es zwar verdient, daß wir alles aufgedeckt hätten, sie sollten nichts sagen, besonders da ich hörte, daß wenn eine Klage gegen den Kapitän dem Könige zu Ohren käme, derselbe gewiß seines Amtes entsetzt und ins Elend geschickt werden würde; sie sollten also schweigen, es sei schon alles vorbei, und wir sollten uns des Verdienstes bei Gott durch Klagen und Rachgier nicht berauben. Und so geschah es auch (Kobler 694).

[3] Vgl. Duhr, Pombal. Sein Charakter und seine Politik nach den Berichten der kaiserlichen Gesandten (1891) 143 ff. — Über den Stand der Missionen in Paraguay: Muratori, Il Christianesimo felice nelle missioni de Padri della Comp. di Gesù (Venezia 1743) 55 ff.

Schon im Jahre 1759, da ich zu Bragara (Braga) in dem Schulkerker eingeschlossen war, ließ ich an P. Hoch, damaligen Rektor des Kollegs, ein Schreiben ergehen, in welchem ich den betrübten und bedauernswürdigen Zustand der portugiesischen Provinz vorstellte und zugleich die Hof-Patres um Hilfe ersuchte. Den letzten Februar fängt das neunte Jahr meiner Gefangenschaft an. Ich glaube, nun endlich sei es Zeit, daß wenigstens die mir ehemalen bekannte Mitgesellen, die ich jederzeit geehrt und annoch in Ehren habe, mir ihre hilfreiche Hand darbieten. Um das Ende des jüngstverflossenen Jahres wurden auf die Fürsprache des Christlichen Königs drei Franzosen, nämlich zwei Priester und ein Bruder, aus diesen düstern und finstern Keichen frei entlassen. Desgleichen hat vor wenig Tagen der Durchlauchtigste König von Sardinien um die Loslassung dreier Italiener angesucht und es auch erhalten, deren einem ich gegenwärtiges Schreiben einzuhändigen gedenke. Wird denn keiner aus den Deutschen sich zu Mitleiden bewegen lassen? ... Gleichwie der portugiesische Hof sich das Ersuchen von Paris und von Sardinien hat gefallen lassen, so ist auch keineswegs zu zweifeln, es werde der getreueste König gegen den pfälzischen Hof ebenso geneigt sich erweisen, zumal seine Frau Großmutter vonseiten des Vaters sowohl als der Mutter aus dem Durchlauchtigsten Hause Neuburg abstammt, nämlich Eleonora, römische Kaiserin, und Maria Sophia, Königin in Portugal glorreichen Andenkens. Ich bin ein geborener Deutscher, ein Rheinländer, habe in der Pfalz die unteren Schulen fünf Jahre lang gelehrt, endlich bin ich ein unwürdiger Sohn der Gesellschaft und ein ungeratener der oberrheinischen Provinz. Wäre aber auch alles dieses nicht, so würde schon genug sein die sonderbare Zuneigung, welche der Durchl. Kurfürst zur Pfalz gegen unsere mindeste Gesellschaft jederzeit allergnädigst bezeiget und erwiesen hat. Bitte derohalben Ew. Ehrw. demütigst und inständigst mit dem ägyptischen Joseph, sich meiner zu erinnern, Barmherzigkeit an mir zu tun und den gottesfürchtigsten Kurfürsten zu ersuchen, in seinem Namen an den portugiesischen Hof ein Schreiben abfolgen zu lassen. Gebe doch der Himmel, daß er den König erinnere, damit er mich aus diesem Gefängnis führe; denn ich bin unschuldig in das Gefängnis gesetzt worden. Für sotane Guttat werde Ew. Ehrw. lebenslänglich verbunden sein. Denn was für ein Leben ich von so vielen Jahren her führe, können Sie selbst sich wohl einbilden, da ich von allen, von Bekannten und Freunden, verlassen, einem Toten viel mehr als einem Lebendigen gleiche, ja vor meinem Tode das Grab schon gefunden habe. Und welche Freude kann ich haben, da ich des Himmels Licht nicht sehe und bei dem düstern Schein einer kleinen Lampe Tag und Nacht in einem Winkel mit einem Büchlein in der Hand sitze. Von so viel Jahren her hab ich gar nichts erfahren von meiner geliebtesten Provinz, nichts von der ganzen Gesellschaft. Der Name des Herrn sei gebenedeit. Im Juli des 1759ten Jahres erhielt ich schon in Verhaftgenommener von P. Georgio Reuß, der damals Amanuensis der deutschen Assistenz war und nachgehends Substitutus wurde, einen liebevollen und dienstwilligen Brief, und dieser war bis auf den gegenwärtigen Tag der letzte.... Dieses Jahr haben zwei aus der deutschen Assistenz die glorreiche Krone ihrer langwierigen Martern erlangt.... Den 12. Jan. starb P. David Fay aus der österreichischen Provinz und den 24. desselben Monats P. Franziskus Wolff aus der böhmischen Provinz, beide Missionare

in Maragnon. Der erste war schon in das fünfte Jahr ein Mitgesell meiner Gefangenschaft und meines Elends, drei sind noch in diesem Gefängnis bei mir, zwei portugiesische Priester und ein Bruder, der ein Engländer ist. Ungeachtet so vieler bereits überstandener Armseligkeiten befinde ich mich noch ziemlich wohl, fürchte jedoch einen Leibesschaden, an welchem P. Wolff gestorben, dessen Tod in den Augen Gottes kostbar gewesen. ... Ich wiederhole endlich meine Bitte, lassen Sie dieselbe doch nicht vor den Ohren vorbeigehen. Seien Sie, ich bitte inständigst, eingedenk so vieler Mitgefangenen, denen, es ist zwar hart zu sagen, doch kann ich's nicht verhehlen, denen sogar die österliche Kommunion nicht gestattet wird.... Aus der Vestung des hl. Julian, 23. März 1767[1].

Der Briefschreiber P. Anselm Eckart war 1724 in Bingen geboren und 1740 in die oberrheinische Provinz eingetreten. Seit 1753 wirkte er in Brasilien am Marañon und zeichnete sich durch Einsicht und Mut aus. Die Länder- und Völkerkunde hat ihm viel zu verdanken. Im Jahre 1757 deportiert, schmachtete er viele Jahre in den Kerkern von Braga, Almeida und Lissabon. Nach seiner Befreiung im Jahre 1777 kam er auch nach Bamberg, wo ihm der Fürstbischof erzählte, er habe sich eifrig für seine Befreiung bemüht und auch die Hilfe des Kurfürsten in Anspruch genommen. Dieser hat zweimal, so fährt Eckart fort, wie P. Christian Mayer von Mannheim mir schrieb, am portugiesischen Hof für mich Fürsprache eingelegt, aber seine Bemühungen waren vergebens. Im Namen des Ministers wurde geantwortet, die Sache der Gesellschaft stehe so, daß ohne den größten Anstoß niemand den König in dieser Sache anzugehen wage. Über dieselbe Sache schreibt P. Ignatius Szentmartonyi, mein Gefährte im Julianischen Kerker, indem er am 5. Sept. (1777) von Wien über die liebevolle Audienz bei der Kaiserin berichtet und beifügt: Es würde zu weit führen, zu erzählen, wie sehr sich zur Zeit Pombals dieser (der Wiener) Hof für unsere Befreiung bemüht und wieviele Lügen Pombal als Antwort vorgebracht hat. Auch der kaiserliche Gesandte hat uns erzählt, nach der Verkündigung des Aufhebungsbreve habe sich der Wiener Hof von neuem für die Gefangenen verwandt und von Pombal die Antwort erhalten, er habe keine Jesuiten mehr, sondern nur Diebe, Räuber und vielleicht auch Mörder[2].

Dies wird bestätigt durch die Berichte der kaiserlichen Gesandten und Geschäftsträger in Wien. Der kaiserliche Gesandte in Lissabon, Graf Khevenhüller, erhielt schon Mai 1759 Kunde von der Einkerkerung deutscher Jesuiten, er wagte aber aus politischen Rücksichten, um die Freundschaft mit Pombal nicht zu gefährden, keinen Schritt für die Befreiung seiner Landsleute zu tun. Selbst als einer der Eingekerkerten, P. Szluha, Bruder des kaiserlichen Generals Szluha, sich direkt an ihn wandte, war ihm die Sache zu heikel, um ohne direkten Befehl von Wien einen offiziellen Schritt zu wagen[3].

---

[1] Heidelberg, Univ.-Bibliothek. Misc. 359, 40, dort auch die Briefe Eckarts vom 28. Mai und 24. Juli 1759 an P. Hoch und dessen Brief v. 11. Juni 1767 mit Empfehlung des P. Eckart.

[2] Historia persecutionis S. J. in Lusitania, bei Murr, Journal 9 (1780) 222 f. Vgl. Journal 7. und 8. Band. P. Eckart schloß sich später den Jesuiten in Weiß-Rußland an, wurde Novizenmeister in Dünaburg und starb 29. Juni 1809 zu Polozk.

[3] Vgl. Duhr, Pombal 143 ff. — P. Joh. Nepom. Szluha war auf Wunsch des portugiesischen Hofes 1753 nach dem Marañon abgereist. Im Jahre 1761 befand sich der Pater

Erst später hören wir von mehreren Befreiungsversuchen. Im Jahre 1766 stellte der österreichische Provinzial P. Jos. Carl der Kaiserin Maria Theresia vor, daß unter den in Portugal gefangenen Jesuiten sich elf aus den kaiserlichen Erblanden gebürtige Landeskinder befänden; er bat deshalb dringend um das Fürwort der Kaiserin um ihre Befreiung. Die Kaiserin sagte zu. Kaunitz wollte aber, wie er 20. Dezember 1766 dem kaiserlichen Geschäftsträger Kail schreibt, keinen offiziellen Schritt tun, bevor ein Erfolg gehofft werden könne. Von den elf Jesuiten erlagen bereits Januar 1767 P. Franz Wolff aus Glatz und P. David Fay aus Ungarn den Kerkerleiden[1]. Pombal zog die Sache in die Länge. Der österreichische Provinzial wies am 14. März 1767 den Generalprokurator Gervasoni in Genua an, alle Unkosten für die hoffentlich bald Befreiten zu bezahlen; er (der Provinzial) werde alles erstatten. Endlich am 3. Juli 1767 konnte Kail die Befreiung von fünf österreichischen Jesuiten melden, darunter P. Joh. Koffler; die andern seien (nach der Behauptung Pombals) noch in Prozesse verwickelt. Der österreichische Provinzial setzte seine Bemühungen für die Befreiung der übrigen fort, so daß Kaunitz am 14. März 1772 neue, sehr vorsichtig gehaltene Weisungen dem kaiserlichen Geschäftsträger Lebzeltern zukommen ließ. Pombal wich aus: er habe keine Jesuiten, sondern nur mehr todeswürdige Bösewichter in seinen Gefängnissen. So wagte Lebzeltern keine weiteren Schritte mehr. Nach dem Sturze Pombals nahm er sich sehr liebevoll seiner Landsleute an. Verkleidet, so berichtet er am 8. April 1777 nach Wien, begab ich mich in die Gefängnisse: Nur ein schwaches Bild werde ich von so großen Leiden entwerfen können, denn sie übertreffen alle Vorstellungen, welche die Einbildungskraft vorführen könnte, und ihr bloßer Anblick macht das Blut vor Schrecken und Entsetzen erstarren. Löcher von vier Spannen im Quadrat, welche in einem unterirdischen Raume angebracht sind ... bilden den traurigen Aufenthaltsort, wo diese Unglücklichen wunderbarerweise achtzehn Jahre gelebt haben[2].

Am 20. Mai 1777 meldet Lebzeltern, daß er vorhabe, an den Wohltaten der Kaiserin auch diejenigen unter den Gefangenen teilnehmen zu lassen, welche nicht im eigentlichen Sinne ihre Untertanen, wohl aber Reichsangehörige sind und die durch das Elend und die erduldete schlechte Behandlung und ihren noch jetzt bejammernswerten Zustand das lebhafteste Mitleiden erregen. Es sind die PP. Unger aus Böhmen, Meisterburg aus Trier, Eckart von Mainz, Schwarz von Amberg, Kaulen aus Köln, Brayer aus der niederrheinischen Provinz. Da die vollständige Befreiung besonders wegen des Einspruchs der spanischen Regierung noch auf Schwierigkeiten stieß, erneuerte Lebzeltern seine Fürsprache für alle Deutschen mit Ausnahme des P. Kaulen, der zu alt und

wieder in Österreich als Direktor des Gymnasiums zu Raab; bei der Aufhebung war er Rektor des dortigen Kollegs. Nach Eckart (Hist. persecutionis S. J. in Lusitania, bei Murr, Journal 8, 239) wurde Szluha nur durch einen Irrtum in der Listenführung befreit.

[1] Von den im Kerker gestorbenen deutschen Jesuiten ist noch besonders zu nennen P. Rutger (Rötger) Hundt aus Olpe (Sauerland), der den Kerkerqualen am 6. April 1773 erlag. Von seinen 61 Jahren hatte er 20 in mühevoller Missionsarbeit, 14 im martervollen unterirdischen Verließ zugebracht. Geboren 1711, war er 1731 in das Noviziat der niederrheinischen Provinz eingetreten und 1742 mit P. Joh. Brewer aus Köln nach Brasilien abgereist. Vgl. P. Rötger Hundt S. J., auch Rogerio Canisio oder Canisius Germanus genannt, im „Sauerländischen Familienarchiv" 1905, 90 ff. [2] Duhr, Pombal 165.

krank sei für eine lange Reise; für diesen bat er um Unterkommen in einem Kloster. Ende Juni konnten die ersten Befreiten, Brayer und Meisterburg, abreisen.

Einen wertvollen Bericht über die Gefangennahme und den Kerker in Portugal verdanken wir dem P. Moritz Thoman. Derselbe war geboren 1722 zu Langenargen und nach Vollendung seiner medizinischen Studien 1750 in den Orden eingetreten. Im Jahre 1753 reiste er nach Goa und arbeitete seit 1757 in der Kaffernmission am Sambesi. Die von ihm 1788 veröffentlichte Selbstbiographie muß, weil durchaus zuverlässig, als eine wichtige historische Quelle gewertet werden[1]. Am 9. September 1759 wurde Thoman in Tette gefangen genommen und in einen schmutzigen, finstern Kerker geworfen, dann nach acht Tagen den Sambesi hinabgeführt. Nach vielen Strapazen langte er am 27. September 1760 zu Goa an. Der dritte Stock des dortigen Jesuitenkollegs, wohin alle Jesuiten zusammengesperrt wurden, war schon überfüllt. Wir sieben aus dem Kaffernlande, die wir die Zahl von 130 erfüllten, mußten also auf den Gängen des Kollegs unser Lager aufschlagen. Am 21. Dezember 1760 erfolgte die Einschiffung nach Lissabon. Bei Gelegenheit der Abreise klagt Thoman: Nun müssen die guten und unschuldigen Jesuiten mit größter Schande aus Goa vertrieben werden, die das liebe Europa großmütig verlassen, ihr Leib und Leben in die Schanze geschlagen haben, nur einzig und allein Gott und dem Nebenmenschen zu dienen, und nach schweren und höchst gefährlichen Reisen endlich dort anzukommen. Eben diejenigen werden jetzt aufs schimpflichste behandelt..., die allen, Inländern sowohl als Portugiesen, Tag und Nacht mit Rat und Tat möglichst beigesprungen, die unermüdet in Beichtstühlen und auf Kanzeln sich beeifert, die dem königlichen Krankenspital vorgestanden und selber bestens besorgt hatten, die nicht wenige Heiden jährlich durch die heilige Taufe der katholischen Kirche einverleibt hatten.

Auf dem Schiffe wurden die Jesuiten wie Heringe übereinander gepackt und unmenschlich behandelt. Niemand hätte uns in diesem Zustande ohne innerste Rührung des Mitleides ansehen können. Alte, eisgraue, gelehrte, heiligmäßige Männer sah man da auf einer Truhe, dort unter oder über einer Kanone oder auf dem Boden kriechen; wo man hinsah, erblickte man nichts als Elend, und das größte Elend. Dazu kamen schwere Krankheiten. 23 Jesuiten erlagen und wurden ins Meer versenkt. Sie waren gewiß glücklicher als wir; denn sie entgingen dadurch all den Leiden, die wir nach der Zeit noch auszustehen hatten, und diese waren in der Tat nicht gering. Die schreckliche Seereise von fünf Monaten endigte mit der Ankunft in Lissabon am 20. Mai 1761. Wer hätte nicht billig hoffen können, daß wir nach so großem Elende und Todesgefahren nicht endlich würden begnadigt werden? Das widrige Schicksal hat uns überzeugt, daß das traurige und elendvolle Leben bisher nur ein Schatten gewesen sei. Das unschuldige Jesuitenkleid muß in finstern, feuchten und abscheulichen Kerkern verfaulen. Ich ward allemal unter die mehr be-

[1] Mauriz Thomans, Reise und Lebensbeschreibung (Augsburg 1788). Zum Schluß beteuert der Verfasser: Es bleibt nun nichts mehr übrig, als meine Leser nochmals zu versichern, daß ich diese Geschichte meines Lebens aufrichtig, wahrhaft und ohne Vergrößerung der darin vorkommenden Ereignisse geschrieben habe, und so schließe ich mit den Worten des hl. Paulus: Gott weiß, daß ich nicht lüge.

schuldigten Jesuiten gezählt; meine Hauptverbrechen waren, ein Jesuit, ein Missionär unter den Mohren und ein Ausländer gewesen zu sein. Die folgende Schilderung der unterirdischen Kerker in der Festung St. Julian ist mehrfach anderweitig beglaubigt: feucht, licht- und luftlos, so daß man sich wundern muß, daß auch nur ein einziger Jesuit am Leben blieb. Nur das Bewußtsein der völligen Unschuld konnte sie aufrecht halten: Wir Jesuiten waren uns unserer Unschuld bewußt, und die ganzen 18 Jahre hindurch wurde nie einer wegen eines Verbrechens zur Rede gestellt. Wir lebten bei allen Drangsalen demungeachtet so vergnügt und guten Mutes, daß die Leute der Festung nicht wenig sich darüber verwunderten. Bitten um Befreiung hatten keinen Erfolg. Als im Jahre 1762 ein Kerkergenosse entlassen wurde, gab Thoman ihm ein Memorial mit, in welchem er der Kaiserin Maria Theresia auf das nachdrücklichste das größte Elend vorstellte, in dem sich noch zwölf deutsche Jesuiten in den Julianischen Kerkern befanden. Nach der Befreiung sagte man Thoman, daß die Kaiserin dreimal bei dem portugiesischen Hofe um die Erlösung angehalten habe, aber niemals hätte etwas erreicht werden können.

Ein schrecklicher Tag war für Thoman und seine Leidensgefährten der 9. September 1773: An diesem Tage las der Schreiber uns sowohl den für uns so schrecklichen Machtspruch des Vatikans (der Aufhebung der Gesellschaft) als auch eine Erklärung des Königs vor, durch welche uns bedeutet wurde, daß wir ungeachtet der gänzlichen Aufhebung unseres Ordens noch ferner in den Kerkern zu verbleiben hätten. Nach diesem auf uns ergangenen Donnerkeil ward allen das alte und schon zerrissene Jesuitenkleid ausgezogen und jeder halb gekleidet in den Kerker zurückgeschickt. In Lissabon wurde wegen dieses dem Vorgeben nach glücklichen Ereignisses ein feierliches Te Deum gesungen und zur Nachtzeit alle Häuser beleuchtet, indessen wir Arme in unsern Gruben weinten und jammerten. Wir waren lange Zeit so untröstlich, daß uns weder Essen noch Trinken schmeckte und selbst der notwendige Schlaf entging. Es kam zwar der Kommandant uns zu trösten, wie er aber die guten untröstlichen Männer seufzen und weinen sah, stampfte er voll Zorn mit den Füßen und sagte: der König wolle durchaus nicht, daß man wegen der Vertilgung der Gesellschaft Jesu weinen solle; keiner solle also ferner mit nassen Augen sich blicken lassen. In der Tat ein außerordentlicher Befehl! Als wenn man dem Kinde verbieten könnte, um seine verlorene liebreiche Mutter zu weinen! So jammert Thoman[1].

---

[1] Wie erschütternd auf die Gefangenen die Verkündigung der Aufhebung der Gesellschaft wirkte, wie hoch bei ihnen das Ansehen der Gesellschaft stand, und wie treu sie an dieser ihrer „Mutter" hingen, ersehen wir auch aus dem Berichte des P. Anselm Eckart, der also schreibt: Alle Gefangenen wurden zusammen in einen Gang geholt. Ein königlicher Senator verkündigte im Auftrage des Königs, daß der Papst die Gesellschaft Jesu aufgehoben. Den Schluß seiner Rede bildete die Wegnahme unserer Ordenskleider. Welches die Trauer, wie groß der Schmerz und der Jammer aller war, ist nicht zu beschreiben. Die treuen Söhne der Gesellschaft wären lieber in diesen dunkeln Verließen gestorben, wenn nur ihre mit dem heiligen Namen Jesu gezierte zweite Mutter erhalten geblieben wäre. Dann führt er die Worte des hl. Augustinus über den Tod seiner Mutter Monika an: Ich mußte weinen über sie und für sie, und wenn jemand darin einen Fehler finden will, daß ich meine Mutter beweint, so möge er meiner nicht spotten, sondern in Liebe für mich beten. (Historia persecutionis S. J. in Lusitania, bei Murr, Journal 9, 141 f.)

Endlich kam aber für die Überlebenden doch der Tag der Befreiung. Mit dem Tode des Königs (24. Februar 1777) war der Sturz Pombals besiegelt. Für Tausende von Gefangenen öffneten sich die Kerker. Am 20. März 1777, so fährt Thoman fort, kam ein vom Hofe geschickter Minister, um uns ausgemergelten und meistens halbtoten Gefangenen die Freiheit anzukünden. Der kaiserliche Gesandte Adam von Lebzeltern nahm sich mit großer Liebe der Deutschen an. Im Anfang unserer auch noch so sehr eingeschränkten Freiheit mußten wir der Gesundheit halber sehr behutsam sein und durften weder zuviel freie Luft schöpfen noch uns wegen den Augen zuviel am hellen Taglichte aufhalten, und bei starkem Sonnenschein mußten wir sie mit einem Schnupftuche verhüllen. Auch der kaiserliche Gesandte hat uns hernach bekannt, daß er in unsern Kerkern beinahe ohnmächtig geworden wäre. Und doch hatte er in einem der besten nur eine kurze Zeit mit uns geredet. Mit allem Nötigen von Lebzeltern versehen, ging P. Thoman mit sechs andern deutschen Exjesuiten unter Segel nach Genua[1]. Über Mailand langte P. Thoman mit noch drei Deutschen am 3. September 1777 in Wien an. Sie erhielten Audienz bei der Kaiserin: Eine Hofdame meldete uns an, und alsbald erschien die Kaiserin; wir machten die gewöhnlichen dreifachen kniefälligen Beugungen vor ihr, küßten ihre milde Hand und brachten unsere Bitte vor. Die Kaiserin tröstete uns gleich einer mildreichen Mutter. Mir bewilligte sie die von mir gewählte Stadt Bozen. Dann nahm der Exjesuit P. Richter, Beichtvater der Erzherzogin Marianna, uns in sein Zimmer, wo wir herrlich bewirtet wurden. Unser Vergnügen war aber nicht die köstliche Mahlzeit, sondern daß wir sieben Exjesuiten an der Zahl, nämlich P. Richter, Propst Lechner, Beichtvater der Erzherzogin Elisabeth, der Hofprediger (Tschupick) und wir vier an einer Tafel ganz vergnügt beisammen sein konnten. Was für ein trost- und freudenvoller Tag dieser für uns gewesen sei, läßt sich leicht einbilden. Am 12. Oktober 1777 kam P. Thoman glücklich in Bozen an. Hier lebe ich nun schon im zehnten Jahre, ruhig vergnügt und ohne mein Verdienst von jedermann geehrt. Ich wünschte sehr, durch die Seelsorge oder wie immer meinem Nächsten dienen zu können. Allein die Schwäche meiner Augen, die Engbrüstigkeit (infolge des feuchten Kerkers), der Schwindel und die wenigen Leibeskräfte verbieten es mir und entschuldigen mich zugleich[2].

Auf demselben Schiffe, auf dem P. Thoman von Goa nach Lissabon transportiert wurde, befand sich auch ein deutscher Laienbruder, Jakob Müller aus Köln. Derselbe war mit 21 Jahren 1738 als Apotheker in die Gesellschaft eingetreten und „nach langem Anhalten und Bitten" 1751 in die Mission nach Goa geschickt worden. Von seiner Hinreise und gewaltsamen Rückreise hat er noch 1773 ein Tagebuch geschrieben, das unter anderem die genaue Kontrolle des Berichtes von P. Thoman ermöglicht[3]. Ein Vergleich der vollständig von einander unabhängigen Berichte ergibt Übereinstimmung bis in die kleinsten Nebenumstände. In der Nacht vom 25. auf den 26. September 1759 wurden

[1] Es waren die PP. Ignaz Szenmartonyi, Jos. Unger, Jos. Keiling, Martin Schwarz, Anselm Eckart, Br. Matth. Piller.

[2] P. Thoman starb in Bozen 1790, nach andern erst 1805.

[3] Reisbeschreibung von Cöllen nach Goa . . . bis zur rükkehr in Teutschland 1751—1767; Auszüge daraus in den „Katholischen Missionen" 1891, 137 ff.

alle Häuser der Jesuiten sowohl in Goa als auf den andern Inseln besetzt. Nach vielen Drangsalierungen erhielten schließlich (September 1760) alle (140 an der Zahl) ihr Quartier auf dem oberen Gang des Kollegs bis zur Abreise. Diese erfolgte am 9. Dezember 1760. Die 137 Jesuiten mußten in einem so engen Raum liegen, daß die Offiziere erklärten: es ist unmöglich, daß die Patres hier bleiben können, oder sie müssen alle sterben. Alle wurden einer niedrigen leiblichen Untersuchung unterworfen, bei der einige in Ohnmacht fielen. Die Verpflegung war die denkbar schlechteste. Das wenige Wasser, was sie erhielten (täglich $^1/_3$ kölnische Maß), war schließlich voller Würmer. Ich kann für gewiß sagen, schreibt Bruder Müller, daß in jedem Becher über hundert Würmer waren. Es erübrigte aber nichts, als die Augen zu schließen und es hinunterzuschlucken; von der Farbe und dem Geruch solchen Wassers will ich nicht reden. Daher ist nicht zu verwundern, daß so viele erkrankten und hinstarben aus lauter Not und Ungemach. Schließlich waren alle krank. In den letzten acht Tagen starben schier täglich zwei Jesuiten dahin. Die übrigen aber waren kaum imstande, daß einer dem andern helfen konnte, und wenn wir noch acht Tage auf dem Meere geblieben, so wäre auch nicht einer mit dem Leben davongekommen. Ja gerade an dem Tage, an welchem wir in den Hafen von Lissabon einliefen, nämlich am 20. Mai (1761), bereiteten sich zwölf Jesuiten (worunter ich einer war) durch eine Generalbeichte und am folgenden Tag, am heiligen Fronleichnamsfest, durch die heilige Wegzehrung zur Reise in die Ewigkeit vor. 24 Jesuiten sind während dieser Reise gestorben, welche gerade fünf Monate gedauert. Nun folgte die Einkerkerung in der Festung St. Julian. Weil die meisten nicht einmal auf ihren Füßen stehen, viel weniger gehen konnten, mußten die Soldaten uns auf ihren Schultern hineintragen. Was unser Gemüt empfand, überlasse ich jedem zu denken. Allein da gab es kein anderes Mittel, als Augen und Herz gegen Himmel zu wenden und Gott den Herrn zu bitten, daß er uns die Gnade gebe, alles, sollte es auch der Tod sein, von seiner väterlichen Hand mit Geduld anzunehmen. In das dunkle, nasse Kerkerloch gebracht, setzten wir uns beide auf die nasse Pritsche, teils um etwas auszuruhen, teils um Gott den Herrn um Stärke zu bitten. Die Leiden für Leib und Seele waren schrecklich. Was die Seele angeht, wurde keinem die heilige Kommunion, nicht einmal die österliche, gestattet, was doch sonst auch dem größten Übeltäter bei einer christlichen Nation nicht verweigert wird. 16 Jesuiten starben während meiner Zeit. In meinem letzten Kerker, wo ich fünf Jahre blieb, war die Mauer auf drei Seiten allzeit voll Wasser, das oben herabrieselte. Luft war so wenig vorhanden, daß man da saß wie einer, dem der Atem ausging und der am Ersticken ist. Der Rauch und Schwaden des beständigen Lichtes konnte nirgends hinausziehen. Von dem entsetzlichen Geruch und dem Ungeziefer will ich nicht reden. Die Ursache waren die vielen Kranken, und daß die Kerker niemals ausgereinigt wurden. So lagen wir viele Jahre in diesen entsetzlichen Gewölben. Niemals haben wir nachgelassen, bei Gott dem Herrn durch die Fürbitte der allerseligsten Jungfrau Maria samt andern lieben Heiligen Gottes um unsere Befreiung zu bitten.

Im Jahre 1766 wurden einige französische Jesuiten auf Bitten des Königs von Frankreich befreit. Dann folgte die Befreiung von 37 Jesuiten, unter

denen Greise von 75 bis 79 Jahren waren. Auch Bruder Müller mit P. Graff wurden frei bei Gelegenheit der fünf österreichischen Jesuiten, die durch die Fürsprache der Kaiserin Maria Theresia 1767 die Freiheit erhielten.

Die Reise „nach unserem lieben Vaterland, unserer allerliebsten Niederrheinischen Provinz" verlief glücklich. Endlich gelangten wir nach Koblenz im halben November mit innerlicher Freude und unsterblichen Dank gegen die unendliche Güte der Allerhöchsten Majestät Gottes, welcher uns nach so vielen Kümmernissen, Elend und Gefahren endlich dorthin geführt, wo wir ihm in Ruhe und Frieden getreulich zu dienen verhofften.

Schlimmer noch als Bruder Müller erging es seinem Landsmann P. Lorenz Kaulen aus Köln. Im Jahre 1716 geboren und 1738 eingetreten, war er 1750 auf Verlangen der portugiesischen Krone in die Missionen nach Brasilien gereist. Eine ganze Völkerschaft am Amazonenstrom hatte er aus den Wäldern zu einem gesitteten Leben gesammelt. Nach harter siebenjähriger Arbeit nahm ihm der Bruder Pombals alle für seine Wilden aufgespeicherten Vorräte und schickte ihn nach Lissabon. In dem Kerker von Almeida fielen ihm die Nägel an Händen und Füßen ab. Eine schwere Krankheit verwandelte den ganzen Körper in ein Geschwür. In dreijähriger Haft in Almeida wurde er durch Hunger, Kälte und Krankheit bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Dann nahmen ihn die Grüfte von St. Julian auf. In dem Briefe vom 28. August 1777 an den Nürnberger Gelehrten Gottlieb von Murr, in dem Kaulen ein getreues Gemälde seiner furchtbaren Leiden entwirft, schließt er: Doch genug davon. Es ist süß, sich der Leiden zu erinnern, besonders derer, die ohne Schuld für die Gerechtigkeit und die Ehre Gottes getragen wurden: übrigens waren auch zuweilen die Leiden selbst süß. Was ich in dem Leben der Heiligen so oft gelesen und bewunderte, das habe ich auch selbst, ohne daß ich es verdiente, nicht nur einmal erfahren: nämlich durch die Gnade Gottes hat mein Geist, wenn die Leiden am größten waren, besonders im Anfang und bei der erwähnten schrecklichen Krankheit, so vor Freude und Süßigkeit aufgejubelt, daß ich springen und singen mußte ganz gegen meine Gewohnheit und gegen meinen Charakter, und zwar allein deswegen, weil es so Gott wohlgefällig sei und ich für würdig erachtet wurde, etwas für Christus und mit Christus in dem apostolischen Amte zu erdulden. Obgleich mir solche Tröstungen während meines Lebens bei den Indianern nicht gefehlt hatten, so glaubte ich sie jetzt reichlicher zu erfahren, weil ich nicht allein den Verlust der Güter, mich selbst, mein Leben, wie ich wünschte, und was teurer als das Leben, meinen Ruf, als kostbareres Opfer Gott darbrachte. So arbeiten, leiden, sterben ist Aufgabe der Apostel, aber ich bin nicht würdig befunden worden, auch mein Leben für Christus hinzugeben. Dieses hat Gott mir wunderbarerweise stets erhalten bei drohenden Schiffbrüchen, in unzähligen Gefahren vor den Nachstellungen der Wilden, vor Tigern und Schlangen usw.[1]

Ähnlich lautet ein früherer Brief des P. Kaulen vom 12. Dezember 1766 an den Provinzial der niederrheinischen Provinz: Das achte Jahr, so schreibt er, geht zu Ende, seit ich in den Kerker geworfen wurde. Jetzt bietet sich mir die erste Gelegenheit, zu schreiben, da mein Kerkergenosse durch die Fürbitte

[1] Wortlaut bei Murr, Journal 6, 214 ff.

der Königin von Frankreich befreit wurde. P. Kaulen schildert dann die Leiden im dunkeln Kerker zu Almeida, der so von Mäusen wimmelte, daß weder Tisch noch Bett noch Schüssel frei von ihnen waren. Man nahm uns den ersten Monat Brevier und Bilder, Medaillen usw. Hunger und Durst haben uns gepeinigt. Keiner durfte den Kranken oder Sterbenden Beistand leisten. Nach drei Jahren ging es in die dunklen feuchten Löcher von St. Julian. Auch hier werden uns die Sakramente mit Ausnahme der Todesstunde verweigert. Alles verfault hier, sagte neulich der Gouverneur, nur die Jesuiten nicht. Das Gesicht eines Jesuiten, der neulich gestorben, war schöner als das des Lebenden. Die Soldaten riefen: Seht das Gesicht eines Heiligen! Durch die Hilfe von oben werden wir gestärkt und beglückwünschen uns gegenseitig, die meisten wünschen auf diesem Ehrenfelde der Tugend zu sterben. Täglich leiden wir und täglich überfließen wir vor Trost. Kaum einen Augenblick sind wir ohne Schmerzen, wir haben kaum soviel, um die Blöße zu bedecken. Der Kerkermeister, der uns öfters das Notwendige wegnimmt, kränkt uns härter dadurch, daß er allen, die die Gesellschaft verlassen wollen, Freiheit und Gunst anbietet. Bis jetzt sind 13 gestorben, 3 befreit, es bleiben noch 76, darunter 13 Deutsche. Wir bitten um das Gebet der Patres, wir wollen nicht klagen, denn wir sind glücklich, nur die Hilfe von oben verlangen wir. Ich persönlich wünsche die Befreiung meiner Gefährten, aber nicht meine eigene[1].

In die scheußlichen Verließe von St. Julian wurden von 1759 bis 1777 124 Jesuiten eingeliefert, davon erlagen 34 den Kerkerqualen[2]. Von den durch Pombal deportierten Jesuiten insgesamt starben 38 auf dem Meere, gegen 80 in den verschiedenen Kerkern[3].

Der protestantische Diplomat und Historiker Schöll hat in seinem großen Geschichtswerk geurteilt: Die Jahrhunderte und die Völker, die wir mit dem Beinamen der barbarischen gebrandmarkt haben, haben kein größeres Beispiel der Unmenschlichkeit gegeben, als die portugiesische Regierung mit ihrer Behandlung der Jesuiten[4].

Wohl noch größer war die Schandtat an den armen Volksstämmen, die vom Glück ins Unglück, von der Zivilisation in die Barbarei, vom christlichen Glauben in heidnischen Aberglauben zurückgeworfen wurden.

Die Nemesis aber hat auch hier ihres Amtes gewaltet. Kein Jahrhundert verging, und die größten Kolonialmächte der Welt, Spanien und Portugal, verloren fast alle ihre reichen Kolonien, aus denen sie ihre festesten und treuesten Stützen, die Jesuitenmissionäre, mit solcher Brutalität vertrieben hatten.

Den Jesuitenmissionären selbst und besonders unsern deutschen Landsleuten hat die unerhörte Schandtat Gelegenheit geboten, ein glänzendes Zeugnis unerschütterlicher Glaubensstärke und heldenhaften Starkmutes ablegen zu können.

Bernhard Duhr S. J.

---

[1] Latein. Wortlaut bei Murr, Journal 4, 306 ff.
[2] Namen und Daten der Einlieferung bei Murr, Journal 9, 242 ff.
[3] Namen der Gestorbenen ebd. 227 ff.
[4] Cours d'histoire des États Européens 39, 66.

Benedikt de Spinoza und Niels Stensen

Ein ehemaliger Schüler Spinozas, Albert Burgh, mit dessen hochangesehener Familie Spinoza freundschaftlich verkehrte, war vom Dominikaner Martin Harney von der Wahrheit der katholischen Religion überzeugt worden und unter seiner Leitung in Italien 1673 übergetreten. Der zwanzigjährige Burgh hatte im Jahre 1668 in Leiden Philosophie studiert und wahrscheinlich schon früher des Philosophen Umgang genossen. Eine Briefstelle freilich, die man ehedem für eine Anspielung auf diese Bekanntschaft hielt, ist, wie man jetzt weiß, anders zu erklären. Denn der „unreife" Casearius, über den Spinoza in seinem Brief an Freund Simon de Vries, Februar 1663, sehr ungnädig schrieb, der Kerl sei ihm zuwider, und er müsse sich vor ihm in acht nehmen, da der Mensch noch zu jung, zu wenig in sich gefestigt und mehr neuerungssüchtig als Wahrheitsstreber sei, dieser Casearius war jener Burgh nicht, wie ältere Biographen angenommen hatten; es ist das vielmehr ein leibhaftiger Johann Casearius, der 1661, da Spinoza in Rijnsburg wohnte, zu Leiden studierte, später Prediger an der malabarischen Küste wurde und zu einem wichtigen botanischen Werk, „Hortus Malabaricus", vom Statthalter van Reede herausgegeben, den wissenschaftlichen Text lieferte.

Es ist ein schöner Beweis für Spinozas nachsichtige Beurteilung, wenn er in jenem Brief anschließend an den herben Tadel hinzufügt: „Ich hoffe indes, daß er diese Jugendfehler in einigen Jahren von selbst ablegt, ich bin sogar dessen gewiß, soweit ich aus seinem Charakter schließen kann. Deshalb liebe ich ihn auch um seiner Anlagen willen." Aber, wie gesagt, mit der Gleichung Casearius = Burgh ist es seit Meinsmas und Meijers Forschungen nichts[1].

Indes stand auch der wirkliche Albert Burgh einige Zeit dem Philosophen nahe. Der junge Konvertit richtete in seinem Übereifer an den früheren Lehrer einen unmöglichen Bekehrungsbrief, der so unartig, ausfallend und unpsychologisch war, daß auch Spinoza seinen gewohnten Gleichmut verlor und in der gleichen aufgeregten, beleidigenden und rücksichtslosen Weise antwortete. In diesem Briefe erinnert er Burgh an ihre gemeinsamen Gespräche über Stensen.

In demselben Jahre wie Burgh schrieb auch Stensen, vielleicht auf Burghs Veranlassung, an den holländischen Philosophen.

Stensen war eben damals in Florenz Priester geworden, seine Bischofsweihe fällt ein Jahr später.

Einige Stellen aus diesem Briefe an Spinoza veröffentlichte in neuerer Zeit P. Plenkers S. J. in seiner noch immer unentbehrlichen, auf genauen Quellenstudien beruhenden Monographie „Der Däne Niels Stensen" (Freiburg i. Br. 1884, S. 121—123). Auch A. D. Jörgensen berichtet darüber in seinem dänisch geschriebenen Leben Stensens: „Nils Stensen" (Kopenh. 1884).

Aber der außerordentlich seltene florentinische Druck blieb als Ganzes nach wie vor so gut wie unbekannt. Wenn der verdiente Herausgeber der Werke Stenos (1910), Wilhelm Maar, ihn in der Einleitung eine „well-known letter" nennt (I x), so ist das unverständlich.

---

[1] Meinsma, Spinoza en zijn Kring (S. 180 ff.); deutsche Ausgabe S. 265 ff. W. Meijer, Chronicon Spinozan. III 232—252. Auch P. J. Veth, De Gids 1887, deel 3.

In den letzten zwanzig Jahren des 17. Jahrhunderts wußten mehrere Gelehrte um ihn. Leibniz kannte das Schreiben natürlich. Was hätte er nicht gekannt? Aber ſeine Briefbemerkung darüber (Ed. Gerhard, Philoſ. Schriften I 118; Mathemat. Schriften I 179) iſt nicht, wie man gemeiniglich meint, die einzige, in der Leibniz Spinoza mit Stenſen zuſammenbringt. Eine wichtigere franzöſiſche Briefſtelle veröffentlichte zum erſten Mal, leider unvollſtändig, Baruzi in ſeinem Buch „Leibniz“ (Paris 1909) S. 229: „... Seitdem ich Ihnen geſchrieben habe, las ich mit Muße den letzten Brief Herrn Stenos.... Ich höre, daß er an den verſtorbenen Herrn Spinoza gerichtet iſt, der vor einigen Wochen aus dem Leben geſchieden iſt. Spinoza war ein Mann von tiefem Denken, und er hatte die Gabe, ſich klar auszudrücken. Man berichtet mir, daß er einige Schriften hinterlaſſen hat, die voll recht merkwürdiger Anſichten ſind; wenn ich das, was er hinterlaſſen hat, nach dem beurteilen ſoll, was wir von ihm beſitzen, ſo zweifle ich nicht, daß er einige ausgezeichnete Gedanken hat mitten unter einer großen Menge ſchwer annehmbarer Behauptungen; er war Anhänger der Meinungen des berühmten Descartes, in der Weiſe, wie deſſen Schüler zu ſein pflegen, alſo ohne Vorbehalt. Aber nachdem er die Sache ſelbſtändig durchdacht hatte, begann er zu merken, daß da noch recht viel zu ſagen ſei; ich weiß, daß es den Carteſianern recht ſchwer fällt, ſich vom Vorurteil loszumachen, daß ihr Meiſter unfehlbar ſei, wenigſtens ſo weit es die Hauptgrundſätze betrifft ..., und ich ſehe kein anderes Mittel, ſie umzuſtimmen [vielleicht iſt zu leſen ‚de les détromper‘, ſtatt wie Baruzi ſchreibt, ‚de le détromper‘], als wenn man ſie zwingt, die Ausführungen dieſes Schriftſtellers in die Form ſtrenger Beweiſe zu bringen. Ich glaube, daß Herr Spinoza auf dieſem Wege umgeſtimmt zu werden begann, damals nämlich, als er die Prinzipien Herrn Descartes in genaue Beweiſe zu kleiden unternahm; ich weiß aber nicht, ob die ſeinigen beſſer ſein werden, denn in dem Buch, das wir von ihm haben unter dem Titel Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars 1 et 2 more geometrico demonstratae, finde ich Überlegungen, in denen er, wie mir ſcheint, zu voreilig voranging, weil er die Schärfe der Beweisführung nicht einhielt.“

Ich glaubte, dieſe ganze Stelle anführen zu müſſen, weil ſie meines Wiſſens im Spinozaſchrifttum überſehen wurde und weil ſie ähnliche wunde Punkte wie Stenſens Brief berührt. Damals kannte Leibniz weder die Ethik, noch die Abhandlung über die Heilung des Verſtandes, noch die Briefe; ſonſt hätte er die Sätze über Spinozas ehemalige unbedingte Gefolgſchaft Descartes gegenüber nicht geſchrieben. Ausgezeichnet iſt aber die Bemerkung zum Urſprung des Umſchwungs in der Beurteilung Descartes'.

Ich ſah Stenſens Brief vor vierzehn Jahren in der Hamburger Stadtbibliothek und ſchrieb ihn mir ab, ließ ihn aber in meiner Mappe ſchlummern. Es war, ſoweit ich mich erinnere, eine loſe Einzelbroſchüre, nicht in einem Sammelband, aus dem ihn Willem Meijer, der verdiente holländiſche Spinozaforſcher, aushob (S. 32—42) und in einem wundervollen Faksimile-Druck im „Chronicon Spinozanum“ (I [1921] 31 ff.) herausgab[1]. Ob er jemals in Spinozas

[1] Den Brief nahm jetzt auch Gebhardt auf in ſeine neue kritiſche Ausgabe (IV, Ep. LXVII b).

Hände gekommen ist, weiß man nicht. Stenos Bekehrung zum Katholizismus war ihm allerdings bekannt.

Der berühmte dänische Anatom und Geolog Niels (Nils) Stensen (Steno, Stenonis, Stenone), 1638 in Kopenhagen geboren, studierte seit Juli 1660 in Leiden und blieb drei Jahre in Holland. Er war im April 1660 dahin gekommen und wohnte in Amsterdam auf dem Burgwal, also in der Nähe des Wohnhauses der Spinozafamilie (Jörgensen 25). Sein Hausherr, Professor Blasius, schrieb sich die anatomischen Entdeckungen Stensens zu, und das führte natürlich zu einer Entfremdung der beiden Gelehrten. Auch andere holländische Ärzte konnten es damals nicht verwinden, daß der Dreiundzwanzigjährige bereits neben Bartholin als einer der größten Entdecker-Anatomen seiner Zeit gelten mußte. Man griff ihn heftig an.

Als Steno in Leiden war, wohnte Spinoza im nahen Rijnsburg und verkehrte mit Studenten und Lehrern der Hochschule. So ist denn die Bekanntschaft mit Stensen leicht erklärlich. Ob dieser bei einem zweiten Aufenthalt in Holland, nach seiner Konversion, nochmals Spinoza sah, wissen wir nicht.

Der dänische Gelehrte war, wie Plenkers nachwies, am 2. November 1667 (nicht 1669, wie man immer liest) in Florenz katholisch geworden. Er sah dort den „Tractatus theologico-politicus", erfuhr, daß Spinoza sein Verfasser sei, und richtete an den Freund 1675 von Florenz aus einen offenen Brief „Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia Epistola".

Schon im Titel spiegelt sich Spinozas philosophischer Lebensplan, den Stensen aus den Rijnsburger Gesprächen kannte.

Steno erinnert Spinoza, wie sehr er ihm befreundet gewesen sei (admodum familiaris); er kenne ihn als einen Friedens- und Wahrheitssucher, und so hoffe er, ihn zu überzeugen. Von einem richtigen psychologischen Takt geleitet, zeichnet er zuerst das sittliche Antlitz des Christentums, seine große, ja einzige Aufgabe, den Menschen zu vervollkommnen und mit Gott zu einigen. Das konnte auf Spinoza Eindruck machen. Weniger glücklich ist Stensens skizzenhafter Entwurf des Tugendstrebens vieler trefflicher Männer in der katholischen Kirche; auch Burgh hatte dieses Argument in einer ähnlichen unglücklichen Form vorgebracht. Stenos Anführungen sind psychologisch erklärlich, weil die katholischen Heiligen einen großen Eindruck schon vor seinem Übertritt auf ihn gemacht hatten (Stenos „Occasio sermonum de relig. cum I. Sylvio", Hannover 1678, S. 5).

Sehr interessant sind dagegen wieder Stensens Anspielungen auf Spinozas Philosophie, die er offenbar nicht bloß aus dem Traktat, sondern aus mündlichen Unterredungen mit dem Philosophen geschöpft hatte. Hier zeigt sich des Dänen scharfer Geist; er hat es gleich gefaßt, daß Spinoza für seine Geist-Körper-Lehre durchschlagende Beweise suche und gefunden zu haben wähne, aber höchstens wahrscheinliche, unter Voraussetzung ganz bestimmter Hypothesen, aufbringen könne. Die Verbindung der Ausdehnung mit dem Geiste bleibe ein ungelöstes Rätsel, die Verknüpfung des Bewegungsprinzips mit dem bewegten Körper werde nicht erklärt. Um Freude- und Schmerzempfindungen irgendwie zu deuten, um Liebes- und Haßbewegungen verständlich zu machen, müsse Spinoza zu Annahmen greifen, die das eigentliche Phänomen in keiner Weise begreiflich machen. Schon in seinen ersten anatomischen

Schriften hatte Steno auf gewiſſe Beziehungen zwiſchen Affekten und Blutbewegung aufmerkſam gemacht, ſich aber ſtets vorſichtig ausgedrückt[1].

In ſeinem Brief an Burgh hatte Spinoza erklärt, die Gewißheit über die Wahrheit ſeines Denkſyſtems ſei ihm ebenſo klar wie die Burghs über die zwei Rechten im Dreieck. Steno deutet an, daß Spinozas Naturphiloſophie und Pſychologie über das Hypothetiſche nicht hinauskomme. Ja er bezweifelt die beweisbare Wahrſcheinlichkeit. Wie kann, fragt er, der Anprall eines Stoffteilchens auf das andere die gleichlaufende ſeeliſche Empfindung verdeutlichen? Auch die carteſianiſche Schwäche der Begriffsbeſtimmung des Körpers als bloße Ausdehnung iſt Steno nicht entgangen. Er begriff, daß die rein mathematiſche Anſchauungsweiſe ſolcher Beſtimmungsformel phyſikaliſch nicht ausreicht, zumal keine einzige Geſtalt relativ letzter Körperteilchen anders als mit hypothetiſcher Wahrſcheinlichkeit zu erſchließen ſei. Steno meint dann, es ſei unverſtändlich, wie man ſolches rein hypothetiſch begründete Wiſſen in Gegenſatz zu Gottes Wort bringen könne; „und da ihr nicht einmal jene ſtoffliche Beſchaffenheit kennt, die ein Mittel der Gegenſtandswahrnehmung iſt, wie könnt ihr da ein Urteil abgeben über jene Beſchaffenheit, die durch Umwandlung des Vergänglichen in Unvergängliches verklärt wird, um ſich wiederum mit dem Geiſt zu verbinden?“

Man ſieht, daß Stenſen der ſpekulativen Naturphiloſophie der Zeit nur einen ſehr bedingten Wahrſcheinlichkeitswert beilegt. Um aber die Einwände ganz zu verſtehen, die er Spinoza macht, muß man ſich an ſeine Theorie erinnern, die Bewegungen der Muskeln ſeien mathematiſch zu erklären, und an ſeine allerdings nicht geglückten Verſuche, den Muskel als regelmäßige Figur zu betrachten (Elementorum myologiae specimen, seu musculorum descriptio geometrica [Florenz 1667; Amſterdam 1669; Ed. Maar II 61—113]).

Mehr als merkwürdig erſcheint freilich Stenos Meinung, daß keine Ausſicht beſtehe, über Gott, Seele und Körperwelt neue Einſichten zu gewinnen, da ja dieſe Gegenſtände Jahrtauſende hindurch von den vollkommenſten Menſchen bereits unterſucht ſeien. Wurde doch gerade dieſe Hemmung der naturwiſſenſchaftlichen Forſchung durch eine ſubjektive, einſeitige theologiſche Einſtellung ſpäter für Steno zum Verhängnis. Eine ſehr feinſinnige Bemerkung über Stenos Art ſchrieb Maar in der Einleitung zu ſeiner Ausgabe nieder (I x): „It may be said of this letter of Steno's, as well as of all his religious writings, that they have the same spontaneity, the same subjectivity and the same general impression of being founded upon a direct observation of the phenomena, which we observed in his writings on natural science. But while these qualities made the strength of Steno the scientist, and to some

[1] De glandulis oris et novis inde prodeuntibus salivae vasis (Leiden 1661; Ed. Maar I 8 ff.) Vgl. hier Corollaria S. 50: „I. Varium sanguinis in animi affectibus motum, mutatamque in sanguine humorum proportionem per venae cavae motum explicari posse, suspicamur. . . . 4. Rationi consentaneum, ab extremis venarum incipere motum, cuius ope versus cor impellatur sanguis. . . . 6. Sic et carnosa cavae portio non tantum plus minusve sanguinis cordi subministrare, sed et sanguinis adscendentis (quem in iratis ad minimum biliosum agnoscunt fere omnes) ad descendentem (lympha, interdum et chylo mixtum) proportionem mutare poterit. 7. Hinc, quae in ira, tristitia, gaudio aliisque mentis perturbationibus observantur, symptomata commode explicare licebit. . . .“ „III, 5. Namque ut animae vim magnam esse concedo, ita, humores ab illa immediate aliquid pati, non mihi persuadeo.“

extent also of Steno the Catholic, they prevented Steno from ever becoming, what some of his friends had hoped he would become, an eminent theologian." Er war eben kein Theolog, weil er die Methode der Beobachtung, des unwillkürlichen, gleichsam zufälligen Ergreifens und Ausnützens eines beobachteten Phänomens, allzu einseitig auf die theologische Wissenschaft anwandte, während ihn die Scheu vor Verallgemeinerungen und voreiligen Hypothesen, ein Erbe seiner anatomischen Studien, bei manchen philosophischen Erörterungen sehr glücklich leitete.

Die prachtvolle Luxusausgabe Maars, leider nur in 350 Exemplaren gedruckt und somit immerhin selten, hat die wenig glückliche Aufschrift „Opera philosophica", offenbar als unrichtige Übersetzung von „scientific works"; sie bringt nur die anatomischen Arbeiten Stenos, 30 an der Zahl, und sein berühmtes geologisches Werk; dazu zwei wenig bedeutende geologische Briefe.

Der Brief an Spinoza hätte wegen seines letzten Teiles und seiner außerordentlichen Seltenheit eine Aufnahme verdient. Der Brief aus der Sammlung Boccone, den ich gleich anführen werde, ist Maar entgangen.

Kehren wir nunmehr zum Leidener Aufenthalt Stenos und zu seinen ersten wissenschaftlichen Abhandlungen zurück.

Damals, in den sechziger Jahren, bemühte er sich ganz aufrichtig, die Natur und den lebendigen Körper ganz unbefangen, ohne aprioriſche Gedankengänge zu untersuchen. Seine streng wissenschaftliche Methode, von der aus allein jene Stellen im Briefe an Spinoza verständlich sind, zeigt sich auch deutlich in seinen Episteln an Thomas Bartholinus in Kopenhagen (Epistolarum medicinalium a doctis vel ad doctos scriptarum, Kopenhagen 1663 u. 1667), in seinem berühmten Pariser Vortrag über das Gehirn vom Jahre 1664 (Discours de M. Sténon sur l'anatomie du cerveau, Paris 1669; latein. Leiden 1671) und in seinem Buch „De musculis et glandulis" (1664). Zu jener Zeit setzte er sich bereits mit Descartes auseinander und zeigte, wie dessen Theorien ganz ungeeignet seien, die Bewegungen der Tiere zu erklären. Auch die ersten Seiten des epochemachenden geologischen Werkes Stenos „De solido intra solidum naturaliter contento" zeigen uns in aller Deutlichkeit, warum Stensen von seiner naturwissenschaftlichen Methode der Untersuchung aus die allzu aprioriſchen Theorien Descartes' und Spinozas über die Beschaffenheit der Körper ablehnte. Aus allem spricht jedenfalls der geschworene Feind voreiliger, nicht genügend auf peinlicher und meisterlicher Beobachtung aufgebauten Hypothesen.

Es handelt sich natürlich nicht um Versuchshypothesen zur Anregung der Forschung, sondern um verallgemeinernde Schlußhypothesen zur Erklärung von Phänomenen oder Tatsachen. Stensen dachte hier ähnlich wie bedeutende Zeitgenossen. Das war ja der verhängnisvolle Irrtum Descartes' gewesen, daß er voreilig physikalische Theorien aufstellte und ihnen Gewißheitswert beilegte. Die großen Physiker der Zeit dachten ganz anders. Ein Grimaldi begriff mit voller Klarheit, daß sich seine genialen Beobachtungen über das Licht aus einigen modernen Grundlagen leichter ableiten lassen als aus gewissen aristotelischen Voraussetzungen. Der weitblickende Mann wollte aber die sichern Ergebnisse seiner Experimente nicht an die fragwürdige Hypothese der

Atome knüpfen[1]. Manches in den philoſophiſchen Abſchnitten rührt übrigens nicht von ihm her.

Was Mariotte, der geiſtvolle Erfinder, in ſeinem „Essai de Logique“ (II 613 bis 629 651—659) gegen die Überſtürzung im Erfinden neuer Syſteme und Theorien ſchrieb, und wie er in den Atomen, nach dem damaligen Stand des Wiſſens, ganz richtig Hilfsanſchauungen, nicht Abbilder der Wirklichkeit ſah, das erkannten gewiegte Methodiker bereits um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Man braucht nur an den großen Phyſiker P. Lana S. J. zu erinnern, der in ſeinem „Prodromo overo saggio di alcune inventioni nuove premesse all' Arte Maestra“ (1670) und in ſeinem „Magisterium naturae et artis“ (1684) goldene Regeln der Forſchung aufſtellt, deren Beobachtung Reaktionären und Stürmern gleich wertvolle Dienſte leiſten konnte (im erſten Werk S. 3—7; im zweiten beſonders die Einleitung [unpaginiert]).

Die Hypotheſenſcheu Newtons — wenn wir von ſeiner Kosmogonie abſehen — iſt bekannt. Aber gerade bei ihm ſieht man deutlich, wie Einflüſſe aus der erſten Hälfte des Jahrhunderts, zumal die kritiſche Haltung Bacons, ſtark richtunggebend waren, wenn er auch niemals Bacon anführt, während er Hooke und Boyle nennt und hochſchätzt. Auch die Werke Descartes' zitiert Newton nicht, obwohl er ihn kannte[2].

Man wird freilich immer bei den einzelnen Forſchern Methode und praktiſche Anwendung unterſcheiden. Nicht alle waren ſo vorſichtig und ſo übereinſtimmend in Theorie und Anwendung wie Stenſen. Bei andern muß man aus allzu ſkeptiſchen Gedankengängen die maßhaltenden Grundſätze herausheben. Wenn z. B. Glanville in ſeiner „Scepsis scientifica“ (1665) in einzelnen Schlüſſen zu weit ging (z. B. Kap. XIII), ſo findet man doch bei ihm auch manche methodiſch treffliche Bemerkung in Bezug auf die phyſikaliſchen Hypotheſen (z. B. Kap. XXIII und XXV).

In erſter Linie kommen aber hier die wiſſenſchaftlichen Erörterungen in Frage, die ſich, an Torricellis Verſuch anknüpfend, über den luftleeren Raum (vacuum) verbreiten. P. Merſenne ſah Torricelli bei ſeinen Verſuchen, vermochte aber nicht, dieſe nachzuahmen.

Pascal bemächtigte ſich der Frage, und das Experiment gelang ihm.

Man kennt den Prioritätsſtreit, der ſich dann zwiſchen Valerianus Magnus und Roberval, eigentlich Pascal, entſpann.

Roberval berichtet über die Experimente Pascals aus den Jahren 1646 und 1647.

Uns intereſſieren hier nur die methodiſchen Fragen.

Sie werden von Rohault behandelt im „Avertissement“ nach der Vorrede Pascals zu ſeinem Werk „Traités de l'équilibre des Liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air“ (1663). Die Vorbemerkung Rohaults erörtert trefflich die verſchiedenen Arten des Experimentes und Pascals Experimentiermethoden in den Jahren 1646 und 1647. Sie finden ſich früher bereits in

[1] Grimaldi S. J., Physico-Mathesis de lumine, coloribus et iride (1665 als op. posth.). Man muß das zweite Buch aus dem erſten erklären und umgekehrt, um Stellen wie I 12 ff. 170 ff. ꝛc. neben II 533 verſtehen zu können.

[2] Ein Hauptwerk auf dieſem Gebiet iſt: Léon Bloch, La philosophie de Newton (Paris 1908); vgl. hier Kap. VIII: La physique expérimentale et l'hypothèse S. 410—489.

Robervals „Narratio de vacuo“ (1648) und in der „Responsio“, dazu auf die Einwände des Valerianus Magnus (1648). Sie finden ſich in Pascals „Expériences nouvelles touchant le vide“ (Ende 1647) und beſonders in ſeiner Korreſpondenz mit P. Noël S. J.; auch in einer Menge Schriften der Zeit zu dieſem Hader der „Pleniſten und Vakuiſten“. Wertvolle methodiſche Bemerkungen, allerdings nur zum Teil aus eigener Werkſtatt, veröffentlicht Pascal auch in ſeinem „Traité de l'esprit géometrique“ (1654)[1].

Und da fragt man ſich denn immer wieder, wie ſtellte ſich Spinoza zu dieſen Forſchungen? Blieb er, im Anſchluß an carteſianiſche Grundgedanken, bei ſeiner rein metaphyſiſchen Begründung der Unmöglichkeit des „Vakuums“? Würdigte er gar nicht die entgegengeſetzte Anſicht, die nach dem Stand der damaligen Zeit alles für ſich hatte?

Man erinnert ſich da unwillkürlich an die Vorrede Robert Boyles in ſeiner „Defensio de elatere et gravitate aeris in novis ipsius Physico-mechanicis Experimentis“ (1663), ein Buch, das in Spinozas Bibliothek ſtand. Der berühmte Chemiker ſchreibt hier, die altſcholaſtiſche Anſicht über die Unmöglichkeit des luftleeren Raumes ſei für einige ausgezeichnete Gelehrte ſo unüberwindlich, daß ſie zwar Torricellis Verſuch verſchieden erklären, aber in der Behauptung übereinſtimmen, der angeblich leere Raum ſei von einem überaus dünnen Stoff erfüllt. „Und da dieſe Meinung“, fährt er fort, „im weſentlichen von ſehr vielen durch Gelehrſamkeit ausgezeichneten Männern vertreten wird, in erſter Linie vom grundgelehrten Jeſuitenorden, ... ſo war ich gern bereit, ihnen dieſe Beobachtung vorzulegen, um mich nicht in Gegenſatz zu ſtellen zu Männern, deren viele ich ob ihrer außerordentlichen Kenntniſſe in den mathematiſchen und in andern Wiſſenſchaften hochſchätze....“

Nach dieſer kritiſchen Richtung äußerſter wiſſenſchaftlicher Vorſicht in der Naturphiloſophie blickt auch Stenſen in ſeinem Brief an Spinoza. Er hatte in ſeinem Werke „De solido intra solidum naturaliter contento“ (1669), das Spinoza in zwei Exemplaren beſaß, ein genial erlöſendes Wort geſprochen, da er die rein hypothetiſche Natur der korpuskularen Theorien und aller Anſichten für und gegen das Vakuum energiſch betonte und ſeine Ideen über Kriſtallbildung und die in andern Stoffmaſſen eingeſchloſſenen Körper unabhängig von den gangbaren bedingten Wahrſcheinlichkeiten ableitete (S. 1—15 37 ff.; Ed. Maar II 183—191). Über Bildung, Geſtalt und Bewegung der letzten Körperteilchen entwickelt er hier Gedanken, die von jeder metaphyſiſchen Theorie abſehen. Das Metaphyſiſch-Hypothetiſche mißfiel ihm deshalb an Spinoza.

Hat Spinoza von der hier angedeuteten Methode gelernt? In der Anatomie iſt ein Einfluß gewiß anzunehmen. Stenſens „Observationes Anatomicae“ (Leiden 1662) ſtanden in Spinozas Bibliothek. Unlängſt noch wurde von M. H. Cohen „Spinoza en de Geneeskunde“ (Amſterdam 1920, S. 59 ff.) die Anſicht vertreten, leider ohne eingehenden Beweis, Niels Stenſen habe einen gewiſſen Einfluß auf Spinozas mediziniſche Gedanken geübt. Die übrigen anatomiſchen Schriften Stenos konnte Spinoza leicht bei Freunden nachſchlagen. Viel-

[1] Vgl. die ausgezeichneten Seiten Strowskis S. 58—198 in ſeinem Werk: Pascal et son temps II[3] (1910). Auch Duhem, Le P. Marin Mersenne et la pesanteur de l'air 59 ff.

leicht kannte er auch die wichtigen Arbeiten Stensens, die in Bartholins „Acta medica et philosophica“ (Kopenh. 1671—1676; 2 Bde.) veröffentlicht waren. Man darf aber nicht vergessen, daß Spinoza Bartholins „Anatomia ... reformata“ vom Jahre 1651 besaß; manche Einflüsse werden also auf den Lehrer, nicht auf den Schüler zurückzuführen sein.

Wie steht es aber mit Stenos Einfluß in den Grundlagen der Physik und Psychologie, die im Briefe an Spinoza angedeutet werden? Einige der Meinungen, die Stensen berührt, gelten offenbar nur für die Zeit der „Korte Verhandeling“, der Erstlingsschrift Spinozas. In der Ethik sind sie überwunden. Nicht alle freilich. Haben vielleicht bereits die Gespräche in Rijnsburg neue Gedanken über jene „Grundlagen“ in Spinoza geweckt? Einen kleinen Schritt näher zur Lösung dieser Frage, wenn auch nur indirekt, bringt uns ein Brieflein Stensens, das meines Wissens bisher nicht berücksichtigt wurde. Es findet sich in einem überaus seltenen Buche „Recherches et observations naturelles de Monsieur Boccone“ (Amsterdam 1674, S. 135 ff., 15. Brief der Sammlung). Die Unterschrift lautet: „Stenone“. Einige dunkle Sätze des Schreibens an Spinoza werden durch diesen Brief an Boccone in unerwarteter Weise aufgehellt. Leider ist der Brief ganz kurz und enthält fast nur methodologische Andeutungen, die immerhin wertvoll genug sind. Übrigens wirft jener ganze Briefwechsel Boccones so merkwürdige Schlaglichter auf Dinge und Menschen, die mit dem naturwissenschaftlichen Wissen der Zeit in Berührung standen, daß es der Mühe wert ist, bei ihm einen Augenblick zu verweilen, auch abgesehen vom Briefe Stensens. Erst dann werden wir diese Antwort Stenos voll würdigen können.

Boccones Briefsammlung bietet eines der besten Beispiele für den „Zeitschriftencharakter“ damaliger Veröffentlichungen in Briefen an Bekannte. Man findet hier eine Reihe wissenschaftlicher Briefe, welche die Runde bei Gelehrten machen sollten.

Boccone selbst schreibt aus Amsterdam unterm 23. Oktober 1673 einen ausführlichen Brief über rote und weiße Korallen an Hatton, Joh. Ray(us), Robert Hook, George Smit, Daniel Cox, Nehemias Grew, Oldenburg, den bekannten Freund Spinozas. Dieser Brief und mehrere andere wurden in der Londoner Royal Society, deren Sekretär Oldenburg war, und in den „Konferenzen“ des berühmten Abbé Bourdelot in Paris durchgesprochen.

Über dem 9. Brief (a. a. O. 78 ff.) steht geradezu die Aufschrift „Circulaire aux Sçavants“. Fagon, Arzt in Paris, sollte diese Epistel, die zehnte, die Boccone an Augustin Scilla, „Maler und berühmten Paläontologen in Messina“, geschrieben hatte, weiter geben. Am Schluß des Briefes bittet er d'Huisseau in Saumur, Moran in Paris, Steno, Theod. Kerckring, Vogel in Hamburg, Ruysch in Amsterdam, P. Bertet S. J. und mehrere andere namhafte Ärzte um ihre Ansichten über seine Konjekturen.

Fagon, d'Huisseau, Moran antworteten. An Stensen richtete Boccone einen eigenen zweiten Brief (Ep. 13 118 ff.), der uns auf eine merkwürdige Fährte bringt. Im offenen Schreiben an Spinoza erwähnt Stensen die schwach wahrscheinlichen Hypothesen über die Gestalt kleinster Stoffteile. Hier findet sich ein deutlicher Kommentar. Boccone hatte gehofft, in Florenz oder Paris Stensen anzutreffen. Umsonst. Er wünscht Aufschluß über den sizilischen

Stern-Stein, wie man das Ding damals nannte, Pierre étoilée, und kommt dabei auf Form und Farbe der letzten sichtbaren Körperbestandteile, über die er geistreiche Beobachtungen anstellt und Hypothesen versucht; Figuren erläutern seine Ausführungen. Er erwähnt auch den oben genannten Rundbrief.

In jenem Brief an Scilla sprach Boccone die Hoffnung aus, daß die Forschung sich bald mit der Ursache, der Notwendigkeit und Regelmäßigkeit der Formen, die in einzelnen Pflanzenteilen beobachtet wurden, beschäftigen wird. Boccone selbst untersuchte in dieser Richtung den Stengel einiger Pflanzen, zumal der Zwiebel (a. a. O. 87 ff.).

Stensen antwortet im Herbst 1672 (a. a. O. 135 ff.). Der Februarbrief Boccones war erst im September in seine Hand gelangt.

Die Theorie Pecorinis, seines besondern Freundes, über die regelmäßigen Formen der Gesteine gelte nur für die Kristalle. Aber keiner der Gelehrten, die darüber geschrieben haben, gebe auch nur bei einem einzigen Kristall die Ursache seiner Gestalt und Formung an. Und dennoch gründe die Sache nicht etwa bloß auf einer einfachen Überlegung, sondern auf Untersuchungen, die auf tausend Jahre (!) zurückgehen.

Um diese Äußerungen zu verstehen, muß man Stenos Buch „De solido" vergleichen, das er in übertriebener Bescheidenheit hier nicht erwähnt, aber meint. Ausführlich behandelt er in diesem Werk die Kristallbildung (S. 203—211; Ed. Maar II; auch 191) [1]. Je mehr man in dieses geologische Werk eindringt, um so mehr staunt man über die Genialität des Wurfs und der Methode.

Bei der Madrepora, schreibt Steno in seinem Brief weiter, seien alle Röhren ihrer Zahl und Lage nach fest bestimmt. Dann fügt er bei: „Die Beobachtungen, die Sie über den Sternstein angestellt haben, sind schön und merkwürdig, aber sie weisen auf die Koralloiden zurück und lösen die Schwierigkeit nicht. Auch Ihre Experimente an den versteinerten Muscheln geben die Ursache nicht an; sie verweisen uns vom Stoff auf die Lebewesen, um ihre Grundursachen aufzuspüren, aber der Ursprung dieser Organismen bleibt uns verborgen. Ich gebe Ihnen zu, daß die Naturobjekte in ihrem Wachstum manchmal erkennbar sind, aber über ihre Anfänge und über jene ursprüngliche Struktur, die sie von der Natur erhalten, wissen wir fast nichts; das, was Sie darüber sagen, löst viele Einwände auf negativem Wege; übrigens sind Sie und ich von verschiedenen Seiten zu demselben Ergebnis gekommen."

Es liegt eine traurige Müdigkeit über dem kurzen Brieflein, etwas wie wissenschaftlicher Pessimismus. Aber überaus interessant sind trotzdem die angedeuteten Probleme; sie decken sich zum Teil mit den Einwänden im Brief an Spinoza.

Stensen begriff, daß der innere Bau der Materie wesentlich sei zu jeder Theorie über Bewegung und Ruhe, zumal zu einem „System von Bewegung und Ruhe". In dieser Auffassung war er seiner Zeit voraus und nähert sich

[1] 203: „Quod crystalli productionem attinet, quomodo prima ipsius delineatio peragatur, non ausim determinare; id saltem extra controversiam est, quae apud alios ea de re legere mihi contigit, locum ibi nullum habere: nec enim irradiationes, nec particularum figura totius figurae similis, nec figurae hexagonae perfectio, partiumque versus idem centrum confluxus, nec id generis alia experientiae respondent, ut patebit ex variis propositionibus, quas adducam evidentissimis experimentis alibi confirmatas."

den modernsten Anschauungen. Und gar wenn diesem System ein Ideensystem entsprechen soll, das mit dem ersteren identisch sei, müsse man, um die „Bewegung" im tiefsten Wesen zu verstehen, die Gestalt und damit auch die gegenseitige Anpassung und die gegenseitige Verschiebung der „letzten Teile", auch das System von Gestalten und Formen, nicht bloß in der Kristallbildung, sondern in jedem Stoffkonglomerat irgendwie aus den Gründen erfassen.

Es handelt sich um nichts weniger als um gewisse Grundlagen der Physik, die Stensen offenbar in Holland um 1660 mit Spinoza durchgesprochen hatte.

Er lehnt jede Naturphilosophie ab, die von den Gesetzen des Wachstums allzu rasch auf die Gesetze ursprünglichen Werdens schließe; wie er im Brief an Spinoza alle Hypothesen abweist, welche, nur auf aprioristische Annahmen gestützt, die Tatsache des Lust- und Schmerzgefühls, das Phänomen der Liebesbewegung, die seelische Wahrnehmung eines mechanischen Stoßes auf den Körper zu erklären vermögen. Sobald er dann freilich das naturwissenschaftliche Gebiet verläßt und theologische Gründe heranzieht, argumentiert Stensen recht unglücklich.

Eines ist jedenfalls klar: die naturwissenschaftlichen Sätze im Briefe Stenos an Spinoza sind einzig aus den übrigen Arbeiten und Forschungen des großen Anatomen und Geologen zu verstehen. Und es ist nur zu bedauern, daß Stenos „Epistola de Philosophia Cartesiana" (Florenz 1677) unauffindbar ist. Nicht einmal Plenkers und Maar sahen sie.

Aber auch der ganze erste apologetische Teil des Briefes bleibt ein Buch mit sieben Siegeln, ist vollkommen unverständlich für jeden, der die religiösen Abhandlungen und Briefe Stensens nicht kennt. Es handelt sich nicht bloß um die drei andern Schreiben, die im Hamburger Band stehen, sondern vor allem um die „Epistola de propria conversione" (Florenz 1677), um die „Occasio sermonum de religione cum I. Sylvio" (Hannover 1678), um seine „Defensio et plenior elucidatio epistolae de propria conversione" (Hannover 1680); sodann um die Briefe in Mannis Lebensbeschreibung Stensens (1775) und die Briefe in einem Münsterer Manuskript (bei Plenkers 114—206). Bei Plenkers muß man auch die Berichte Roses (Manuskript der Kopenhagener Bibliothek) lesen über die wunderbare Anspruchslosigkeit, Einfachheit, Güte und rührende Armut des in Reichtum geborenen Jünglings und damaligen Bischofs (a. a. O.). Es war eine in jeder Beziehung unantastbare und vollendete Persönlichkeit.

Da Spinoza das alles nicht kannte, zum Teil nicht kennen konnte, mußte ihm, auch beim besten Willen, Stensens Persönlichkeit durchaus unverständlich bleiben.

Ganz anders aber steht es um unsere oben gestellte Frage, ob die Methode des großen Dänen und einige seiner Ergebnisse über die Grundlagen der Körperlehre ihn beeinflußt haben.

Um der Lösung dieses Problems etwas näher zu kommen, muß man die wenigen physikalischen Erörterungen Spinozas im zweiten Teil der Ethik, in erster Linie die „Postulata" vor Prop. XIV, mit den Auseinandersetzungen vergleichen, die sich bei Stensen auf den ersten Seiten seinen Buches „De solido intra solidum naturaliter contento" finden.

Eben veröffentlicht Albert Rivaud im „Chronicon Spinozanum“ (1926) — ich zitiere nach den von Dr. Gebhardt gütigst mitgeteilten Druckbogen — eine wertvolle Arbeit „La physique de Spinoza“, welche jedenfalls die Bemühungen des Philosophen offenbart, seine Physik mit dem metaphysischen System der Ethik in Einklang zu bringen, und seine Tastversuche nach sichern Grundlagen der Physik andeutet. Rivaud weist auf Einflüsse durch Boyle hin; von Stensen spricht er nicht.

Im zweiten Teil der Ethik betont Spinoza sehr eindringlich die Erfahrung als Grundlage des menschlichen Wissens. Man wundert sich nur, daß er sie nicht immer in methodischen Zusammenhang mit den rationellen Spekulationen brachte. Er starb über dieser Synthese. Rivaud scheint anzunehmen, daß sie bereits in der Ethik gut gelöst ist. Ich sehe das nicht trotz seiner Ausführungen. Denn gerade im ersten Teil jenes zweiten Ethikbuches findet man die „Erfahrung“ immer wieder durchbrochen, in dem Sinne wenigstens, daß Grundsätze als unmittelbar einleuchtend, „aus sich bekannt“ angenommen werden, die nach dem damaligen Stand des Wissens sehr zweifelhaft waren.

Das war auch Descartes' Fehler gewesen. Immerhin kam Spinoza in manchen Punkten über Descartes hinaus. Ob er von Stensen beeinflußt war, da er die cartesianische Körpertheorie aufgab, wird kaum zu entscheiden sein.

Rivaud meint, daß bei Spinoza der Körper als „Modus“, d. h. als Abhängigkeitserscheinung, in seiner stark ausgeprägten Sondergestaltung der individuellen Substanz der klassischen Philosophie weit ähnlicher ist als der cartesianischen „Seinsweise“. Hier könnten die Gespräche mit Stensen mitgewirkt haben.

Aber Spinoza hat bei der näheren Ausführung des Körperwesens, als eines Systems von Bewegung und Ruhe, zu wenig den vierten Stensenschen Grundsatz (im Buch „De solido“; Ed. Maar II 188) berücksichtigt: „Wir kennen bisher nichts im Wesen des Stoffes, woraus Bewegung und Wahrnehmbarkeit in ihm erklärbar wäre.“ Man vergleiche damit etwa das Corollarium des siebzehnten Lehrsatzes des zweiten Teiles, in dem der Versuch gemacht wird, aus dem Anprall der flüssigen Teile des menschlichen Körpers gegeneinander die Vorstellung vergangener Erscheinungen als gegenwärtiger abzuleiten; es ist das ein Schluß, der gleichsam unendlich weit von den Vordersätzen entfernt ist.

Diese Vorsicht im methodischen Schließen aus Erfahrungen hätte Spinoza von Stensen lernen können, der viel vorsichtiger so schließt: „Wenn eine besondere Form oder Seele etwas hervorbringt, so wird die Bewegung der Teilchen bei Hervorbringung jenes Körpers von einem besondern Beweger bestimmt, sei es, daß das ein Beweger eines andern ähnlichen Körpers sei, oder etwas, was diesem Beweger selbst ähnlich ist“ (a. a. O. 190).

Außer dieser Einleitung zum Buch „De solido intra solidum ...“ hat Steno noch in einigen andern Schriften, leider selten genug, Bemerkungen über Methoden der Beobachtung und Forschung untergebracht, die alle sehr wertvoll sind. Sie finden sich in seiner Rede über das Gehirn (Discours sur l'anatomie du cerveau, Ed. Maar II 1 ff., zumal S. 6—13 16—20 23), in der Abhandlung über Speicheldrüsen (De glandulis oris et novis inde prodeuntibus salivae vasis, Ed. Maar I, § 32 u. 33, S. 35—51), in einer Arbeit über die Herzbewegung (Ex variorum animalium sectionibus ... excerptae observationes circa motum cordis ...,

Ed. Maar I 221 ff. 127), über Muskeln und Drüſen (De musculis et glandulis observationum specimen, Ed. Maar I 161 ff.).

Die berühmte, paradoxe Schrift zur Muskelgeometrie (Elementorum myologiae specimen, seu musculi descriptio geometrica, Ed. Maar II 61 ff.) iſt als ein Ganzes von hohem methodiſchem Wert; der Brief am Schluß (95—106) gibt ſich als Apologie ſeiner Entdeckungen, zumal auch ſeiner Beobachtungspraxis (97 ff. 103 ff.); Stenſen iſt hier wie immer ſcharfſinnig im Aufſtellen von Fragen und Problemen (104—106).

Die Abhandlung über den Kopf eines Haifiſches (Canis carchariae dissectum caput, Ed. Maar II 114 ff.) bietet auch wertvolle geologiſche „Konjekturen“ (129 ff.).

Die wertvollſten methodologiſchen und philoſophiſchen Bemerkungen finden ſich, wie ſchon geſagt, im Buch „De solido“ (Maar II 181 ff.).

Philoſophiſchen Charakter trägt auch Stenſens akademiſche Antrittsrede in Kopenhagen 1673 (Maar II 249 ff.).

Die Notizen, die Stenos Schüler Holger Jacobaeus geſammelt hat (Maar II 287 ff.), enthalten nur wenige methodiſche Winke, eigentlich nur die Bemerkungen zu Riolans „Enchiridion anatomicum“ (293 ff.). Bekanntlich hat Steno ſeine wiſſenſchaftlichen Notizen Jacobaeus anvertraut. Außer den von Maar veröffentlichten Auszügen kenne ich nur noch zwei Erwähnungen Stenos bei Jacobaeus, nämlich in ſeinem Froſch- und Eidechſenbuch „De ranis et lacertis observationes“ (Kopenh. 1686, S. 47 u. 113).

Irgend welche Linien zu Spinoza hinüber laſſen ſich aus allen dieſen gelegentlichen Andeutungen ſchwer erkennen.

Immerhin iſt es nicht unintereſſant, die Sätze Spinozas über die Bewegung der Lymphteile im Brief vom 20. November 1665 an Oldenburg mit Stenos „De glandulis oris etc.“ 35 ff. (Maar I 8 ff.), ſodann mit dem „Observationum specimen de musculis et glandulis“ (Maar I 160 ff. 186—191) und mit der Abhandlung „De glandulis oculorum novisque earundem vasis observationes anatomicae“ (Maar I 74 ff., beſonders Einl. u. 85 ff.) zu vergleichen. Hier ſtoßen wir auf wahrſcheinliche Entlehnungen.

Am auffallendſten iſt, daß Spinoza ſeine Anſichten über den leeren Raum nicht überprüft hat, ſondern an ſeinen Beweiſen a priori, das Vakuum ſei unmöglich, feſthielt. Er bezeichnete das ſein Leben lang als das „Widerſinnigſte“, wie er im bekannten Boyle-Brief an Oldenburg ſchreibt. Wenn irgend etwas durch die damalige phyſikaliſche Methode als erwieſen gelten mußte, ſo war es der Grundſatz, daß man ſolchen naturwiſſenſchaftlichen Tatſachen nur durch Experiment beikommen könne. Hier war Stenſens „es ſteht nicht feſt“, „man darf ſeine Theorie auf keiner der beiden Hypotheſen aufbauen“, das wiſſenſchaftlich Richtigere, während Spinoza in der Antwort auf den Brief Oldenburgs vom 3. April 1663 ſich ſogar darüber wundert, daß Boyle die Unmöglichkeit des Vakuums als Hypotheſe bezeichnet. Er überſchätzte eben die Tragweite ſeiner philoſophiſchen Schlüſſe aus reinen Vernunftannahmen.

Auch in der Anmerkung zum fünfzehnten Lehrſatz des erſten Ethikbuches erſcheint das Vakuum als etwas Sinnloſes und Unbegreifliches, wobei Spinoza erwähnt, daß er das an einer andern Stelle, offenbar in ſeiner geplanten Phyſik, beweiſen werde.

Man wird ferner die spinozistische Definition der festen und flüssigen Körper mit der Stenos im Buch „De solido" vergleichen. Aber ähnliche Begriffsbestimmungen fand man auch anderswo häufig genug.

Die Lehre über die Muskelbewegung, die Stensen auf mathematische Gesetze zurückführen wollte, hat der bekannte englische Arzt und Philosoph Glisson zum Teil übernommen. In dieser Richtung brauchte Spinoza nichts von Glisson unmittelbar zu lernen.

Dagegen kann die Körper-Geist-Lehre des zweiten Buches der spinozistischen Ethik unmöglich richtig in ihre Zeit, ganz abgesehen von jeder Entlehnungshypothese, eingereiht werden, wenn man die entsprechenden Teile des Werkes Glissons „Tractatus de natura substantiae energetica" (1672) nicht zum Vergleich heranzieht. Auf diesem Gebiet ist Stensen ganz neutral. Wenn man die Texte aus Glisson, die ich in meinem Buche über Despinozas Jugend (S. 580 583) zusammengestellt habe, untersucht, ist ein Zweifel an den Ähnlichkeiten zwischen Spinoza und Glisson gar nicht möglich. Ob Spinoza den Engländer gekannt hat, ist dabei gleichgültig. Jedenfalls weisen die Lehren, in denen beide so auffallend übereinstimmen, auf gewisse wissenschaftliche Strömungen der Zeit in Bezug auf das Problem „Geist = Idee des Körpers" unwiderleglich hin.

Anderseits ist die Frage Spinoza-Steno in Bezug auf gewisse Grundlagen der Physik noch nicht spruchreif. Die Vorsicht Boyles und Stenos im Problem des leeren Raumes fehlt jedenfalls im spinozistischen Gedankengang. Es ist erklärlich. Denn für Spinoza ergab sich zweifellos die Unmöglichkeit des leeren Raumes aus seinem ganzen System mit Notwendigkeit. Schon deshalb, weil er in diese Frage die Raumerfüllung, besser Raumbeherrschung durch die unendliche Substanz, mit einbezog, was die Physiker der Zeit ablehnten. Nach Spinoza war also in keinem Punkte des unendlichen Raumes die unendliche Substanz nicht. In jedem dieser Punkte mußte aber auch, nach seiner Lehre, ein endlicher Ausdehnungsmodus existieren, weil aus der unendlichen einfachen, d. h. unteilbaren „Ausdehnung" Gottes alles Mögliche verwirklicht werden mußte. Von zwei Standpunkten also war für ihn der leere Raum ein Unbegriff.

Eine ganz andere Frage ist dagegen, ob sich Spinoza jeglichen Raum mit einem endlichen Körper ausgefüllt dachte, oder ob seiner Theorie auch die Wirkungen körperlicher Kräfte innerhalb der göttlichen „Ausdehnung" als raumfüllend genügten. Ähnlich wie in der entsprechenden modernsten Theorie, nach der die „Materie leer ist", weil der Stoff nur den allergeringsten Teil des sonst leeren Raumes ausfüllt, nicht damit zugleich behauptet wird, daß in diesem leeren Raum gar keine Wirkungen stofflicher Kräfte vorhanden sind.

Spinoza hat nicht bloß einen vollkommen andern Begriff vom Vakuum als die modernen Physiker, sondern auch einen von seinen Zeitgenossen durchaus verschiedenen. Deshalb ist es so überaus schwer, sich mit ihm eindeutig auseinanderzusetzen.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Zeitgemäße Literaturfragen

Bernhard Shaw — Stefan George

Eine echte Ibsen-Frage in „Kaiser und Galiläer“ lautet: „Warum ist die Sünde so schön?“ Sie scheint ein Rätsel vor uns hinzustellen, das so erschreckend ist wie die verschleierte Sphinx. Reiß aber nur herzhaft den Schleier fort und du hast nicht vor dir ein kosmisches Geheimnis, sondern nur eine komische Verwechslung. Schön sind ja nur die Körper der Griechinnen, die sich zum Bade rüsten. Aber diese Schönheit ist nicht Sünde, sondern göttliches Ebenbild. Mit dieser Schönheit Mißbrauch treiben, das wäre allerdings Sünde, aber in keinem Sinne schön. Wie oft haben Paradoxon und Oxymoron dazu dienen müssen, nicht ganze Wahrheit zu enthüllen, sondern mit halber Wahrheit Schabernack zu treiben. Solch ein Verfahren lohnte sich ganz besonders der katholischen Kirche gegenüber, die man mit Recht eine Complexio oppositorum genannt hat. Indem man nämlich alles von ihr aussagen kann, kann man auch alles an ihr übertreiben. Da diese Vereinigung der Gegensätze nicht bloß eine mosaikartige, sondern eine lebendige ist, entstehen infolge solcher Übertreibungen alle denkbar möglichen Zerrbilder. Bietet die Kirche Beispiele hoher Aszese, so verachtet sie natürlich den Körper. Stellt sie antike Kunst in ihre Museen, so fehlt es ihr selbstverständlich an sittlichem Ernst. Bedient sie sich auch der natürlichen Mittel, die mit ihrer Stellung mitten in der Welt gegeben sind, so ist sie machthungrig und hat einen „guten Magen“. Scheint sie diese Mittel zu verachten und geht ein Großteil von ihr in die Thebais, dann ist sie weltfremd und mönchisch. Tritt jemand durch ihre Pforte, während gerade mit viel Weihrauch und prunkendem Ornat ein Hochamt gefeiert wird, so ist Katholizismus eben rein kultisch. Stände aber zufällig ein Missionär auf der Kanzel und hielte er eine erschütternde Höllenpredigt, so würde man an ihr Pietismus entdecken. Sind viele ihrer Heiligen sonderbar, wie nahe liegt es da, gerade das Sonderbare als heilig zu bezeichnen. Brechen sich ihre Strahlen wie die der Sonne in den verschiedenartigsten Farben der Morgenröte, je nachdem wie die kulturelle Atmosphäre eines Zeitalters beschaffen ist, so kann man sie sich mit jeder von diesen Farbentönungen geschmückt denken. Hat sie in ihrem Kalender Karfreitag und Ostern, so könnte sie bei dem einen das Verlangen erwecken, in ihr ewig Karfreitag zu halten, während ein anderer sie begrüßt als die Stadt, in der man endlos Alleluja singt. Sie irgendwie verstehen kann nur einer, der lebendig in ihr lebt. Wer aber von draußen sie betrachtet, der gerät immer in die Gefahr, den Teil für das Ganze zu halten. Von solchen Mißverständnissen, die nicht selten in der Form von Schlagwörtern auftreten wimmelt geradezu unsere schöngeistige Literatur. Man braucht nur einen der neueren Dichter aufzuschlagen, die bis in die religiöse Tiefe vorgedrungen sind, oder auch nur einen der Literaturhistoriker und Kritiker, die solche Erscheinungen untersuchen, und man wird immerfort ganz üblen Verwechslungen in Sachen der katholischen Kirche begegnen. Dabei ist das Interessante und doch wieder auch ganz Selbstverständliche, daß diese Verwechslungen nicht selten einander aufheben. Es ist wohl gut, einmal auf einen solchen Tatsachenbereich hinzuweisen, wie er in einigen literarischen Arbeiten der Gegenwart vor uns liegt.

Julius Bab gab soeben eine Biographie über Bernhard Shaw heraus (S. Fischer Verlag, Berlin). In dem Buch nimmt neben dem Sozialismus des in unsern Tagen zu Weltberühmtheit gelangten Iren sein Protestantismus einen breiten Raum ein. Gleich das zweite große Kapitel ist überschrieben: Protestantismus. Es wird uns darin geschildert, wie der junge Dichter der offiziellen irisch-protestantischen Kirche entfremdet wurde. Der Hauptgrund lag in folgendem Ausspruch von ihm: „Wenn Religion das ist, was die Menschen aneinanderbindet, und Irreligion das, was sie trennt, dann muß ich bekennen, ich fand den Unglauben meines Landes in seinen Kirchen und seinen Salons und den Glauben in seiner Musik." Nur im Sektenwesen, „der eigentlichen Lebensmacht des Protestantismus", hat Bernhard Shaw nach Julius Bab positive religiöse Anregung gefunden, während ihn das Kirchliche nur in die Verneinung trieb. Es wird dann der Gegensatz zwischen dem protestantischen Prinzip und den Formen, die es im kirchlichen Leben hervorgebracht hat, nach bekannten Mustern ausgeführt und behauptet, es sei der Geist des Puritanismus gewesen, wie er noch heute bei den englischen Non-Konformisten lebe, der Geist des „echten Protestantismus als einer kritischen, im höchsten Grade vernunfthaltigen und individuell wirkenden Geistesform", der in Bernhard Shaw geradezu „prometheische Kräfte" geweckt habe. Nachdem die Melodie einmal angeschlagen, kehrt sie leitmotivartig immer wieder. So bemerkt Julius Bab in dem Abschnitt „Sozialismus und Demokratie": „Während der katholische Romane in einem halb kirchlich-äußerlichen, halb mystisch-gefühlsmäßigen Verhältnis zum Christentum blieb, trieb der nordische Protestant vor allem den ethischen Kern klargeistig aus der Lehre heraus: das Dogma vom göttlichen Werte jeder einzelnen Menschenseele, von der unvergleichlichen und unverlierbaren Würde, die jedem einzelnen Gotteskind eingeboren ist, und die Achtung und Pflege auch des Geringsten erheischt." Als höchsten Triumph Shawscher Religiosität aber feiert er die Worte Barbaras, einer der edelsten Gestalten des Dichters: „Ich habe mich losgemacht von der Bestechung mit Brot, ich habe mich losgemacht von der Bestechung mit Himmelslohn. Laß Gottes Werk um seiner selbst willen geschehen; das Werk, das zu vollbringen, er uns erschaffen mußte, weil es nur von lebenden Männern und Frauen vollbracht werden kann. Wenn ich sterbe, mag er in meiner Schuld stehen, nicht ich in seiner; und ich will ihm verzeihen, wie es einer Frau meines Ranges geziemt." Daß Bernhard Shaw für das Dichterisch-Schöne und für das Seelisch-Tiefe der Verbindung zweier Menschen in der Ehe kein Verständnis hat, wird ihm in Anbetracht der hohen ethischen Geisteshaltung und der praktischen Richtung seines Wesens um so eher verziehen, als es ja in unserer Zeit an „erotischen Monomanen" nicht fehle. Schließlich kommt es darauf hinaus, daß Genie und Protestantismus einfach gleichgesetzt werden, wie das ja durchaus „auf der Bahn liegt, die die europäische Kulturgeschichte seit 400 Jahren beschreibt".

Würdigen wir diese Anschauungen von Julius Bab kritisch, so fällt zunächst auf, daß sich bei ihm bedenkliche Widersprüche finden. „Mein erster kindlicher Zweifel", sagt Bernhard Shaw einmal, „ob Gott wirklich ein guter Protestant sei, wurde durch die Beobachtung der beklagenswerten Tatsache erregt, daß die besten Stimmen für die Wiedergabe der Werke großer Komponisten

unerklärlicherweise Katholiken zugefallen waren." Wichtiger schon ist ein anderes Geständnis des Dichters, daß ihn nämlich in entscheidender Zeit gerade die herbe Schönheit frühitalienischer Malerei mächtig angeregt habe, woraus doch wohl folgt, daß er diese katholische Kunst als wesensverwandt empfunden hat. Auch kann nicht geleugnet werden, daß die entzückende Gestalt der Jungfrau von Orleans den puritanischen Ernst hinter einem sehr katholischen Lächeln verbirgt.

Vor allem darf nicht übersehen werden, daß Puritanertum bei Julius Bab viel mehr als eine seelische Grundhaltung bezeichnet wird denn als Religion. Leider macht sich hier wiederum eine beklagenswerte Verwirrung in den Begriffen geltend. Julius Bab kann Sätze schreiben wie den folgenden: „Daß wir in der Gegenwart Gottes leben und Gott in uns, und daß wir himmlische Wesen sind, sobald es uns gelingt, ganz in der Macht und der Pflicht dieses Gefühles aufzugehen — das ist für Shaw die große Verkündigung, in der die Weltbedeutung des Christentums besteht." Wer aber meinen sollte, es sei hier unter Gott ein persönliches Wesen zu verstehen, der wird noch auf derselben Seite belehrt, daß die Begrifflichkeit dieses Gottes nicht über die eines ganz unbestimmten immanenten Gottes hinauskommt. Das Christentum aber bedeutet nichts anderes als ein dogmenloses Etwas, das sich vor jeder Wundergläubigkeit zu hüten hat, um ganz im Pflichtbewußtsein der Persönlichkeit aufzugehen. Als Religion wird diese Seelenhaltung bezeichnet, weil eben vielen Modernen Religion nichts anderes ist als ein Gefühl des Absoluten, was denn natürlich auch im Bewußtsein der Pflicht empfunden werden kann.

Daß ein solcher Puritanismus antikatholisch ist, bedarf keiner Erläuterung. Er ist das eben schon darum, weil er nicht nur die Offenbarungsgrundlage der Evangelien leugnet, sondern obendrein auch noch jegliche theistische Philosophie. Behalten wir aber das Positive zurück, eine Seelenhaltung nämlich, die gegen jede Verlogenheit und gegen jedes satte Genießertum, wie auch gegen alle luftige Romantik protestiert, so ist wirklich nicht einzusehen, warum eine solche Auffassung des Lebens nicht auch auf katholischem Grunde möglich wäre. Es lohnt sich, in diesem Zusammenhange die vor einiger Zeit im Phaidon-Verlag erschienene, schon 1910 verfaßte, aber nun erst übersetzte Schrift von Chesterton zu lesen, die auch über Bernhard Shaw handelt und von Julius Bab sehr hoch gewertet wird. An keiner Stelle protestiert dieser energische Katholik gegen den ethischen Zug bei seinem Freunde Bernhard Shaw. Nirgendwo kommt die Empfindung zum Ausdruck, als sei die Offenbarung einer starken, ethisch gerichteten Persönlichkeit an und für sich unkatholisch. Aber das offenbart sich allerdings, daß auch im rein Ethischen der Katholik Chesterton dem Puritaner Shaw ganz bedeutend überlegen ist. Ihm entgeht nicht, was Julius Bab in seiner protestantischen Begrenztheit kaum beachtet, daß nämlich das Puritanertum Bernhard Shaws gegenüber einem John Knox eine bedenkliche Entartung bedeutet: „Er hat diese große und systematische Philosophie des Calvinismus aufgegeben, die mit moderner Wissenschaft vieles gemein hatte und dem gewöhnlichen, wiederkehrenden Determinismus ungemein ähnelt. Aber er hat das zufällige Verbot gegen Karten- oder Lustspiele beibehalten, das Knox bloß als Beweis der Konzentration der Leute auf die Theologie

schätzte. All die schrecklichen, aber erhabenen Bejahungen der puritanischen Theologie sind verschwunden. Nur wilde Verneinungen sind übrig geblieben. Solche zum Beispiel, durch die in Schottland an jedem siebten Tag der Glaube der Furcht seinen Finger auf alle Herzen legt und ein trübseliges Schweigen über alle Straßen breitet." ... Als Katholik mit der Geschichte der katholischen Heiligen vertraut, die doch allesamt einen Protest gegen Pharisäismus, materialistischen Sumpf und bürgerliche Sattheit bedeuten, kann Chesterton gar nicht anders, als dem Manne, der all seine Satire und all seinen geistvollen Witz und all seine Lebensarbeit schließlich in die gleiche Richtung geworfen hat, eine Huldigung darbringen. Als Katholik aber, der einer Kirche angehört, die außer diesen ethischen Lebenswerten auch noch einige andere hütet, vermag Chesterton zu zeigen, daß letztlich das beste ethische Wollen in sein Gegenteil und sogar in eine ganz neue Art von Heuchelei umschlagen muß, wenn es aus der Ganzheit des katholischen Lebens gelöst wird. In seiner humorvollen Weise drückt Chesterton das so aus: „Der Puritanismus war nicht imstande, drei Jahrhunderte hindurch die nackte Ekstase der unmittelbaren Betrachtung der Wahrheit aufrecht zu halten.... Man kann nicht 300 Jahre lang ernst sein. In Institutionen, die darauf aufgebaut sind, Zeitalter hindurch zu bestehen, muß es zeitweises Ausspannen, symbolische Relativität und gesunde Routine geben. In ewigen Tempeln muß es Frivolität geben. Man muß sich ‚in Zion wohlfühlen', will man nicht nur einen vorübergehenden Besuch dort abstatten."

So geistvoll Julius Bab immer da ist, wo er Theaterstücke durchleuchtet, um Aufbau und Motive kenntlich zu machen, so sehr versagt er jedesmal, wenn er zu letzten religiösen Deutungen vorschreitet. Wohl zeigt er auch hier noch Sinn für innere Bedingtheiten, geht aber immer fehl, wenn er diese Bedingtheiten auf die metaphysische und vor allem, wenn er sie auf die katholische Ebene projiziert.

Hat im Falle Bernhard Shaw die katholische Religion zu viel übrig für die Sinne, dann im Falle Stefan George zu wenig. In der Würdigung dieses Dichters wird heute vielfach der Faden weitergesponnen, den Heine erst so recht eingefädelt hat, als er vom einseitigen Spiritualismus des Mittelalters handelte. Wie sehr auch Goethe in manchen Perioden seines Lebens, besonders bei seinem längeren Aufenthalt in Italien, den Katholizismus vor allem darum ablehnte, weil er die Natur vergewaltige und an die Stelle heiter lächelnden griechischen Menschentums die Statuen seiner Heiligen setzte, die gegen Bacchus und Venus protestierten, das ist bekannt genug. Es hat darum der Vorwurf der Leibfeindlichkeit der katholischen Kirche schon eine ehrwürdige Geschichte. Auf den verschiedensten Gebieten, namentlich dem der modernen Rhythmik und der neuen Tänze tobt dieser Kampf heute heftiger als je. In der Literatur steht dabei schon seit langem im Vordergrund Werk und Person Stefan Georges. Freilich haben Gundolf und Hermann Nohl mehrfach darauf hingewiesen, daß in Stefan George manche katholische Elemente seien. Sie betrachteten dabei vor allem die Formenwelt seiner Kunst, ihre Gliederung, ihre Feierlichkeit und ihre hierarchische Ordnung. In neuerer Zeit aber hat sich der Fragepunkt verschoben. Stefan George ist aus dem Bann und aus der Ruhe seines rein dichterischen Werkes herausgetreten. Gewiß geschah

das schon im „Stern des Bundes", während der „Siebente Ring" ganz programmatisch mit dem Zeitgedicht beginnt, worin es heißt:

„Nun, da schon einige arkadisch säuseln
Und schmächtig prunken: greift er die fanfare,
Verletzt das morsche fleisch mit seinen sporen
Und schmetternd fährt er wieder ins gedräng."

Aber erst nach und nach, zumal als die Kriegsgedichte erschienen, wurden weitere Kreise darauf aufmerksam, daß es bei Stefan George um die Religion geht, ja, daß es, wie Hans Naumann bemerkt, bei ihm eigentlich immer darum gegangen ist. Nun wurde sein „Maximin" als religiöser Mythus angesehen, und das Wort von der „Vergottung des Leibes" zum heiligen Wort eines Mysteriums gemacht. Kein Zweifel, daß ein Katholik, der mit dem Losungswort Abtötung und Selbstverleugnung groß geworden ist, sich instinktiv gegen solch ein Mysterium innerlich auflehnt. Der „Bruder Esel", wie Sankt Franziskus seinen Leib nannte, liegt ihm unbedingt mehr als ein vergotteter Maximin. Immerhin könnte er auch in dieses Symbol einen würdigen Inhalt legen, indem er etwa an den verklärten Leib der Auferstehung dächte. Von der kleinen und dann wachsenden Gemeinde Stefan Georges aber wurde die Vergottung des Leibes oder auch die Verleiblichung des Gottes des öfteren in so antikatholischem Sinne ausgesprochen, daß man nicht umhin konnte, hier sehr skeptisch zu werden. Es findet sich bei Gundolf, der alles in allem sich mit Georges Anschauungen deckt, manches Wort, das seine geschliffene Schärfe wider den Katholizismus wendet, wie denn überhaupt sich diese ganze Jüngerwelt trotz ihrer Ehrfurcht vor Reinheit und Geistigkeit in vieler Hinsicht steil gegen die Aszese der katholischen Kirche stellt.

Nun ist es überflüssig, zu betonen, daß die katholische Kirche niemals die Lehre von einem Haß wider den Körper verkündet hat. Nur so weit sollte er bekämpft werden, als er gegen den Geist und gegen den höheren Beruf des Menschen rebelliert. Auch darin trat sie nie tyrannisch auf, sondern ging in ihren allgemeinen Forderungen immer die Wege größter Mäßigung. War sie den Künsten hold, so konnte sie wohl nicht sinnenfeindlich sein, verstand es aber anderseits, in das menschliche Auge einen solchen Himmel von seelischer Schönheit und ergreifender Gemütstiefe zu legen, daß wir heute noch darüber staunen. Es ist das auf unserer Seite oft gesagt worden, obgleich es die andern niemals begriffen haben. Vielleicht werden sie einem Denker und Forscher glauben, der aus ihren eigenen Reihen kommt. Genau so nämlich, wie Chesterton zu Julius Bab, verhält sich in diesem Falle Oskar Walzel zu Gundolf. Wir begrüßen das mit besonderer Freude, weil der Fall so selten ist, daß uns auf nichtkatholischer Seite in so grundlegenden Fragen anstatt der Mißverständnisse, die immer schnell fertig mit dem Worte sind, auch einmal liebevoll auf uns eingehendes Verständnis begegnet. Darum braucht Oskar Walzel noch kein Katholik zu sein, verdient aber in vollem Maße den Ehrennamen eines objektiven Mannes.

In der kleinen Schrift „Deutsche Dichtung der Gegenwart" (in der Deutschkundlichen Bücherei, Quelle und Meyer, Leipzig) geht der hochangesehene Herausgeber des Handbuchs der Literaturwissenschaft dem Problem Stefan

George nach. Er zeichnet mit Meisterhand die Entwicklungslinien, die in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Leib die religiöse Haltung seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts bestimmt haben. Immer, so meint er, wenn seit jener Zeit ein neues drittes Reich gefordert worden sei, habe sich dies mit einem „Ruck von der Seite des Geistes zum Leibe hin" vollzogen. Sehr fein wird darauf aufmerksam gemacht, wie demgegenüber etwa Geister wie Schiller die Grenze bezeichnet haben, über die hinaus das Schöne im Leben kein Alleinrecht mehr habe. Der Übergang zu George, der im Schönheitserlebnis seines Maximin zugleich sein Gotteserlebnis hatte, gibt sich von selbst. Und da lesen wir die klugen Worte: „Es bleibt Georges Gotteserlebnis wie alles, was für das Leben aus Georges Hand gekommen ist, dem Auserlesenen vorbehalten, nicht ungefährlich selbst für diesen Auserlesenen. Die Schar derer, die heute seinen Worten lauschen, ist groß. Einst lenkte er ein kleines Häuflein Anhänger im Sinne seiner Lebensauffassung. Jetzt spricht er im gleichen Sinn zur Welt, spricht als Dichter und als Seher. Solange er nur Kunst bot, war von Gefahr keine Rede. Jetzt meldet sich an, was Schiller einst die Gefahr schöner Sitten genannt hat. Sind dieser Gefahr viele erlegen, die nach dem ‚Dritten Reich' gestrebt haben, so ist sie nicht minder bedenklich für den George, der bloß und einzig aus der Welt des Schönen sein ‚Neues Reich' erschaffen will." Ganz auf dem Boden einer Ästhetik, die in metaphysischer Hinsicht das Schöne vom Wahren und Guten nicht getrennt wissen will, befürchtet Oskar Walzel, daß George in die Gefahr gekommen sei, das „Gute zu tilgen und das Wahre zu trüben". Und dann folgt ein Satz, dessen Schwergewicht umso größer ist, als ein führender Vertreter der modernen Literaturwissenschaft ihn ausspricht: „Jetzt setzt sich mehr und mehr die Überzeugung durch, daß nur ein Griff in den Besitz früher Vergangenheit wieder sichere Leitsterne dem Leben schenken kann. Diese Vergangenheit hat — soviel ist uns jetzt klar geworden — dem Geistigen mehr Raum gewährt als das endende 19. Jahrhundert. Wo Geist wieder erweckt werden soll, ist also bei den eigentlichen Hütern des Geistes anzufragen, bei den Trägern der Weltanschauung aus den Jahrhunderten vor dem neunzehnten.... Wer heute ein ‚Drittes Reich' anstrebt, darf nicht mit Heinse und mit Heine mehr Recht für den Leib, er muß mehr Recht für den Geist fordern.... George kämpft ausdrücklich unter der Fahne des Geistes. Doch wo er als Verkündiger Gottes den Leib vergottet und Gott verleibt, liegt der Akzent auf dem Leib, dem Träger des Schönen. Und so bleibt ein Rest des Materialismus bei George für den bestehen, der heute gegen den übermütig gewordenen Leib für den Geist sich einsetzt, bleibt zuviel Hellenismus und zu wenig Nazaränismus." Genau dies könnte in genau derselben Form jeder Katholik sagen, und es spricht viel für die Einfühlungsgabe des Bonner Universitätsprofessors, daß er dies alles so erfaßte und so überzeugend darlegt.

Auch der Wert, gemeint ist nicht der rein künstlerische, sondern der religiöse Stefan Georges, kann nicht ausgespielt werden gegen den Katholizismus. Es wird der Dichter, der sich zum Gesetz von der Hierarchie der Werte im Bereiche der Kunst so nachdrucksvoll bekennt, dieses sein Bekenntnis nur erweitern müssen zu dem von der Hierarchie aller Werte. Dann wird auch der Kultus mit der schönen Gestalt in die rechte Beziehung zum Leben gesetzt

werden. Wir brauchen nämlich gar nicht einmal das Schöne bei Stefan George mehr äußerlich am Sittlichen zu messen, wir können sogar in diesem Schönen selbst vom überlegenen katholischen Standpunkt aus den Widerspruch aufdecken. Es ist gar nicht wahr, daß die Kunst in der Harmonie des Leiblichen ihr Bestes gibt. Gerade der heroische Mensch, den Stefan George nicht ohne Pose, wenn auch immerhin mit männlichem Ernst, fordert, hat etwas in sich, das immerfort die Harmonien der Sinnenwelt durchbricht. Vielleicht liegt gerade hier das Wesenselement der vielumstrittenen Romantik, daß ihr Helena nicht das sagte, was eine größere geistige Wirklichkeit in ihr zum Ausdruck bringen wollte. Daß diese Linie in der Entwicklung von der Klassik zur Romantik hin wirklich vorhanden gewesen ist, das hat auch Julius Petersen in seinem jüngsten Buch „Die Wesensbestimmung der Romantik" dargelegt, ohne daß er allerdings auf den tieferen Grund ginge, der diesen besonderen Fall einer sonst typischen Erscheinung charakterisiert. Das Besondere aber liegt darin, daß mit dem Christentum eine neue Fülle von Geist, Anschauungen und Symbolen in die Welt gekommen ist, daß diese Fülle sich mit der ganzen Inbrunst des Glaubens bis ins Tiefste der menschlichen Seele ergießt, und daß dann diese neugeborene Seele in der Glut des Heiligen Geistes ein Wort zu formen sich gedrängt fühlt, das alle Formen antiker Genügsamkeit durchbricht und in die Himmel hinauf will mit einem Sursum corda, das den tragischen Schrei der Niobe mit sich emporreißt....

Bernhard Shaw wurde gegen die katholische Kirche ausgespielt im Namen einer Ethik, die in puritanischer Strenge jegliche Sinnlichkeit verachtet, Stefan George aber im Namen einer Sinnlichkeit, der die Ethik fehlt. Beide Anklagen heben einander auf. Aber nur darum tun sie das, weil die Kirche die Universale ist, die das Wunder der Menschwerdung in dem Sinne fortführt, daß ihre übernatürlichen Geheimnisse jederzeit mit jeder vom Wesen des Menschen aus sich ergebenden typischen Haltung eine Verbindung eingehen können. Solange diese Möglichkeit praktisch gewahrt wird, solange die Kirche in Wahrheit die Zusammenfassung aller Gegensätze bleibt, wird sie nicht nur in der Lage sein, zahlreichen gegen sie gerichteten Angriffen schon durch ihre Existenz allein und die volle Entfaltung ihres Lebens zu begegnen, sondern um obendrein auch noch gerade in unsern Tagen einer ganz besonderen Aufgabe gerecht zu werden. Erst jetzt erleben wir die letzten Auswirkungen eines individualistischen Zeitalters. Wo immer eine schaffende Kraft sich regt, da scheint sie geradezu von einem Krampf besessen zu sein, ihr eigenes, persönliches Wort in die Auseinandersetzung der Probleme zu werfen. So allgemein der Schrei nach einer neuen Gemeinschaft geworden ist, so vielfältig an Stärke und Klangfarbe ist die Zahl der Stimmen, in die er sich zerlegt. Können wir irgend einer dieser Stimmen, in denen alle Möglichkeiten menschlicher Individualität sich zu erschöpfen scheinen, ihr Recht auf Dasein absprechen? Ganz gewiß können wir das nicht im Namen einer Religion, die alle Völker aller Zeiten und also alle menschlichen, volkhaften und persönlichen Typen zu ihrem ewigen Ziele hinleiten soll. Es hat sicher einen großen Sinn, wenn man vom katholischen Menschen spricht und wenn man, wie P. Lippert das so triumphal ausgeführt hat, nicht zuletzt seine Universalität hervorhebt. In dem Augenblick aber, in dem man beginnt, den katholischen Typus neben den protestan-

tischen, den puritanischen, den romanischen, den germanischen usw. zu stellen, als würde hier Gleiches zu Gleichem geordnet, hat man die Idee des Katholizismus verraten. Man hat in einer Zeit, in der mehr als in jeder andern die Kirche allen alles sein muß, ihr Wesen dahin verengt, daß sie nur noch einigen einiges sein kann. Nicht in der Einheitlichkeit eines Typus verwirklicht sich die Kulturmission des Katholizismus, sondern in einem übertypischen, gottmenschlichen Ideal. Mag ein Bernhard Shaw, wenn er zu uns kommen will, seine Strenge bewahren, wird sich doch wohl irgend ein Kartäuserkloster für ihn finden, und mag ein Stefan George am sprachlichen Marmor seines Maximingebildes weiterhämmern, wir haben es doch Michelangelo nicht verwehrt, schöne Menschen zu formen. Gegensätze zu uns sind sie nur, insoweit ihnen etwas fehlt, aber eben darum sollten sie eigentlich katholisch werden.

Friedrich Muckermann S. J.

Umschau

Exerzitien und Frömmigkeitstypen

Zu einer Streitfrage

Das gesteigerte religiöse Interesse der Nachkriegszeit wie auch die gesteigerten Aufgaben der Pfarrseelsorge haben die Frage von Exerzitien zunächst im weiten Sinn irgend einer Form geistlicher Erneuerung in Zurückgezogenheit sehr in den Vordergrund gerückt. Damit aber war gleichzeitig das heikle Problem gestellt, inwieweit und ob überhaupt für solche Exerzitien das Exerzitienbuch des hl. Ignatius maßgebend sein solle. Empfindlich spürbar wurde dieses Problem zunächst für die mächtig anhebende liturgische Bewegung. Exerzitien, wie man sie praktisch in weiten Kreisen nur kannte, schienen sich vorwiegend mit Sünde und den letzten Dingen zu beschäftigen oder (bei längeren Exerzitien) wohl mit dem Leben des Herrn, aber kaum mit dem, was für liturgische Frömmigkeit (in beschaulichen Orden für den brevierbetenden Priester und in manchen Laienkreisen) so wichtig war: dem Leben des Herrn im mystischen Leben der Kirche. So erklärt es sich, daß die liturgische Bewegung zu einem Gewaltstreich ihre Zuflucht nahm und, wenigstens stellenweise, den Typus „liturgischer Exerzitien" schuf, d. h. nicht eigentlich Exerzitien, sondern, wie man es heute richtiger nennt, „liturgischer Tagungen". Aber gerade darum ließ das Bedürfnis nach „eigentlichen Exerzitien" die seit kurzem eingesetzte „Exerzitienbewegung" hoch kommen. Und es ist das große Verdienst der Franziskanerklöster des Westens, insbesondere der ausgezeichneten Exerzitienzentrale in Werl, daß diese Bewegung von vornherein als Bewegung jenseits von Ordensgrenzen sich darstellte und doch an dem Grundtypus von Exerzitien, wie er im Exerzitienbuch des hl. Ignatius niedergelegt ist, nichts geändert wissen wollte. Aber einmal mußte die Schwierigkeit doch fühlbar werden, die darin liegt, daß ein großer, selber in seiner besondern Frömmigkeitsform scharf ausgeprägter Orden eine, wie es scheint, spezifische Form eines andern Ordens übernimmt. Der freimütigen Aussprache dieser Schwierigkeit dienen vier Schriften aus süddeutschen Franziskanerkreisen [1]. Sie haben insofern ein unleugbares Verdienst. Anderseits aber bringt es der Charakter einer ersten Aussprache mit sich, daß sie in Bahnen verläuft, die zu einer ebenso freimütigen Antwort auffordert.

Die These P. Rohrs und P. Schlunds läßt sich in folgende Worte fassen: „Die Frömmigkeit der Exerzitien ist wesenhaft ignatianisch, d. h. im Ziel vorwiegend auf die Ehre Gottes", nicht so sehr auf das vertrauende Heilsfinden in Gott-Vater gerichtet [2], in der Grundmotivierung von Gehorsam und Pflicht beherrscht, nicht von der Liebe als Grundmotiv [3], in der Stoffbietung dogmatisch-systematisch, nicht so sehr in freiem Erleben und Durchleben des Evangeliums [4], endlich in der Grundstimmung auf das Rationale von Verstand und Willen eingestellt, nicht so sehr auf das Gemüt [5]. Da nun aber franziskanische Frömmigkeit in allen diesen Punkten die andere Seite betone, so sei, bei aller Pietät gegen das Exerzitienbuch doch schließlich ein anderer Weg einzuschlagen, wie ihn P. Schlund in seinem Entwurf „franziskanischer Exerzitien" vorlegt.

Es ist zunächst eigentümlich, daß P. Schlund den Exerzitien gerade das vorwirft, was früher die liturgische Bewegung bei ihnen am meisten vermissen zu müssen glaubte: die Zentralität der „Ehre Gottes". P. Schlund gibt damit unbewußt unsern

[1] Erhard Schlund O. F. M., Exerzitien und Exerzitienbewegung. (116 S.) München 1926, F. A. Pfeiffer. *M* 2.70 — Derſ., Die seraphische Liebe. Franziskanische Exerzitien. (56 S.) Ebd. 1926. *M* 1.40 — Erich Rohr O. F. M., Franziskus und Ignatius. Eine vergleichende Studie. (117 S.) Ebd. 1926. *M* 1.80. Das von Erhard Schlund herausgegebene „Hilfsbuch für Exerzitien" (ebd. 1926) enthält im ersten Teil die erste Schrift P. Schlunds und die Schrift P. Rohrs im zweiten Teil; wertvolle Referate von praktischen Exerzitienmeistern.

[2] Schlund, Exerzitien usw. 17 f. 64.

[3] Rohr 62 f.

[4] Rohr 67. Schlund, Exerzitien usw. 62.

[5] Rohr 69.

früheren Darlegungen[1] recht, in denen wir die Übereinstimmung von ignatianischer und liturgischer Frömmigkeit in diesem Punkte nachwiesen. Aber es ist diese Zentralität ebenso (wie wir an derselben Stelle zeigten) das Eigene franziskanischer Frömmigkeit, und nicht nur dies, sondern Eigenart christlicher Frömmigkeit und Frömmigkeit überhaupt. Das Primäre von Religion ist und bleibt das „zur Ehre Gottes" der vatikanischen Definition als „praktisches Bewußtsein" genommen, das gratias tibi agimus propter magnam gloriam tuam der Liturgie, das Urtheozentrische. Was P. Schlund an diese Stelle gesetzt wissen will (in seiner einleitenden Religionstheorie), dünkt uns eine gefährliche Konzession an die Religionsauffassung der Aufklärung, für die Gott „zum Heil der Menschen da war"[2]. Er weicht auch gerade in dieser Frage von den neueren Religionsauffassungen ab, die in energischer Abkehr von einer Festlegung von Religion als „Heilsverlangen" den Urcharakter vielmehr als ehrfürchtige Anbetung bezeichnen. Religion ist durch ihr Objekt, d. h. Gott bestimmt, nicht primär durch einen Subjektzustand, das „Heilsverlangen". Und darum ist Religion primär Glaube und Hingabe an Gott, weil Gott Gott ist und nicht primär Heilsverlangen und sekundär Glaube und Hingabe, weil Gott die Erfüllung dieses Verlangens ist[3]. Denn sonst wird Gott zu einem Mittel für das Geschöpf.

Was aber die andern Einwendungen betrifft, so genügt ein kurzer Blick in das Exerzitienbüchlein selbst. Gehorsam und Pflicht (gegenüber freier Ritterlichkeit) sind so wenig Grundmotivierung der Exerzitien, daß Ignatius von Anfang an, im magis des Fundaments, im Dankbarkeitsmotiv der zwei großen Sündenbetrachtungen, in der eigentümlichen Bitte der Höllenbetrachtung um ein Furchtmotiv, falls das (also als „Normales" vorausgesetzte) Liebesmotiv einmal „durch meine Schuld" versagen sollte, in der Aufforderung zur Hingabe über alle Pflicht hinaus in der Betrachtung vom Reiche Christi, in dem Hindrängen der drei Weisen der Demut und der drei Klassen über alles rationelle Berechnen und alle Pflichtrücksicht zu freiem Lebenssein mit dem Herrn —, daß also die eigentliche Atmosphäre des Exerzitienbüchleins, so wie es wirklich vorliegt (wir reden nicht von praktischen Darbietungen, die natürlich immer wieder das eine oder andere verschieben), geradezu der Geist einer Erziehung zu freier ritterlicher Hingabe ist, zu dem, was ein in den Jesuitennoviziaten gern gebrauchtes Wort besagt: Hochherzigkeit. Weiter zeigt die Stoffdarbietung der Evangelienbetrachtungen des Exerzitienbüchleins so wenig „dogmatisch-systematische" Struktur, daß es erst einer mühseligen Untersuchung eines neueren Fachexegeten bedurfte[1], um aus den knappen Linien des Textes, der fast nur chronologisch teilt oder nur in den Gesichtspunkten des „Anschauens, Hörens usw." der Personen und Geschehnisse (also eigentlich „erlebnismäßig"), eine Art Struktur herauszugewinnen, und auch dies nur im Sinne des Zusammenhangs der Auswahl der Evangelienausschnitte zur Grundrichtung der Exerzitien[2]. Was endlich die anscheinende Vernachlässigung des Gemütslebens anlangt, so scheint den Verfassern ganz entgangen zu sein, daß Ignatius nicht nur die Evangelienbetrachtungen des Tages mit einer sogenannten „Anwendung der Sinne" schließen läßt (also einer Betrachtungsart, die geradezu auf das Gemütsleben zielt), und in der langsamen Gebetserziehung von der erwägen-

[1] Diese Zeitschr. 107 (1923/24 II) 401—414.

[2] Vgl. unsern Münchener Vortrag „Die religiöse Krise und der Katholizismus" (Neues Reich 8 [1926] 657 ff. 702 ff.).

[3] Das tritt besonders befremdend auf bei Schlund, Exerzitien usw. 18—20. Die Folge ist weitgehende Analogie mit nichtchristlichen Religionen.

[1] F. v. Hummelauer, Puncta meditationum etc. (Freiburg 1909). Es ist sehr zu bedauern, daß man in der Exerzitienliteratur der Gegenwart manches andere ediert hat, aber keine deutsche Ausgabe dieses vorzüglichsten aller Exerzitienkommentare.

[2] Merkwürdig ist es, daß gerade P. Schlunds „Franziskanische Exerzitien" solche rationell-systematische Einteilung fast auf die Spitze treiben und damit der Seele kein „Spüren und Verkosten" (wie Ignatius es nennt) gestatten.

den consideratio über die die „Seelenkräfte“ durchformende meditatio und die auf schauendes Empfangen der göttlichen Anregung gerichtete contemplatio auf das ganz freie Einatmen und Verkosten Gottes in der applicatio sensuum bis in die von Ignatius als Erziehungsziel der Exerzitien zeitlebens angesehene, volle Freiheit des „Gott finden in allen Dingen“ hinstrebt, sondern auch im ganzen Geist seiner Anweisungen geradezu mit Bedacht die freie Rhythmik des Gemütslebens des Exerzitanten positiv einbezieht, freilich, wie es aber Ziel jeglicher Erziehung ist, zum Sinnziel eines in sich geformten Charakters. Der „reine Verstandes- und Willensmensch“ mag also noch so sehr in Schriften als „ignatianisch“ gelten. Ignatius in seinem Exerzitienbüchlein kann für ihn nicht in Anspruch genommen werden.

Ja, was Schlund und vorab Rohr als positive Eigenart franziskanischer Frömmigkeit zeichnen, ist geradezu Geist der Exerzitien. Franziskanische Eigenart führt sich auf ein Doppeltes zurück: das ungezwungen Freipersönliche des Gebetslebens (im Unterschied zum geformten mehr sachlichen Gebetsleben der Liturgie) und die Zentralität der Christusmystik von Krippe und Kreuz. Die religiöse Naturnähe, die man noch nennen könnte, ist im Grund genommen nur Folge der Verpersönlichung des in der Liturgie geschulten Gebetslebens, das nun auch die Naturverklärung der Liturgie verpersönlicht. Der konsequente Ausdruck dieser gesamten Verpersönlichung ist dann aber das, was Schlund und Rohr als erstes setzen: die Gottesanschauung des betont persönlichen „Mein Gott und mein Alles“. Denn auch und gerade die Liturgie kennt den Gott der Vaterliebe und Bräutigamsliebe, aber sie kennt ihn vorwiegend im Ehrfurchtsschauer des überpersönlichen Mysteriums. Hier liegt der Grund, warum liturgische und franziskanische Frömmigkeit sich so schwer verstehen, aber auch der Grund, warum sie gerade um ihrer beider Kirchlichkeit willen, über alle individuellen Akzente hinweg, zu einander Ja sagen müssen. Denn die Kraft der Kirche hängt an beiden, an der Majestät des Unpersönlichen und an der Innigkeit des Persönlichen. In dieser Betonung des persönlichen Gebetslebens geht aber gerade Exerzitienfrömmigkeit eng mit franziskanischer Frömmigkeit. Denn das eigentliche Ziel der Exerzitien ist gerade diese Verpersönlichung, und eine Verpersönlichung, die im Exerzitien-Entscheidungspunkt der drei Weisen der Demut fast wörtlich die Sprache der franziskanischen Krippe-Kreuz-Mystik spricht („arm mit dem armen Christus usw.“) und in der Exerzitienkrone der Betrachtung von der Liebe (die aber für Ignatius im Grund genommen nur das durch den Gang der Exerzitien konkret und warm-persönlich gewordene Fundament bedeutet) die Sprache der franziskanischen Gottnähe in allen Dingen.

Das aber führt uns zu der eigentlichen Antwort. Denn die Aussetzungen der beiden Verfasser entspringen einem tieferen Grund, jenem Grunde, den wir eingangs berührten: Wie stehen Exerzitien zur tatsächlichen und notwendigen Vielfalt der Frömmigkeitstypen in der Kirche, wie sie am eindrucksvollsten (aber nicht ausschließlich) durch die großen Orden sich darstellen? Wir haben die Antwort einschlußweise bereits im vorigen gegeben. Denn wie sich in den Exerzitien Wesenspunkte des Franziskanischen finden, so tragen sie ebenso Wesenszüge des Benediktinischen (wie wir früher zeigten: in der Zentralität und überpersönlichen Majestät von „Lobpreis, Ehrfurcht und Dienst der Göttlichen Majestät“ im Fundament und damit durch die ganzen Exerzitien hindurch), aber ebenso auch Wesenszüge des Dominikanischen (in dem Kampf- und Predigtcharakter der Betrachtungen vom Reiche Christi und der zwei Fahnen). Mit andern Worten: Exerzitien, wie sie wirklich im Exerzitienbüchlein vorliegen, stehen, ähnlich wie die Liturgie, jenseits des stella a stella differt der Frömmigkeitstypen. Das liegt schon in ihrem zeitlichen Ursprung. Denn sie setzen die großen Frömmigkeitstypen der Kirche voraus. Benediktiner-, Franziskaner-, Dominikanerfrömmigkeit usw. sind nicht eigentlich ein wettbewerbendes neben ihnen, sondern Vater und Mutter zu ihnen. Und wenn man den gesamten Auf-

bau der Exerzitien mit den großen Gedanken von Patristik und Scholastik vergleicht, so geht diese Vater- und Mutterschaft noch tiefer in die Vorzeit. Denn im Grunde ist es der alte Gedanke des „Aus Gott in Gott zu Gott zurück", der in den Exerzitien seine Gestalt einer Methodik zu persönlicher Frömmigkeit hat, wie die Werke der Väter seine theologische und die Summenform der Scholastik seine philosophisch-systematische Form darstellen. Wie aber die unbestrittene Zentralität eines hl. Augustinus oder eines hl. Thomas oder eines hl. Alfons Liguori keine Beeinträchtigung anderer Orden und ihrer Eigenart besagen, so stehen, wenigstens ähnliche und in den Grenzen ihrer Art, Exerzitien jenseits möglicher Einflußbereichfragen.

Wir möchten darum meinen, daß es für eine anhebende Exerzitienbewegung nicht gut sei, wenn sie sogleich mit einer Kontroverse über Ordenseigenarten belastet werde. Die in den Schriften der beiden Franziskanerpatres mehrfach berührte und wirklich brennende Not der Abwechslung bei häufig erteilten und empfangenen Exerzitien sowie die ebenso wichtige Frage der Wahrung der verschiedenen Frömmigkeitstypen dürfte sich durch eine überparteiliche Literatur über die Exerzitien und eine Erziehung zu ihrer überparteilichen Erteilung besser lösen lassen. Wir meinen, daß es zunächst gälte, die großen aszetischen Fragen des Exerzitienbüchleins im Lichte biblischer, patristischer und scholastischer Theologie zu behandeln, so daß die Tiefe und Fülle der Theologie auf den Wegen der Exerzitien auch für die Frömmigkeit nutzbar würde, ebenso daß im Geiste der Regulae ad sentiendum cum ecclesia nicht nur die tiefere Theologie des „Haupt und Leib Ein Christus" die Betrachtungen vom Reiche Christi und den zwei Fahnen, sondern die Art von Betrachtung des Lebens Jesu überhaupt durchdränge und insbesondere Rituale und Missale, diese beiden klassischen Quellen „kirchlicher Aszese", auch für die Exerzitien sich öffneten. Bei einer solchen Behandlung würde sich bald, wie uns scheint, zeigen, wie sehr die Exerzitien ihrem innersten Geist nach in den Linien jener überparteilichen Theologie stehen, von der wir früher sprachen[1], wie sie darum aber auch danach verlangen, aus den Quellen dieser kirchlichen Theologie immer neu gespeist zu werden, damit sie nicht in Händen theologisch seichter Exerzitienmeister in philosophische oder moralistische Dürre oder lebensfremde Gefühlshitze ausarten. Ist einmal dieser Standpunkt über den Parteien gewonnen, dann wird sich auch bald zeigen, wie sich die Exerzitien nicht nur unbeschadet ihrer Grundeigenart, sondern gerade aus einer gründlichen Erkenntnis und überlegenen Wahrung derselben heraus, den einzelnen Frömmigkeitstypen anpassen lassen. Für den Benediktiner wird die Adorationsstimmung des Fundaments in den Vordergrund treten und die Betrachtung vom Reiche Christi die betonten Züge des „Haupt und Leib Ein Christus" annehmen. Für den Franziskaner fällt das Licht von vornherein auf Armut und Leiden des Herrn bis zum Höhepunkt der drei Weisen der Demut. Für den Dominikaner liegt der Akzent auf dem kompromißlosen Kampf für die Wahrheit, wie er in der Betrachtung vom Reiche Christi hell erklingt. Der Jesuit hört vor allem die Mahnung der Betrachtung von den zwei Fahnen zur weisen Anpassung an das reale Leben im Dienste des unherrscherlich demütigen „Führers des wahren Lebens". Das, und noch mehr (wenn wir die ganze Fülle religiöser Typen ins Auge fassen) ist nur Anwendung jener Mahnung, die Ignatius zu wiederholen nicht müde wird: daß der Exerzitienmeister nie und nimmer mit herrscherlichem Aufzwingen seiner persönlichen Art zwischen „die Seele und ihren Schöpfer" trete, sondern, in peinlichster Ehrfurcht vor allem fremden Seelenleben, nur für eines sorge, „den Schöpfer unmittelbar mit seinem Schöpfer wirken zu lassen und das Geschöpf mit seinem Schöpfer und Herrn" (Annot. 15)[2].

Erich Przywara SJ.

[1] Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 434.

[2] Das Büchlein Maiestas Divina des Verfassers (Augsburg 1926) gibt darum, obwohl es „ignatianischer Frömmigkeit" im besondern (also nicht dem obigen Sinn von Exerzitien) gewidmet ist, doch diese mit betonter Absicht (mit Ausnahme des absichtlich typisierenden Nachworts) so, daß das Allgemein-Religiöse

Abendmahlsfragen in der schwedischen Staatskirche

Vor kurzem erschienen im Svenska Dagbladet, Schwedens angesehenster Tageszeitung, drei Artikel, die in religiösen Kreisen der lutherischen Landeskirche Aufsehen erregen werden. Wie in den meisten protestantischen Kirchen, wird auch in der schwedischen die Abendmahlsfrage zu der, an welcher die Geister sich scheiden. Der offizielle Gottesdienst und vor allem das Abendmahl finden immer weniger Teilnehmer, und so erhebt sich die Frage nach Abhilfe, und allerlei Vorschläge zur Reform tauchen auf. Einen solchen Reformvorschlag enthalten auch die erwähnten Artikel Den heliga Nattvarden (Das heilige Abendmahl) von Professor Dr. Em. Linderholm, vom 20. August, 5. und 7. September. Die Artikel sind aber vor allem bedeutungsvoll wegen des theologischen Hintergrundes, den sie enthüllen. Ohne jede Vertuschung unter altehrwürdigen Formeln werden hier von einem Professor der theol. Fakultät Upsala die extremsten Ansichten der radikalen Forschung der Menge der Leser dargeboten als gesicherte und unbestreitbare Ergebnisse, in deren Geist die Liturgie nun auch erneuert werden soll, will sie nicht den letzten Halt auf die Seelen der Gläubigen verlieren. Die Artikel zeigen somit, daß auch die so konservativ scheinende schwedische Landeskirche sich dem Erbübel allen Protestantismus nicht entziehen kann, der immer weitergehenden dogmatischen Zersetzung und Verarmung, und daß neben Ritualismus und Rückkehr zu alten Gebräuchen selbst der Vorreformationszeit, neben dem Neuerwachen des Sinnes für die Einheit und Einzigkeit der Kirche Christi doch auch Strömungen ganz entgegengesetzter Natur sich ausbreiten und bereits vor die große Öffentlichkeit treten können, sicher nicht ohne viele Seelen dem christlichen Glauben noch weiter zu entfremden.

Im ersten Artikel stellt zunächst Linderholm die betrübende Tatsache fest, daß das Abendmahl immer mehr an Bedeutung verliert, ja „in einer großen, wenn nicht der größten Anzahl der Gemeinden überhaupt keine wirkliche Bedeutung mehr hat". Die altlutherische Kirche verliert damit ihr einziges liturgisches Mysterium, und der alte Glaube verfällt immer mehr der Selbstzersetzung. Verfasser fragt nach den Gründen des ständigen Niedergangs der Kommunikantenzahl, die noch vor 80 bis 90 Jahren bedeutend größer war. Ein Grund ist natürlich vor allem die Abschaffung des Abendmahlszwangs, der allen lutherischen Grundsätzen von der Freiheit eines Christenmenschen zum Trotz bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts streng durchgeführt wurde. Eine Gegenwirkung gegen diesen Zwang war die zu Beginn des 19. Jahrhunderts immer stärker einsetzende freikirchliche Bewegung und Sektenbildung, die Scharen von der Staatskirche wegzog. Viele, besonders Gebildete, hält die Scheu vor dem gemeinsamen Kelche vom Abendmahl zurück. Aber diese und andere Gründe genügen nicht zur Erklärung der Abendmahlflucht. Der Hauptgrund ist nach Linderholm vielmehr der, daß die lutherische Abendmahlfeier immer noch festhält am überlebten Sakramentalismus, der an eine wirkliche Gegenwart Christi im Brote und Weine glaubt. Ein solcher Glaube aber war Jesu selbst völlig fremd, und er entspricht auch nicht mehr dem Stande heutiger kritischer Wissenschaft noch auch dem modernen Glauben und Empfinden, die sich vertieft und verfeinert haben. Diesem vertieften religiösen Empfinden gegenüber ist die altlutherische Abendmahlslehre nichts als primitive Magie oder auf gut schwedisch trolldom (Zauberei). Das hat die vergleichende Religionsgeschichte unumstößlich bewiesen. „Die Kirchenlehre, daß Brot und Wein im Abendmahle Christi Leib oder — weniger verblümt — Körper oder — wie im vierten Evangelium — Fleisch und Blut sind, beruht auf einer religiösen Primitivheit und einem Materialismus, die unvereinbar sind mit jeder höheren Religion und für Jesus und die Propheten fremd waren." Die Konsekrationsworte sind nicht mehr und nicht weniger als eine Zauber-

---

heraustritt. Das sei gesagt, um Mißverständnissen vorzubeugen, gleichzeitig aber auch zur Antwort auf die Anwürfe eines unbekannten Rezensenten in der R. M. V., der offenbar gar nicht verstanden hat, worum es sich handelt.

formel, und magisch ist auch der Inhalt der Worte beim Spenden des Abendmahls: „Christi Leib, für dich hingegeben", und: „Christi Blut, für dich vergossen." Deshalb bereiten diese Worte vielen Geistlichen Gewissensnöte, und manche lassen sie darum bereits weg. Dem modernen Menschen aber ist schon die Vorstellung, Brot und Wein seien Christi Fleisch und Blut, abstoßend. Nur eine rein geistige Auffassung des Abendmahls kann da Abhilfe schaffen; aber auf einer mit magischen Elementen ganz durchsetzten Liturgie kann eine solche Auffassung sich nicht aufbauen. Hier müssen darum die Reformen einsetzen.

Der zweite Artikel soll für diese Auffassung und die entsprechenden Änderungen im Gottesdienst die Bahn freimachen, d. h. zeigen, daß Christus auch nicht einmal im entferntesten daran dachte, ein sakramentales Mahl einzusetzen. Was er getan und was er meinte, ist schwer, wenn nicht unmöglich, zu sagen; aber das Abendmahl im alten Sinne kann er nicht gemeint haben. Bewiesen wird dies auf die von der liberalen Theologie her wohlbekannte Art. Die innere Kritik entfernt zuerst aus den neutestamentlichen Berichten alle „unechten" Stellen und spätere Entwicklungen. Daß Jesus etwas Derartiges einsetzen konnte, ist um so unwahrscheinlicher, als das Judentum keine sakramentalen Mahlzeiten kannte, von denen er ausgehen konnte; und Blutgenuß war für einen Juden schon in Gedanken unmöglich! Auf Jesu Einsetzung kann also die Kirche sich nicht berufen; was er tat, war ein bloßes Abschiedsmahl. Der neuzeitlichen religiösen Einsicht war es vorbehalten, das Befreiungswerk zu vollbringen, das Luther unterlassen hatte, und endlich einen rein evangelischen Gottesdienst zu gestalten.

Praktische Vorschläge zu dieser Neugestaltung enthält der dritte Artikel; der Weg dazu ist nunmehr „nicht bloß religiös, sondern auch historisch und biblisch freigelegt". Alles „Magische" muß entfernt werden und das Abendmahl ein reines, geistiges Gedächtnis werden, ein Erinnerungsmahl an Jesu Leiden und Tod. „Was nötig ist, hier wie in so vielen andern Punkten, ist die Rückkehr von der grotesken Welt religiösen Fabulierens und religiöser Primitivheit zur Wirklichkeit, von Mythologie zu Geschichte, von der mythologischen Christusgestalt der Kirche zum Jesus der Geschichte, zu seinem Wort und Tun." „Brot ist Brot und Wein ist Wein, und absolut nichts anderes." Und wie die alte magische Auffassung von Brot und Wein verschwinden muß, so auch jeder „Hokuspokus damit". Gebet, Schriftlesung, Gedächtnismahl mit Brot und Wein, das ist alles, aber Gebet oder Lesung nicht als Konsekrationsworte, gesprochen über Brot und Wein, sondern als reiner historischer Bericht, der ungefähr so lauten würde: „Lasset uns nun im Gedächtnis uns erinnern an Jesu letztes Mahl auf Erden mit seinen Jüngern! In der Nacht, da Jesus verraten wurde, um zu leiden und zu sterben, nahm er beim Mahle ein Brot, dankte Gott, brach es und gab es seinen Jüngern und sagte: Nehmet und teilet dies untereinander! Danach nahm er einen Weinbecher (vinbägare) und sagte: Trinket alle davon! Sooft ihr dies tut, tut es zu meinem Andenken! In Wahrheit sage ich euch: Ich werde nicht mehr mit euch trinken von dieser Frucht des Weinstockes, bis ich es neu trinke mit euch in Gottes Reich." Es folgen noch einige Vorschläge betreffs der Tageszeit, wo die Feier am stimmungsvollsten gehalten werden kann, und betreffs des individuellen Kelches.

Das ist die „Erneuerung des Abendmahls in Geist und Wahrheit", von der Professor Linderholm sich eine wachsende Teilnahme am Gottesdienst und eine lebendige Religiosität verspricht. Die Erfahrung in andern Ländern läßt ja leider andere Resultate erwarten. Natürlich kann es bei dieser einen Reform nicht bleiben, und andere Schriften und Artikel des Verfassers lassen darüber keinen Zweifel. Für uns Katholiken aber, für die jede Abnahme des alten Glaubens, wo immer es sei, einen Verlust bedeutet, entsteht die bange Frage: Wer wird in der schwedischen Landeskirche und im schwedischen Volke den Sieg davontragen, die konservative Richtung, die Altes zu retten sich müht, so gut es geht, oder die radikale Richtung, wie sie in diesen Artikeln sich kundgibt? August Brunner S. J.

Besprechungen

Philosophie.

Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis. Von Dr. Andreas Inauen. 8° (92 S.) Innsbruck 1925, Rauch.

Der Gegenstand vorliegender Schrift ist aus verschiedenen Gründen höchst aktuell. Ist auch der Idealismus und Phänomenalismus Kants als erkenntnistheoretische Weltanschauung seit der großen metaphysischen Wende nach 1900 im Rückzug begriffen, so steht trotzdem oder vielmehr gerade deshalb die wichtige Frage nach den ontologischen Bestandstücken des Kritizismus neuestens im Vordergrund der fachwissenschaftlichen Forschung und des populären Interesses.

Bei der Wiederbelebung des religiösen Gedankens, der nicht bloß erlebnismäßig die weiteren Kreise der Gebildeten erfaßt, sondern auch die theoretische Geisteshaltung der Denker beeinflußt hat, richtet naturgemäß die zünftige Philosophie, Freund und Feind, Theist und Atheist ihr Augenmerk in besonderer Weise auf Kant als den wissenschaftlichen Begründer des neuzeitlichen Agnostizismus.

Für uns Katholiken und Neuscholastiker hat obige Fragestellung noch einen besondern Reiz. Einmal erkennen sie, wenigstens viele unter ihnen, die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung zwischen den eigenen und den spezifisch neuzeitlichen Philosophemen und versprechen sich von einer eventuellen Annäherung eine Neubelebung der meist vielfach als bloße Schulwissenschaft, hauptsächlich an Klerikern gepflegten Scholastik. Zweitens suchen manche katholische Gelehrte in weitgehender Irenik die Härten in der religiösen Haltung des Kritizismus und seines Urhebers möglichst zu glätten. So soll seine Kritik überhaupt, vor allem nicht gegen die scholastischen, gerichtet sein, sondern nur gegen die ontologistische, aprioristische Art des damaligen Rationalismus, vor allem des Leibnizisch-Wolffischen, so daß er auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis Raum für einen logisch ableitbaren Gottesbeweis ließe. Noch mehr, wie die jüngsten Auseinandersetzungen zeigen, soll die Religionsphilosophie Kants nicht bloß nicht den christlichen Glauben, die göttliche Offenbarung, Bibel und Überlieferung, den Gottmenschen Christus und die von ihm gestiftete Kirche rationalistisch auflösen, sondern sogar innere Wahlverwandtschaft mit ihnen haben.

Wenn wir nunmehr an die Schrift des P. Inauen herantreten, so müssen wir sie methodisch in mehrfacher Beziehung als eine gelungene, streng wissenschaftliche, klar formulierte, wohl durchdachte bezeichnen. Sie verrät eine stilgerechte, gut durchgeführte Architektonik, entsprechende, gefällige Darstellung, gewissenhafte Benützung der ersten Quellen, einfühlende Berücksichtigung des philosophiegeschichtlichen Milieus, Schärfe der Begriffe, Maßhaltung in der abschließenden Würdigung.

Der erste Hauptteil beschäftigt sich mit den Gottesbeweisen, der zweite mit dem Gottesbegriff. Der Logiker, besser der Systematiker, würde die beiden Teile umgestellt haben, nicht so der Historiker. Der erste Abschnitt endet mit einer weitgehenden Annäherung an die Scholastik, insofern beide Parteien die Beweiskraft der wissenschaftlichen Wege zu Gott anerkennen, ihnen aber den nötigenden Evidenzcharakter absprechen und deshalb dem Willen eine ausschlaggebende Bedeutung zuteilen. Hier verdient vor allem die induktive, feine psychologische Art, mit der die diesbezügliche Art Kants aus den Quellen herausgearbeitet wird und das Schwankende, Gegensätzliche in seiner Mentalität aufgedeckt wird, hervorgehoben zu werden.

Das Nämliche gilt vom zweiten Abschnitt, in dem die Einwände des Philosophen einzeln vorgenommen werden. Mit äußerster Maßhaltung zeigt der Verfasser, daß dessen Angriffe nur die aprioristische, ontologistische Art des neuzeitlichen Apriorismus, nicht aber die von der Existenzialordnung oder a posteriori ausgehende Beweisführung der Scholastik berühren.

Der dritte Teil bohrt weit tiefer und gräbt die erkenntnistheoretischen Fundamente der Gotteserkenntnis aus. Sachlich konnte hier freilich nichts Neues geboten werden. Der historische Takt indes, in dem mit sicherer Hand die großen Linien der Erkenntnislehre gezogen und ihre phänomenalistischen, idealistischen Ergebnisse kurz vorgeführt werden, verdient besonders hervorgehoben zu werden. Der Phänomenalismus oder transzendentale Idealismus, der die Erkenntnis auf das Subjekt und seine ihm immanenten Tatsachen beschränkt, verbietet jedweden Eingang in die vom Ich unabhängige Seinswelt, also erst recht in die geistige Ordnung des Absoluten.

So beschließt denn der Verfasser diesen ersten Hauptteil mit der erhebenden Feststel-

lung, daß Kant „die Säulen der spekulativen Gottesbeweise, auf denen die alte christliche Philosophie die Gottesüberzeugung wissenschaftlich gesichert glaubte, weder zertrümmert noch gebrochen hat... Die Scheidung [von der christlichen Philosophie] beginnt erst da, wo Kant das Fundament der Gottesbeweise unterwühlt" (S. 49).

Mehr noch als der erste Teil fesselt der zweite über den Gottesbegriff und namentlich über dessen Analogie. Packend wird das Problem aufgedeckt, wie Kant trotz der „Unerkennbarkeit Gottes" noch einen Begriff von ihm bilden könne. Erst folgt die geschichtliche Ableitung, denen sich „vier Stufen der Subjektivierung und Analogisierung" und „Die Analogie des Gottesbegriffes in den Prolegomena" anschließen. Diese Kapitel dürften wegen der Selbständigkeit und des relativ Neuen den ersten Platz in den Ausführungen einnehmen. In zwei folgenden Kapiteln werden die Widersprüche der Kantischen Analogie-Formeln dargelegt und zu lösen versucht.

Wenngleich ich in fast allen Einzelheiten und in den meisten Hauptpunkten dem Verfasser restlos zustimme, so muß ich doch anderseits den Gegensatz in der Auffassung und Bewertung des Ganzen hervorheben. Und, um das wegen der Wichtigkeit der Sache hier klar zu bemerken, obgleich P. Inauen diesen Punkt nicht einmal von weitem streift, Kant zum Vertreter oder gar Vorkämpfer des Christentums, des Offenbarungsglaubens, der Annahme der von Gott und Christus mitgeteilten, durch eigene Vernunft nicht erkannten Wahrheiten hinzustellen, halte ich für eine ebenso unkritische geschichtliche Vergewaltigung, wie für eine verflachende, verwirrende Irenik.

Der Verfasser zieht die Schriften der vorkritischen, unter anderem der dogmatischen Periode herbei. Diese beweisen für die spätere Haltung nichts, im Gegenteil, sie werden durch die bei Kritiken, die Kants Lebenswerk ausmachen, überwunden.

Zweitens, es ist völlig richtig, was P. Inauen sagt und quellenmäßig belegt, daß Kant auch in der kritischen Periode den teleologischen und auch teilweise andere Gottesbeweise hochschätzt. Das zeigt freilich die unverwüstliche Kraft der Natur, die nie auszurottende theistische Naturanlage oder den dialektischen Schein, „der uns stets äfft und zwackt", von dem auch Kant in der Kritik der Reinen Vernunft sooft redet. Dieser Punkt ist eben einer der vielen Widersprüche, an denen laut des Geständnisses aller Kantkenner der Kritizismus überreich ist.

Drittens, es ist völlig richtig, was P. Inauen öfters hervorhebt, daß ein großer, wenn nicht der größte Teil der Einwände gegen den Rationalismus, etwa in der Gestalt des Wolffianismus, gerichtet ist und die scholastische Beweisführung gar nicht trifft. Wahrscheinlich oder doch vielleicht wäre Kants Entwicklung ganz anders und in ihren Ergebnissen glücklicher verlaufen, wenn er nicht dank der Ungunst der von aller Geschichte verlassenen Aufklärung im Bann des Rationalismus und Empirismus befangen geblieben wäre.

Wir müssen aber den Kritizismus nehmen, wie er tatsächlich vorliegt. In seiner faktischen Gestalt untergräbt er aber durch seine erkenntnistheoretische Grenzbestimmung alle Fundamente der objektiven und vor allem der geistigen Erkenntnis und der Gotteserkenntnis, wie P. Inauen klar hervorhebt. Mag darum Kant im einzelnen noch so viel Anerkennendes über die Tragkraft der Gottesbeweise sagen, so widerspricht er sich, wie er das so häufig tut, oder er denkt mal wieder, wie er das ebenso häufig tut, entsprechend der gesunden Naturanlage und nicht vom Standpunkt seines Kritizismus aus. Das alles ändert aber nichts an der prinzipiellen Ablehnung aller theoretischen Gotteserkenntnis und ihrer völligen Ausscheidung aus dem Gebiet der Wissenschaft. Darum sind Sätze, wie: „es bleibt somit nur ein Bruchteil seiner Ausführungen über die Gottesbeweise übrig, das in unversöhnlichen Widerspruch mit scholastischen Ansichten steht" (S. 85), in sich auf weite Strecken des Kantianismus völlig richtig, für die Beurteilung des Ganzen aber durchaus falsch, wie der Verfasser, soweit ich ihn verstehe, auch zugibt.

Wie allesbeherrschend dieser aus den Ergebnissen der Erkenntniskritik, fast wider Kants theistische Grundlage, sich ergebende Agnostizismus im Ganzen des Systems ist, ergibt sich einmal aus der Ergänzung der Kritik durch die voluntaristische Metaphysik, in der das Dasein Gottes wiedergewonnen wird. Welch zentrale Stellung diese Metaphysik und ihre Krönung, das Postulat des Daseins Gottes, ist, gibt heute wohl jeder Kenner zu. Damit ist aber theoretisch nichts wiedergewonnen, wie Kant bis zur Ermüdung oft wiederholt. Zweitens offenbart diese Grundauffassung das Opus post solum. Beide Seiten des Systems arbeitet er mit überraschender Folgerichtigkeit und viel klarer als die vorausgehenden Schriften heraus: die wissenschaftliche Unerkennbarkeit Gottes und den praktischen Glauben an seine tatsächliche Existenz. In diesem Testament gibt sich Kant ganz wie er ist, hier hat er

seine Grundauffassung am schärfsten zu Ende gedacht.

Sachlich stimmt P. Jnauen diesen Feststellungen bei, nur weist er ihnen eine andere Wertstellung ein, als es hier geschieht.

Um so überzeugender und befreiender wirkt dagegen sein Nachweis, daß die Kritik Kants die scholastische Beweisführung nicht trifft und nicht treffen wollte und daß seine Anerkennung der Gottesbeweise als solcher, losgelöst von ihren erkenntniskritischen Fundamenten, eine mannigfache und weitgehende ist. Somit hat er seine Hauptaufgabe siegreich gelöst: Da in unserem wiederum realistischen Denken die Möglichkeit einer intellektuell erfaßbaren Metaphysik allgemein anerkannt wird, ist die Verwandtschaft zwischen der Haltung Kants und der scholastischen Gotteserkenntnis viel größer als man bislang ahnte. Diesen Punkt zum ersten Mal quellenmäßig und methodisch sicher herausgearbeitet zu haben ist das große Verdienst vorliegender Monographie.

Bernhard Jansen S. J.

Deutsche Literaturgeschichte (Literaturwissenschaft)

Das dichterische Kunstwerk. Von Emil Winkler. 8° (104 S.) Heidelberg 1924, Carl Winter. Brosch. *M* 2.—

Winkler sieht in der ästhetischen Erfassung des Kunstwerks das Grundproblem und die eigentliche Aufgabe aller Literaturwissenschaft. Stoff und Idee sind nicht das Wesen des Werkes, sondern nur das Rohmaterial dazu. Sie müssen daher in einem Buch über das Kunstwerk zurücktreten hinter der Art ihrer ästhetischen Wirksammachung. Der Verfasser behandelt das dichterische Erzeugnis als etwas Gegebenes, Selbständiges, Fertiges, nicht in seinem Entstehen und Werden. Winklers ästhetische Untersuchung erstreckt sich auch auf den ästhetischen Genuß, die Sprache, die Dichtungsgattungen (Lyrik, Dramatik, Epik), schließlich auf die außerästhetischen Wirkungsmöglichkeiten und die Stilarten der Dichtung. Die kleine Schrift enthält gute Gedanken und ist trotz ihres vorwiegend theoretischen Jnhalts recht ansprechend und anregend geschrieben. Der Verfasser steht in mancher Hinsicht auf dem Boden der romantischen Betrachtungsweise, was sich u. a. in der etwas übermäßigen Betonung der Gefühlswerte des Kunstwerks gegenüber der Arbeit und dem Anteil des Verstandes offenbart. Jn anderer Hinsicht macht sich der Einfluß der neueren Richtung auf literar-historischem Felde auch in dieser Schrift bemerklich.

Das hellenisch-deutsche Weltbild. Einleitung in die Lebensgeschichte Schellings. Von Georg Stefansky. gr. 8° (226 S.) Bonn 1925, Fr. Cohen. *M* 6.50, geb. 8.50

Wie schon der Titel verkündet, betrachtet Stefansky sein Buch „Das hellenisch-deutsche Weltbild" nur als Grundlage und Einleitung zu einer in Aussicht genommenen Lebensgeschichte des romantischen Philosophen Schelling. „Eine Biographie ist nicht die Geschichte eines einzelnen Lebens, wie es sich an seinen äußern und innern Begebenheiten darstellt", heißt es in den einführenden grundsätzlichen Erwägungen, „sondern die Geschichte einer Zeit, die in einer Persönlichkeit sich erfüllt, sich mit ihr bewegt und zur neuen Gestalt verändert. Sie beginnt nicht mit der Geburt des Helden, oder dort, wo er tätig ins Leben eingreift, und sie schließt nicht mit dem Verlöschen seiner geistigen Kraft oder mit dem Ende seines Daseins; denn sie ist nicht die Darstellung eines bloß individuellen Schicksals, dessen Maß und Bedeutung in ihm selber beschlossen ist. Alles Einzelne und Besondere ist für sie nur Gegenstand in dem das Allgemeine und Bewegte sichtbar geworden ist." Diese Sätze kennzeichnen Stefansky als Anhänger der geisteswissenschaftlichen Methode auf dem Gebiete der Literaturgeschichte. Als Motto wählt der Verfasser das Wort Goethes: „Antike Tempel konzentrieren den Gott im Menschen; des Mittelalters Kirchen streben nach dem Gott in der Höhe."

Daß Schelling eine Verbindung des hellenischen und des christlichen Ideals anstrebte und bis zu einem gewissen Grad wenigstens zeitweilig erreichte, sucht der Verfasser namentlich im letzten Kapitel nachzuweisen, während sich die ersten vier Kapitel mit den Voraussetzungen und Bedingungen befassen, die sich die Biographie stellt und stellen muß, wenn sie dahin strebt, „sich zu derselben Weite auszuspannen, in die das sittliche und vernünftige Leben des Menschen gebreitet ist" (S. 9). Manches in dem Buch ist unklar und mindestens mißverständlich, einiges auch direkt anfechtbar. Das gilt besonders von den zum Teil weithergeholten und abschweifenden Ausführungen im letzten Kapitel (Brot und Wein). Die Überschrift knüpft an Hölderlins Worte an:

Brot ist der Erde Frucht, doch ist's vom Lichte gesegnet,
Und vom donnernden Gott kommet die Freude des Weins.

Dazu gibt Stefansky die Erklärung: „Brot und Wein, beides Früchte der von den Griechen vergöttlichten Natur, sind die ‚Symbole' des christlichen Abendmahls geworden. Indem durch ihren Genuß der Christ mit Gott sich vereinigt, vereinigt er sich mit der Natur. In der Tiefe dieses Gedankens ist das hellenisch-christliche Glaubensideal zusammengeschlossen. — Dieselbe Synthese sucht Schelling in philosophischem Geiste durchzuführen. Diese Umsetzung eines poetischen Ideals in kritische Grundbegriffe ist an sich schon eine Form des griechischen Denklebens.... Auch Hölderlin hatte in Brot und Wein nur die natürlichen Zeichen gesehen, deren wir uns menschlich freuen sollten, solange unter uns die Starken zu höchsten Freuden noch fehlten, solange wir ‚zur Freude mit Geist' noch nicht reif seien. Dann aber wird die lächelnde Seele erst wahrhaft aus ihrer Gefangenschaft befreit sein, wenn wir, wie es durch das Christentum geschehen wird, das Universum nicht mehr als Natur, sondern als Geist anschauen und in dieser Seligkeit Hellenen eines neuen Menschentums sein werden. Diese Entgegensetzung der griechischen und christlichen Mythologie stimmt ganz mit der Philosophie Schellings überein" (154 f.). Im gleichen Kapitel erörtert Stefansky eingehend und ohne üble Voreingenommenheit (wenn auch nicht einwandfrei) die christlichen Begriffe des Wunders, der Offenbarung, des Sohnes und der Mutter Gottes, der Engel usw. und betont, daß „der Katholizismus ein notwendiges Element aller modernen Poesie und Mythologie geworden" sei. Er geht auch auf die Frage ein, warum Schelling trotz seiner zeitweiligen Vorliebe für die eine oder andere Seite der katholischen Weltanschauung nicht den Schritt getan hat, „den viele seiner Genossen tatsächlich vollzogen haben". Der Verfasser glaubt die Gründe hierfür in der eigentümlichen Betrachtungsweise Schellings zu finden. Für ihn hatte die katholische Auffassung keinen absoluten, sondern nur einen relativen Wert, nämlich als Hilfsmittel für die Konstruktion des hellenisch-christlichen Weltbildes. Als dann aber später diese angestrebte große Synthese zusammenbrach, da „verlor auch die Religion als Mythos ihre Macht für ihn. Der Glanz des Katholizismus verblaßte vor dem stärkeren innersten Lichte der Mystik" (160—172).

Recht dankenswert sind in Stefanskys Buch die 30 Druckseiten umfassenden Quellennachweise und die gutgearbeiteten Namen- und Sachregister.

Die poetische Staats- und Geschichtsauffassung Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Studien zur romantischen Geschichtsphilosophie. Von Dr. Richard Samuel. gr. 8° (302 S.) Frankfurt am Main 1925, Moritz Diesterweg. *M* 12.—

Das Novalisbuch von Dr. Richard Samuel ist anscheinend die Frucht einer langjährigen und liebevollen Beschäftigung des Verfassers mit dem jugendlich schwärmerischen, aber auch rätselhaften, von einem magischen Zauber umgebenen Dichter der blauen Blume. Samuel kennt die ganze umfangreiche Novalis-Literatur, versucht jedoch selbständig auf Grund der Äußerungen des Dichters ein möglichst klares, faßbares und zutreffendes Bild von der romantischen Staats- und Geschichtsphilosophie dieses phantasiebeschwingten, von hochsinnigen, edlen Beweggründen geleiteten, freilich auch zu unfruchtbarer Grübelei und verwegener Ideenspekulation geneigten Geistes zu entwerfen. Eine bei diesem Verfahren naheliegende Klippe, die gewaltsame Konstruierung und Unterschiebung eines bestimmten, konsequent durchgeführten politischen und geschichtlichen Systems für seinen Helden, hat Samuel glücklich vermieden, indem er ehrlich zugibt, daß bei Novalis von einem streng geschlossenen, folgerichtig aufgebauten Lehrgebäude für die in Betracht kommenden Gebiete nicht die Rede sein könne. Aber „die eingehende Analyse der frühromantischen Geschichtslehre des Novalis erweist, daß hier fast alle Elemente der Spätzeit im Keime vorliegen: Die Ideen vom Staat, die Auffassung des Mittelalters, die christliche Allianzidee und die Regeneration des Katholizismus, ferner die Betonung der eigenen Volkheit, all diese Gedankengänge hat Novalis zum ersten Mal verkündet. Die ‚Europa' ist ein Markstein auf dem Wege zu Baader, Kleist, Adam Müller und Zacharias Werner. Ich glaube, daß eine eingehende Auseinandersetzung mit Hardenbergs Geschichtsauffassung erst richtig den Weg freilegt für die endgültige Erhellung der Tendenzen der Spätzeit. Denn die Voraussetzungen für einen Vorstoß in das noch viel mehr differenzierte und bewegte geistige Leben im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts sind doch in der Frühromantik und ihren Verästelungen in der geistig-politischen Weltwende im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zu suchen" (S. 300).

Das ist immerhin ein recht dankenswertes, wenn auch nicht durchaus neuartiges Ergebnis der mühevollen, verdienstlichen Untersuchung

des jungen Gelehrten. Im einzelnen wäre allerdings von unserem katholischen Standpunkt aus an Samuels Schrift viel zu beanstanden. Insbesondere bedarf das in den drei letzten Abschnitten Gesagte (Die Marienauffassung des Novalis, Novalis und das Mittelalter, Protestantismus, Jesuitismus, das Ideal der Zukunft) an manchen Stellen gar sehr der Korrektur.

Das Drama Zacharias Werners. Entwicklung und literargeschichtliche Stellung. Von Franz Stuckert. gr. 8° (XII u. 193 S.) Frankfurt a. M. 1926, Diesterweg. *M* 6.—

Wie Franz Stuckert im Vorwort seiner umfangreichen Studie berichtet, lag seine Arbeit Anfang 1925 der philosophischen Fakultät Göttingen in etwas weiterer Fassung als Dissertation vor. Für den Druck wurde sie an vielen Stellen gekürzt. Der Verfasser betrachtet das Drama Werners „nach seiner eigenen Formgesetzlichkeit und seiner historischen Stellung in der deutschen Dichtung". Nach einer grundlegenden Einleitung über Werner als Dramatiker, wird die Entwicklung seines dramatischen Schaffens an Hand einer eingehenden Untersuchung aller einzelnen Stücke des Dichters festgestellt und gewürdigt. Der letzte Abschnitt ist der literarhistorischen Stellung Werners gewidmet, zumal seinem Verhältnis zur Romantik und zum Barock. Zusammenfassend urteilt Stuckert: „Zacharias Werner steht als geistige Persönlichkeit in dem breiten Strom der romantischen Bewegung; als Dichter steht er stilgeschichtlich mit seinem Werke allein. Wie der andere Dramatiker dieser Epoche, Heinrich von Kleist, ist er nicht völlig aus dem Gesamtstrome der romantischen Dichtung zu begreifen und ihr nicht voll zugehörig. Er wird nicht Schöpfer einer neuen Form, wie der Große neben ihm, sondern er schafft sich, zwischen Klassik und Romantik stehend, eine besondere Dramenform, die vielfach barocke Züge trägt. Ursprüngliche dramatische Veranlagung, plastische Gestaltungskraft, lebendige Sprachgestaltung verbinden sich in seinem Werk zu bedeutender Wirkungsform. Er ist der Sänger eines Alten und doch immer Lebendigen, ein Verherrlicher des Christentums. In Reinheit und Hingebung hat er dieser Aufgabe gedient; er schuf aus einem Überzeitlichen, wie jeder echte Dichter, und darum wird auch er leben" (S. 193).

Diesen Sätzen kann man ohne wesentliche Einschränkung zustimmen. Das Buch Stuckerts ist eine Erstlingsarbeit, was sich schon in der unbestreitbaren Abhängigkeit des Verfassers von einigen neueren Literarhistorikern, deren Namen übrigens genannt werden, kundgibt, aber es stellt doch nicht nur eine fleißige, abgerundete Arbeit dar, sondern auch eine verdienstvolle Tat, die, ohne in den Fehler einer übermäßigen Apotheose des Dichters zu verfallen, dem früher so oft als „Dilettanten" bespöttelten Dramatiker Werner Gerechtigkeit widerfahren läßt.

Literaturgeschichte als Geisteswissenschaft. Kritik und System. Von Herbert Cysarz. gr. 8° (304 S.) Halle a. d. S. 1926, Max Niemeyer. *M* 10; geb. 12.—

Die Bücher des jungen Wiener Gelehrten Herbert Cysarz sind bekanntlich keine leichte, angenehme Lektüre. Auch in dem vorliegenden bewegt sich der Verfasser mit Ausnahme vom verhältnismäßig klar und verständlich geschriebenen Vorwort, beständig in reichlich dunkel gehaltenen und nach allen möglichen Wissensgebieten abschweifenden philosophischen Betrachtungen und Spekulationen über Zeit und Raum, Individualität, Gestalt, Entwicklung, Kultur, Freiheit und Sittlichkeit. Den Schluß des Buches bildet ein 40seitiger Anhang: Hauptfragen einer geisteswissenschaftlichen Dramaturgie.

Erfreulich ist die nachdrückliche Erklärung des Verfassers im Vorwort: „Auch als Geisteswissenschaft ist Literaturgeschichte vor allem Wissenschaft! Das Daseinsrecht der Philologie wird hier nirgends verkürzt! Die Früchte unserer so reich entwickelten Spezialforschung sind nie und nimmer anzutasten.... Der glücklichste Einfall kann nutzlos werden, wenn man die einschlägige wissenschaftliche Literatur nicht kennt; denn die vermeintliche Entdeckung könnte längst gemacht sein. All solches philologisches Können und Wissen, samt all seinen Regeln und Pflichten, wird im Folgenden dauernd vorausgesetzt. Wir sind die Letzten, geistiger Verarmung und Verflachung und Verschlampung auch nur in stofflicher Hinsicht Vorschub zu leisten" (S. 4f.). Das bedeutet einen beachtenswerten Schritt auf dem Wege zur Selbstbesinnung; denn von den meisten vorlauten Vertretern der sog. geistesgeschichtlichen oder geisteswissenschaftlichen Methode wurden bisher diese ganz vernünftigen Grundsätze nicht beachtet, wohl aber oft genug verhöhnt und verlacht.

Als eigentliches Ziel der geistesgeschichtlich eingestellten Literaturwissenschaft scheint dem

Verfasser die phänomenologische Schau und Erfassung der Dichtung als lebendige Einheit in der Vielheit der flutenden Erscheinungen vorzuschweben. Auch die alte romantische Lehre vom Mittelpunkt, nämlich die Betrachtung des Individuums vom Kern der Erscheinung aus, finden wir bei Cysarz (wie übrigens auch im soeben besprochenen Werk Stefanskys) wieder. Aber die geistesgeschichtliche Erfassung gilt nicht so sehr dem Individuum als solchem, sondern dem Verwachsensein des einzelnen mit der Gemeinschaft, der Eingliederung des Individuums in ein kollektives Ganze.

Eine in alle Einzelheiten gehende Auseinandersetzung mit diesem neuen Werk von Cysarz würde die Abfassung eines ebenso umfangreichen Buches bedingen. Nur so viel sei hier bemerkt, daß solche Schriften die ersehnte Klärung der in Frage kommenden ungelösten Probleme doch wohl nicht herbeiführen, sondern eher erschweren, daß sie die bereits vorhandene Verwirrung der Begriffe auf unserem Gebiete keineswegs beheben, sondern fördern, daß sie trotz aller Ansprüche auf streng wissenschaftlichen, methodischen und systematischen Charakter stark den Eindruck von sehr subjektiven, mangelhaft begründeten, durchaus nicht allgemein gültigen Konstruktionen machen, zumal, wenn, wie dies bei Cysarz der Fall, Personen- und Sachregister ebenso wie genaue Inhaltsangaben und bibliographische Verzeichnisse fehlen. Anerkennung verdient dagegen der Eifer, womit der Verfasser an die Lösung verwickelter Fragen herantritt und das ungewöhnliche positive, allerdings unzusammenhängende Wissen, das sich in allen Abschnitten seines mit Begeisterung für den Gegenstand geschriebenen Werkes offenbart.

Im übrigen sei hier noch auf die ziemlich eingehende Besprechung des Buches, die unter dem Titel: „Die geisteswissenschaftliche Richtung in der Literaturgeschichte" im Juniheft 1926 des Literarischen Handweisers (Sp. 641 bis 650) erschien, verwiesen. Ihr Verfasser, der Wiener Bibliothekar Dr. Oskar Katann, als Gelehrter selbst der geistesgeschichtlichen Methode nahestehend, hat sich offensichtlich die äußerste Mühe gegeben, Cysarz' Gedankengänge zu verstehen und alles Wertvolle und praktisch Verwendbare, das sich im vorliegenden Buche findet, zu betonen und genügend zu würdigen. Um so gewichtiger fällt sein Schlußurteil gegen die Darstellungsweise des Verfassers in die Wagschale: „Zusammenfassend muß ich sagen: Cysarz huldigt einem Darlegungsstil, der sich bestrebt, das Einfache kompliziert auszudrücken. Aber daran leidet die ganze geisteswissenschaftliche Richtung. Jeder kommt von einem andern philosophischen System her, und jeder spricht eine andere, höchst eigenwillige Sprache. Ich betrachte es als eine große Gefahr für die geisteswissenschaftliche Richtung und die Literaturgeschichte überhaupt, daß sie (trotz Cysarz S. 6: ‚Wir haben eine eigene Sprache') keine gemeinsame Terminologie hat, sondern die Terminologien kunterbunt allüberallher bezieht und die Literaturwissenschaft damit in den Strudel der philosophischen Sprachverwirrung hineinzieht und schließlich bei einem Zustande enden wird, der dem Neuplatonismus des 15. oder 16. Jahrhunderts ähneln dürfte. Cysarz macht der positivistischen Literaturgeschichte den Vorwurf, einen Methodensalat gegeben, Anleihen bei den verschiedensten Wissenszweigen gemacht zu haben, und diese Kritik hat nicht unrecht; aber es dünkt mir ein ganz ähnlicher Salat zubereitet zu werden, wenn die Termini unserer verschiedenen Philosophen in die Literaturwissenschaft übertragen werden. — So sympathisch die Forderungen Cysarz' ansprechen, so fürchte ich doch, daß die philosophische Zerrissenheit sich auch in der Literaturwissenschaft einbürgern wird. Daher ist es eine Notwendigkeit, neben den geisteswissenschaftlichen Richtungen eine von jeder Philosophie abstehende Tatsachenforschung zu treiben, welche inmitten der philosophischen Gegensätze das Bleibende darstellen wird."

Dieses Urteil mag für Cysarz, der gewiß weder Zeit noch Mühe bei der Abfassung seines Buches scheute, hart klingen, aber es ist leider zutreffend. Hoffen wir, daß der noch junge, talentvolle Verfasser die Aussetzungen vonseiten einer keineswegs übelwollenden Kritik sich zunutze machen und uns demnächst mit einer nicht minder gründlichen, aber praktisch brauchbaren Schrift über das so viel umstrittene Thema: Literaturgeschichte — Geisteswissenschaft erfreuen wird.

Alois Stockmann S. J.

Deutsche Literatur

Heinrich Federer, Regina Lob. Aus den Papieren eines Arztes. Eine Erzählung. 8° (322 S.) Berlin 1925, G. Grote. *M* 4.50, geb. 6.50

Der heilige Habenichts. Zwei, drei Wörtlein von Heinrich Federer. kl. 8° (30 S.) München 1826, „Ars sacra" (Josef Müller). Kart. *M* —.80

Im Oktoberheft der „Schönen Literatur", das die huldigende Aufschrift „Heinrich Fe-

derer" trägt, bezeichnet Adolf v. Grolmann es als ein sinnvolles Zusammentreffen, daß der Tag der 700-Jahrfeier des hl. Franz mit dem 60. Geburtstag des Schweizer Dichters fast zusammenfiel. Wenn auch die Ansichten, die Grolmann äußerte über die Kirchlichkeit des hl. Franz, den Franziskusgeist der franziskanischen Orden und das „jetzt in Übung befindliche Christentum" überhaupt, zum Widerspruch herausfordern, so hat er doch richtig hervorgehoben, daß in Federer etwas von der Heiterkeit und Klarheit des Urfranziskanertums, etwas von dessen selbstverständlicher Gottesliebe, Menschenfreundlichkeit und Einfachheit leuchtet und anzieht. Drum beginnt auch Federers kleiner, aber nach Inhalt und Form und Buchausstattung köstlicher Beitrag zum Franziskus-Jubiläum mit einem Lobpreis auf die liebe Einfalt des Poverello, mit dem Seufzer, „wie es mir in der Gekünsteltheit unserer Kultur, die wir wie Luft einatmen, ohne ihre Verdorbenheit zu merken, ach, wie es mir gelingen möge, von diesem nach Jesus Christus wohl allereinfachsten Menschen zu reden". Mit verstehender Nachsicht, aber ungebrochener Bestimmtheit lehnt Federer die Ummodelung des Santo nach modernen Bedürfnissen ab, die ihn zum Patron der Neurastheniker, zum wilden Vorläufer der Reformer, zum Paten der Sozialisten machte. Dagegen stellt er die Fröhlichkeit, die Franz „wie ein nie verblühtes Morgenrot" umgibt, die kindliche Hingabe an die katholische Kirche, seine heilige Verliebtheit in die Armut Christi. Gerade für den „liebenden Drang, arm, o arm sein zu dürfen", findet Federer Worte zärtlicher Bewunderung, aber auch herber Mahnung: „Hier muß die Franziskusbegeisterung einsetzen. Arm im Geiste zu werden, ist Franzens erste Bedingung, um ihm gleich ein in Gott Seliger zu werden."

Durch alle Dichtungen Federers geht die Sehnsucht, sich und den Leser aus dem Bann einer mammonistischen Zivilisation zu lösen und zu einem bedürfnislosen fröhlichen Leben mit der Natur und mit Gott zu führen. Zuerst steht mehr die Natur, zumal die Schweizer Berglandschaft im Vordergrund, so in dem ersten eigentlichen Federer-Buch „Berge und Menschen" (1911, heute 107. Tausend) und in „Pilatus" (1912; 48. Tausend). Später wird das Religiöse zur innersten Kraft und heimlichsten Glut des Geschehens; so, um nur die bedeutendsten und verbreitetsten Werke zu nennen, in „Jungfer Therese" (1913; 32. Tausend), „Sisto e Sesto" (1913; 100. Tausend), „Das letzte Stündlein des Papstes" (1914; 100. Tausend), „Mätteliseppi" (1916; 47. Tausend), „Umbrische Geschichten" (1917; 50. Tausend), „Spitzbube über Spitzbube" (1921; 50. Tausend), „Wander- und Wundergeschichten aus dem Süden" (1924; 20. Tausend), „Papst und Kaiser im Dorf" (1925; 32. Tausend).

Ja, und wie ist es mit der jüngsten großen Erzählung „Regina Lob"? Sie ist gar nicht die jüngste. Wie das zaghafte Vorwort verrät, lagen die Blätter schon viele Jahre geschrieben, hat Federer das Buch als schwärmerischer Jüngling aufgefangen. Das möchte erklären, daß in dieser Erzählung das Religiöse nicht so stark zum Durchbruch kommt, wenigstens nicht spezifisch katholische Färbung zeigt; vielleicht ist dies aber auch in der Person des befreundeten Arztes begründet, dessen Lebenserzählung Federer nachdichtet — was nach dem Eingangswort keine bloße Einkleidung und Distanzierung zu sein scheint. Die ästhetische Gestaltung dagegen ließe nicht auf den schärmerischen Jüngling schließen. Herman Hefele, der kritische Freund künstlerischer Form, nennt „Regina Lob" die beste Erzählung Federers, eine echte und reife Dichtung voll Gegenstand, Natur und Kraft, die dem Verwöhntesten soviel gibt wie der Masse der stoffhungrig Lesenden.

Das erzählende Ich, der Dichter-Arzt Walter ist ein stiller, schwerblütiger Mensch, von Kind auf schwach und kränklich. Liebebedürftig drängt seine Natur nach Gegensatz und Ergänzung. Wie er diesen Liebeszug mißleitet und seine Erfüllung in der Freundschaft mit dem baumlangen, kerngesunden, übermütig schönen und lebensfrohen, aber seichten Theodor sucht und erst spät zum eigentlichen Ziel hinfindet, zu der dunkelprächtigen Regine mit dem heißen tiefen Herzen, ist Thema des Romans. Alle, die Federers Art lieben, seine eigenwillige Anschaulichkeit, schelmische Güte und Schweizer Sprachfrische, seine mit zärtlicher Liebe geschilderten Knaben- und Mädchengestalten, müssen von dem Buch entzückt sein. Vielen hat Börries v. Münchhausen aus der Seele gesprochen, wenn er schreibt, Federer stehe heute an der Spitze der eidgenössischen Erzähler und Deutschland habe keinen, der über ihm stehe an Künstlerschaft.

Sigmund Stang S. J.

UT TESTI-
MONIUM
PERHIBEAM
· VERITATI ·

Gegründet 1865
von deutschen
Jesuiten.

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

Politik und Moral

Seitdem Niccolò Machiavelli den Grundsatz verkündigt hatte, daß der Fürst den Mut haben müsse, im Interesse des Staates auch unsittlich zu handeln, hat diese Idee der „Staatsräson" trotz heftiger Bekämpfung im abendländischen Denken immer stärkeren Widerhall gefunden. In Deutschland waren es vorab Fichte und Hegel, die im Namen einer höheren Sittlichkeit des Staates sich offen auf die Seite des Florentiners stellten. Die Philosophen wurden die Lehrmeister der Historiker. Ranke und Treitschke haben, den Machtgedanken übersteigernd, die Forderungen des Sittengesetzes den staatlichen Interessen untergeordnet. Treitschke zumal, der durch ein Menschenalter hindurch als gefeierter akademischer Lehrer in Berlin die Jugend faszinierte, hat das deutsche Denken in nicht geringem Maße verwirrt. Noch im Kriege hat Otto Baumgarten sich im wesentlichen mit Treitschkes Definition des Staates, der Macht, wiederum Macht und abermals Macht sei, einverstanden erklärt. Der unglückliche Ausgang des Krieges und die allgemeine Weltkatastrophe haben, wenn wir dem Geschichtsschreiber der Idee der Staatsräson, Friedrich Meinecke, glauben dürfen, einen bedeutsamen Umschwung und eine Krise des Machtgedankens herbeigeführt. In der Tat begegnen wir verschiedenen Auffassungen in der Nachkriegszeit, die das Bestreben verraten, vom überlieferten Banne der Machtmoral loszukommen.

Drei Gestalten dürfen in dieser Hinsicht als typisch gelten. Fr. Wilhelm Foerster, Ernst Rolffs und Friedrich Meinecke.

Foerster hat freilich den Machtgedanken schon seit Jahren und nicht ohne mannigfachen Widerspruch bekämpft. Rolffs und Meinecke lehnen Foersters Stellungnahme energisch ab, wollen dabei aber mitnichten als unbedingte Lobredner der Macht gelten. Ausdrücklich weist Rolffs in einer polemischen Erwiderung gegen Schweitzer den Nationalismus zurück. Unsere Absicht geht dahin, in gedrängter Übersicht die „neuen" Ideen darzulegen und nach einer kritischen Auseinandersetzung eine positive Klarstellung des Verhältnisses von Politik und Moral zu versuchen.

Fr. Wilhelm Foersters[1] Lösung des Problems von Politik und Moral ist überaus einfach, klar und bestimmt. Nur auf das Grundsätzliche bedacht, kennt er keine Kompromisse. Die Gültigkeit der moralischen Forderungen erstreckt sich auch auf die staatliche Sphäre. Die politische Betätigung ist ihrem ganzen Umfange nach dem Sittengesetz unterworfen. Eine doppelte Moral für den Staatsmann und das private Gewissen kann es somit nicht geben. Weder Lüge noch Gewalttat können durch das sogenannte Staatsinteresse gerechtfertigt werden. Nicht einmal die Gefahr des drohenden Unterganges des Staates vermag die unerbittliche Strenge des Sittengebotes zu mildern. „Im Opfer der individuellen Selbstsucht liegt Geburt und Leben des Staates begründet; dieser Opfergeist kann nur dann bewahrt und gesteigert werden, wenn der Staat auch als Ganzes die kollektive Selbstsucht überwindet und sich den höheren Mächten so unbedingt ergibt, daß er sich nicht davor fürchtet, an den

[1] Politische Ethik und Pädagogik. München 1919, Verlag Ernst Reinhardt.

Folgen der Ehrlichkeit, der Treue, der Gerechtigkeit weltlich zu Grunde zu gehen: Nur die Staaten werden leben, die so zu sterben entschlossen sind; die Vorsehung wird die nicht fallen lassen, die mit solcher geistig-sittlicher Energie den tiefsten Verkündigungen und Offenbarungen nachleben, die dem Menschen gegeben sind, damit er etwas Höheres aufbaue als das Tierleben und die Tiergesellschaft." [1]

Bei der Begründung dieser Stellungnahme hat es Foerster auf konkrete und lebensvolle Beweise abgesehen. Bloß allgemein gehaltene Erörterungen, so fürchtet er, könnten in Sophistereien ausarten. Der psychologische Beweis untersucht das Fundament des staatlichen Lebens. Dieses ist das Gegenteil von Macht, nämlich Recht, Ordnung und sittliche Gemeinschaft. Also muß eine Theorie der Machtverherrlichung, weit entfernt, das staatliche Interesse zu fördern, in Wahrheit staatsauflösend wirken. Zu einem ähnlichen Resultat führen soziologische Erwägungen. Die besonnene und weitblickende Einordnung des Staates in die menschliche Kulturgemeinschaft, ja die bewußte Mitwirkung an der Hervorbringung und Ausgestaltung solcher völkerverbindender Entwicklung ist auch das Lebensinteresse des einzelnen staatlichen Organismus. Nun ist es aber gerade der machtpolitische Kollektivegoismus eines Staates, der nicht nur das Fundament aller staatlichen Ordnung, nämlich die sittliche Kultur untergräbt, sondern auch die weltwirtschaftliche Gemeinschaft aufs schwerste bedroht. „Als wahrer Staatsmann wird künftig nur derjenige anerkannt werden, der sich klar bewußt ist, daß er durch sein weithin wirkendes Beispiel in Tat und Rede der entscheidendste Volkserzieher ist. Gerade für diese so tiefgreifende erziehende Wirkung des Staatsgedankens auf das egoistische Triebleben ist nichts wichtiger, als daß der Staat selber in all seinen Praktiken nach außen und nach innen den sittlichen Mächten einen vorbildlichen Gehorsam erweist." [2]

Ernst Rolffs, der Verfasser einer politischen Ethik, hat seine Gedanken über Politik und Moral kürzer in einer polemischen Auseinandersetzung mit Foerster dargelegt [3]. Er glaubt sich frei zu wissen von Nationalismus und blinder Machtvergötterung. Gleichwohl erhebt er gegen Foersters Ausführungen den schärfsten Widerspruch. Die Beweise seien keineswegs stringent. Die Außenpolitik Friedrichs II., die sicherlich nicht moralischer war als die Bismarcks, habe durchaus nicht staatsauflösend gewirkt; ihre demoralisierenden Wirkungen seien offenbar durch die volkserzieherische Innenpolitik des großen Königs paralysiert worden. Ein Gleiches ließe sich von England behaupten. Es gibt wohl Beziehungen zwischen Politik und den Forderungen der Sittlichkeit. Aber Foersters Meinung sei unhaltbar; der Krieg habe es doch auch dem blödesten Auge gezeigt, daß die kriegführenden Staaten sich nicht bestimmen lassen von der Moral, sondern von ihren Interessen und Staatsnotwendigkeiten. Mit Treitschke hält darum Rolffs daran fest, daß der elementare Lebenstrieb des Staates der Wille zur Macht ist. Die Selbstbehauptung des Staates durch seinen Machtwillen ist die Voraussetzung für die politische Moral. Zudem ist es überhaupt nicht Sache der Ethik, vorzuschreiben, son-

[1] Politische Ethik und Pädagogik 221. [2] Ebd. 209.
[3] Zeitschrift f. Theologie und Kirche 1925, 4. Heft.

dern nur zu beschreiben. Worin liegt also der bestimmende Einfluß der Moral auf das politische Tun? Es bleibt nur eine indirekte Beeinflussung übrig. Allmählich und schrittweise muß die christliche Religion das Volk und die Politiker durchdringen.

Zu dieser Folgerung gelangt Rolffs durch eine Analyse des Gewissens.

Das Gewissen der großen Masse ist traditionell, nicht autonom. Nun steht dasselbe unter dem Einfluß nationaler, d. h. irrationaler Gefühle und Triebe und gehorcht daher nicht der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft; in Zeiten politischer Krisen überwältigt es das autonome Gewissen des Politikers; der einzelne kann da seine sittliche Autonomie und die Würde seiner Persönlichkeit nur dadurch behaupten, daß er sie freiwillig für die Gesamtheit einsetzt bis zur Aufopferung seines Lebens, sei es im Heldenkampf, sei es in dienender Liebe. Der Konflikt wird noch verschärft durch den überrationalen Faktor, der im Genius, sei es ein Politiker wie Bismarck, oder ein Heiliger wie Christus, wirksam ist; schauen doch solche Helden andere und tiefere Werte und stehen darum unter andern Normen als der gemeine Mann.

Weil nun auch das christliche Gewissen keine einheitliche Größe ist, kann es nicht den Regulator für die politische Moral bilden. Für sie muß das traditionelle Gewissen, das Gewissen als Gemeinbewußtsein maßgebend sein, da auch der Staatsmann auf das Vertrauen der Staatsbürger angewiesen ist, das er sich nur erhalten kann, wenn er sich im Einklang befindet mit ihren Anschauungen von den Rechten und Pflichten der Bürger.

Meinecke verfolgt in seinem schon erwähnten Buche „Die Idee der Staatsräson und ihre Geschichte" historische und nicht systematische Interessen. Er will die Geschichte einer Idee darstellen, wie sie aufgenommen, verarbeitet, vertieft, von neuen Seiten her betrachtet wird, wie man um sie ringt. Gleichwohl wird im Schlußabschnitt die Idee der Staatsräson auch kritisch geprüft. Bei aller Sympathie mit Hegel, Ranke und Treitschke sieht sich Meinecke doch genötigt, bei diesen einen zu großen Optimismus in der Beurteilung des Machtgedankens festzustellen. Der Krieg und die folgende Katastrophe haben die unheimlichen Abgründe der Staatsräson sichtbar werden lassen, die es dem heutigen Geschlecht nicht mehr erlauben, sie so unbefangen zu beurteilen wie ehedem. Wie ist nun nach Meinecke die Idee der Staatsräson sittlich zu beurteilen? Und wie ist näher die veränderte Stellungnahme gegenüber der Vorkriegszeit zu denken? Auch Meinecke verhält sich ablehnend gegen Foerster. Er will ihm freilich nicht ein relatives Recht aberkennen; die sittliche Hoheit, die aus Foersters Forderungen spricht, erregt nicht bloß Bewunderung, sondern bildet auch ein heilsames Gegengewicht gegen manche allzu schroffe Machtverherrlichung. Aber letzte befriedigende Lösungen für den modernen Geist können solche Ideen nicht sein. Foerster spricht überhaupt nicht die Sprache des modernen Historikers. Er hat den Sündenfall des modernen Historismus nicht mitgemacht und will mit mittelalterlichen Gedanken des Naturrechts Gegenwartsprobleme lösen.

Allerdings ist vom heutigen Politiker zu verlangen, daß er die immanenten Schranken der Staatsräson viel mehr im Auge behalte, als es früher geschah. Zu vermeiden ist jede Idealisierung der Macht und jede falsche Vergötterung des Staates. Die Probleme des Völkerbundes und des Weltfriedensgedan-

kens müssen viel ernster behandelt werden. Angesichts der drohenden Weltkatastrophe müsse man sich die Frage vorlegen, ob nicht eine Pax anglo-saxonica als einziges Mittel in Frage komme, um den gänzlichen Ruin Europas aufzuhalten. Aber der Dualismus zwischen Ethos und Kratos, zwischen sittlichen Forderungen und blindem Machttrieb läßt sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht schlichten. Wenn man auf die Errungenschaften des modernen Historismus nicht verzichten will und kann, ist eine Lösung des Konflikts zwischen Politik und Moral nicht möglich, wie sie etwa der Gedanke des christlichen Naturrechts nahelegt. Dabei bleibt es richtig, daß eine Weltanschauung des Relativismus, die das Absolute nur im kategorischen Imperativ und in den Schöpfungen der Kunst finden kann, eine empfindliche Lücke übrig läßt. Das Streben nach absoluten Werten bleibt unbedingtes Erfordernis der philosophischen Besinnung, soll nicht alles menschliche Schaffen und der Weltlauf seines Sinnes beraubt werden. Meineckes letztes Wort ist: „So muß der Staatsmann von heute Gott und den Teufel zugleich im Herzen tragen, um den bösen Dämon der Staatsräson, den er doch nicht verleugnen kann, nicht übermächtig werden zu lassen."

Wenn wir die kritische Erörterung zweckmäßig bei Rolffs beginnen, so möchten wir zunächst fragen, ob denn wirklich gegenüber einem Treitschke ein Fortschritt zu verzeichnen sei. Indes darf man nicht außer acht lassen, daß Rolffs und Foerster eigentlich nicht genau dieselbe Fragestellung haben. Rolffs stellt sich zunächst ein praktisches und moralpädagogisches Problem, er fragt: wie ist die Durchsetzung der Politik mit sittlichen und christlichen Ideen möglich? Dabei läßt es sich allerdings nicht vermeiden, auch die Rechtsfrage zu stellen, ob und inwieweit sittliche Forderungen für das politische Tun maßgebend sind. Und hier wird es in der Tat schwer, von einer durchgreifenden Abkehr vom Machtgedanken zu reden. Gewiß wird alle Machtverherrlichung vermieden, es ist eher die schmerzlich-resignierte Feststellung einer unvermeidlichen Notwendigkeit, die ihrerseits nicht der sittlich bedeutsamen Momente entbehrt. Aber die von Rolffs vorgeschlagene Lösung erregt die allerschwersten Bedenken. Der entscheidende Fehler liegt auf methodischem Gebiete. Es sind die zwei Fragen nicht klar geschieden: was soll der Staat tun, und was wird er tun, bzw. inwieweit ist in der Gegenwart die Versittlichung der Politik möglich und zu erwarten? Die Wichtigkeit der zweiten Frage soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden, aber zuerst muß die Rechtsfrage klar formuliert und zu einer befriedigenden Lösung gebracht werden, um die zweite überhaupt sinnvoll stellen zu können. Im Grunde wird schon als feststehende Tatsache angenommen, daß die Selbsterhaltung des Staates mit allen möglichen, also auch unsittlichen Mitteln erlaubt, ja geboten sei. Daß hier ein überaus schwieriges Problem liegt, ist nicht schwer einzusehen, aber bei Rolffs wird es nicht als solches behandelt, vielmehr dient eine gewaltsame Lösung, die eine Ausschaltung der moralischen Forderungen zu Gunsten der staatlichen Interessen bedeutet, als mehr oder minder selbstverständliche Voraussetzung für seine weiteren Deduktionen. An diesem Urteil vermag auch eine Analyse des Gewissens nichts zu ändern. Zugegeben, daß die privaten Ansichten des politischen Führers sich öfters nicht mit den Volksmeinungen decken; aber dann fragt es sich gerade, ob in diesem Falle der Politiker gegen sein Gewissen

handeln darf. An die Möglichkeit, etwa seine Stelle zu verlassen, wird gar nicht gedacht. Ebenso wäre zu prüfen, ob wirklich die Anwendung unsittlicher Mittel im Durchschnitt das alleinige Heil des Staates bedeutet. Überdies darf es gerade heute als fraglich gelten, ob man in einem geistig und weltanschaulich so zerrissenen Volke wie dem deutschen von einem einheitlichen Gewissen sprechen kann. So bleibt im wesentlichen der Standpunkt von Treitschke gewahrt: von einer innern und tatsächlichen Überwindung der Machtmoral kann im Grunde nicht die Rede sein.

Noch viel klarer ist das bei Meinecke zu sehen, wenn freilich bei ihm die Fragestellung bedeutend schärfer und bestimmter ist. Sehr richtig wird der Zusammenhang des Problems mit dem weltanschaulichen Hintergrund gesehen. Es ist schlechterdings unmöglich, vom Standpunkt des Historismus aus, der den Relativismus in die Geschichte überträgt und den Gottesgedanken bewußt ausschaltet, das Verhältnis von Politik und Moral einwandfrei zu bestimmen. Jedoch wird keine Begründung für die relativistische These gegeben, vielmehr von diesem Standort aus ohne weiteres eine Lösung des Konfliktes versucht. Und trotzdem wäre es für Meinecke nahegelegen, in eine kritische Prüfung seiner Voraussetzungen einzutreten, da er die „Abgründe der Staatsräson" und ihre verhängnisvollen Auswirkungen so klar gesehen hat. Er ist der Ansicht, daß die Katastrophen des Weltkriegs es nicht mehr erlauben, die Staatsräson so optimistisch zu beurteilen, wie es noch Ranke und Treitschke getan haben. Verbirgt sich aber unter einem solchen Gedanken nicht ein gutes Stück Pragmatismus und Utilitarismus? Also weil heute die Folgen der Staatsräson so maßlos schlimmer und schrecklicher sind, darf man sie nicht mehr ohne viele Vorbehalte empfehlen? Aber durfte man sie früher, als diese Folgen noch nicht so hervortraten, rücksichtslos anraten? Bleiben wir da noch in einer sittlichen Beurteilung oder sinken wir auf das Niveau des Utilitaristen herab, der im gemeinen Nutzen schlechthin Maßstab und Norm des Sittlichen findet? Man wird mit größerem Rechte behaupten dürfen, eine Theorie, die zu solchen Folgerungen führt, muß von Anfang an mit Fehlern behaftet und falsch sein.

Bedeuten nun diese Erörterungen ohne weiteres schon die rückhaltlose Zustimmung zu Foerster; wollen wir damit auch restlos jede seiner Formulierungen und Begründungen unterschreiben? Oder sind noch einige deutlichere Erklärungen und Ergänzungen hinzuzufügen? Das mag unser positiver Aufbau deutlicher zeigen.

Für diesen Zweck ist es unerläßlich, einige Bemerkungen grundlegender Art vorauszuschicken und insbesondere auf eine genaue Scheidung der Fragen zu dringen. Viele Mißverständnisse, sowohl bei der Formulierung der strittigen Probleme wie bei der Verwertung und Deutung konkreter Einzelfälle können auf diese Weise vermieden werden. Gegen Rolffs haben wir schon hervorgehoben, wie die zwei Fragen auseinandergehalten werden müssen, der Staat läßt sich keine Vorschriften machen, und er braucht sich keine Einschränkungen vonseiten des Sittengesetzes machen zu lassen. Die letztere Frage gehört in die philosophische Ethik und heischt zuerst eine Antwort. Kann man mit Fug und Recht auch das politische Handeln dem Moralgesetz unbedingt und ausnahmslos unterwerfen? Und worin liegt die Begründung der universellen

Gültigkeit der sittlichen Vorschriften? Hier bedürfen die Gedanken Foersters einigermaßen der Ergänzung. Er fürchtet ja, eine nur allgemeine Begründung möchte nicht die genügende Kraft besitzen, und legt darum mehr Gewicht auf den psychologischen und soziologischen Beweis. Ohne den Wert dieser Argumente herabsetzen zu wollen, muß doch bemerkt werden, daß ein grundsätzlicher Verzicht auf eine allgemeine Begründung die Beweise Foersters in eine bedenkliche Nähe der pragmatistischen Gedankengänge Meineckes bringen würde. Wenn ich sonst keinen Grund habe, vom Staatsmann die ausnahmslose Befolgung des Moralgebotes zu verlangen als die Erwägung, daß ohne diese Folgerung das staatliche Leben selbst auf eine schwankende Basis gestellt würde, so kommt diese Gedankenlinie offenbar nicht über eine pragmatistische Vorstellung hinaus. Wir werden also dennoch wenigstens andeutungsweise zeigen müssen, daß die politische Tätigkeit grundsätzlich und ohne Rücksicht auf augenblickliche gute oder schlimme Folgen sittlichen Normen unterliegt.

Der Politiker ist eine sittliche *Persönlichkeit*; seine politische Tätigkeit ist ein Teil und Ausschnitt seines persönlichen Tuns im allgemeinen. Kein Zweifel darum, daß, wie das ganze freie Tun des Menschen überhaupt, so auch sein politisches Handeln vom Sittengesetz geleitet und normiert werden muß. Ferner ist das *Ziel* des Staates ins Auge zu fassen; dies ist aber ganz und gar ein sittliches. Sinn und Aufgabe der politischen Organisation ist es, die sittliche Vollendung des Menschen innerhalb einer Gemeinschaft zu fördern. Daraus ergibt sich der dienende Charakter der staatlichen Organisation, ihre innere und wesensmäßige Abhängigkeit vom sittlich bedeutsamen Ziel der staatlichen Gemeinschaft. Die politische Tätigkeit von der ethischen Zielrichtung loslösen, bedeutet demnach die innere Aushöhlung des staatlichen Gedankens selber. Ein Blick auf die *Staatsgewalt* mag diese Betrachtungen vervollständigen. Die staatliche Gewalt ist ja nicht das Eigenprodukt menschlicher Einzelwillen, sondern sie nimmt ihren Ursprung unmittelbar aus dem Sittengesetze und damit aus dem überragenden Machtwillen Gottes, dem alleinigen Urheber desselben. Daraus fließt die selbstverständliche Folgerung, daß eine solche von Gott gegebene Vollmacht nicht zu unsittlichen Zwecken verliehen sein kann, sondern ganz im Bereich des Sittengesetzes ausgeübt werden muß. Es ist ja derselbe Wille Gottes, der das allgemein verpflichtende Sittengesetz verkündet, und der den Menschen die staatlichen Befugnisse überträgt.

Sind wird nach diesen Feststellungen auch berechtigt, von einer besondern Moral des Staates zu sprechen? Darauf ist zu antworten: Wenn mit dieser besondern Staatsmoral der Gedanke verbunden wird, daß die allgemeinen ethischen Vorschriften sich nur auf die private Sphäre beziehen und daher in der öffentlichen Tätigkeit ausgeschaltet sind, so ist das offenkundig falsch. In diesem Sinne gibt es keine doppelte Moral für den Politiker und den Privatmann. Es ließe sich aber ein berechtigter Sinn mit dem Worte von der besondern Moral des Staates verbinden. Man kann nämlich fragen, inwieweit der Staat einen besondern Pflichtenkreis besitzt, der sich in manchen Punkten von den Aufgaben des Privatmannes unterscheidet. In diesem Fall werden die allgemeinen Regeln der Sittlichkeit nicht außer Kraft gesetzt, sondern finden eine zwar von den Normen der Privatmoral abweichende, aber den neuen Umständen angepaßte Anwendung. Dieser Sachverhalt wird beispielsweise von

Rolffs viel zu wenig gewürdigt. Manche Fälle, die er anführt, müßten nach diesem Gesichtspunkt geprüft werden. Insbesondere wäre zu untersuchen, ob nicht mit Hilfe solcher universeller Prinzipien staatliche Maßnahmen erlaubt werden können, die einem Privatmann schlechthin verboten sind. Einer der wichtigsten Grundsätze dieser Art ist der Satz vom indirekt Freiwilligen, der auf der Unterscheidung von direkter Verursachung und indirekter Zulassung beruht.

Es ist uns ein geläufiger Gedanke, daß Gott nicht für alles und jedes im Weltlauf verantwortlich ist; z. B. nicht für das Böse, die Sünde. Gott will nicht die Sünde, er läßt sie nur zu, er hindert sie nicht, und zwar aus entscheidend wichtigen Gründen. Hier sehen wir, daß eine nur indirekte Veranlassung oder Zulassung nicht schlechthin und unter allen Umständen gegen die sittliche Heiligkeit verstößt. Dieses Ergebnis wird in der Tat zu einem fruchtbaren Gedanken für die moralische Wertung der politischen Tätigkeit. Die Verantwortung des leitenden Staatsmannes reicht nicht weiter als sein Können reicht. Die Grenzen menschlichen Könnens werden auch zu Schranken der staatlichen Verantwortung. Und so mag sich daraus in der Praxis nicht selten ein bedeutender Unterschied zwischen politischen Maßnahmen und rein privater Tätigkeit ergeben. Die staatliche Gewalt wird gar häufig in die Notwendigkeit versetzt sein, Ungehöriges und Böses zu dulden, ja in Verfolgung berechtigter Interessen Dinge zu unternehmen, die voraussichtlich mancherlei Übelstände sittlicher Art mit sich führen. Allerdings darf hier ein wichtiger Punkt nicht übersehen werden. Die Mittel und Maßnahmen, die ergriffen werden, dürfen nicht innerlich schlecht sein und gegen eine Vorschrift des Sittengesetzes verstoßen. Ein sittlich unerlaubtes Mittel wird durch die Zielrichtung auf einen guten Zweck nicht moralisch einwandfrei. Dieser Grundirrtum der Staatsräson hat zu einem guten Teil seine Wurzel auch in der mangelnden Scheidung und ethischen Wertung der angewandten Mittel. Daraus, daß sittlich verbotene Maßnahmen, ob sie gleich den staatlichen Interessen dienstbar wären, nicht erlaubt sein können, darf nicht gefolgert werden, daß nun überhaupt kein Unternehmen zu Gunsten des Gemeinwohls denkbar wäre, das in der privaten Sphäre sittlich mangelhaft erscheint. Dem einzelnen Menschen steht nicht das Recht auf Leib und Leben des andern zu, wohl aber kann der Staat zum Schutze der Gesamtheit das Leben seiner Untertanen der Gefährdung aussetzen, wie es im Kriege der Fall ist. Mit solchen Erwägungen wird auch ein anderer Einwand hinfällig, daß nämlich das staatliche Interesse ohne gelegentliche Zuhilfenahme unsittlicher Mittel nicht hinreichend geschützt werden könne. Gerade weil der Staat naturrechtliche Institution und nicht Produkt menschlicher Willkür ist, muß er auch die Befugnisse und Vollmachten besitzen, die zu seiner Erhaltung und Entfaltung erforderlich sind. Und dazu gehört ein weit größeres Maß von Rechten, als sie der Privatmann besitzt. Die Frage allerdings nach den Grenzen der Selbsterhaltung und die Theorie von der Selbstbehauptung um jeden Preis muß noch eigens untersucht werden. Auf den so beschriebenen Unterschied von Privatmoral und Staatsmoral ist auch der Satz zurückzuführen, daß der Staatsmann nicht im gleichen Maße Liebe und freiwilligen Verzicht auf Rechte üben kann, wie es dem einzelnen erlaubt ist; er ist ja nicht Eigenbesitzer der öffentlichen Güter, sondern ihr Verwalter

und Schützer. Ohne die Wichtigkeit der Foersterschen Ideen zu verkennen, die auch im öffentlichen Leben und im internationalen Verkehr den idealen Forderungen Christi von Liebe, Billigkeit und Nachgiebigkeit Geltung verschaffen wollen, müssen doch die strengen Grenzen der Gerechtigkeit zuerst genau umschrieben werden.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen wären nun die dringlicheren Einzelprobleme zu behandeln, die der praktischen Politik anscheinend unlösbare Schwierigkeiten bereiten. Hier mag es genügen, den Angelpunkt der Staatsraison, nämlich den Satz von der unbedingten Sittlichkeit der Selbstbehauptung um jeden Preis, zu prüfen. Wenn nicht alles trügt, so liegt hier die eigentliche Schwierigkeit in der Auseinandersetzung zwischen Politik und Moral. Man wird sich ja leicht dazu verstehen, das politische Tun im allgemeinen den ethischen Vorschriften zu unterwerfen, man wird ohne Mühe auch zugeben, daß nicht jeder augenblickliche Vorteil mit der Verletzung des Sittengebotes erkauft werden darf, aber es sind doch Fälle denkbar, wo es sich um Bestand und Integrität des Staates handelt, die, so scheint es, nur durch unsittliche Maßnahmen gewahrt werden können. Not kennt kein Gebot; und hier erblicken in der Tat nicht wenige die unangreifbare Position der Machttheoretiker. Diese gilt es also noch zu erobern, wenn wir nicht bloß negativ kritisieren und die Schwäche der gegnerischen Argumente aufdecken, sondern auch positiv dartun wollen, wie sich der Streit zwischen Politik und Moral auch im Konfliktsfall löst, wo es sich um Sein und Nichtsein staatlicher Selbständigkeit handelt. Sonst könnte am Ende doch Treitschke recht behalten mit seiner Forderung, die Moral muß zuerst politischer werden, damit die Politik moralischer werden kann.

Zur genaueren Klärung dieses Problems ist es dienlich, die Selbstverteidigung im Privatrecht nach ihren Bedingungen und Grenzen zu untersuchen. Ohne Zweifel kann sich der Privatmann gegen einen gegenwärtigen Angriff auf Leib und Leben oder andere wichtige Güter zur Wehr setzen, eventuell bis zur Tötung des Angreifers. Dieses Recht wird begründet aus dem überragenden Wert der verteidigten Güter sowie aus der Tatsache, daß eine solche Abwehr das einzige Mittel bildet zum Schutz jener Güter. Es muß aber beachtet werden, daß die Tötung leiblichen Lebens für sich betrachtet noch nicht unsittlich ist, sondern nur die rechtswidrige Tötung. Sonst wäre auch Krieg und Todesstrafe mit dem Sittengesetz unvereinbar. Aber Güter und Rechte höherer Art fordern die Unterordnung des individuellen Lebens unter das Staatswohl. Vernichtung leiblichen Lebens, losgelöst von den Rechtsbeziehungen, ist noch kein unsittlicher Tatbestand, sie ist indifferent, und darum darf es nicht verwundern, daß auch der Staat sich eines solchen Mittels zu seinem Interessenschutz unter Umständen bedienen darf. Aber keineswegs folgt aus der Analyse der Notwehr im Privatrecht, daß auch innerlich und wesentlich unsittliche Maßnahmen durch die Zweckbeziehung gerechtfertigt werden.

Indes möchte sich der Anwalt der staatlichen Macht dabei noch nicht beruhigen. Er wird sagen, solche Übertretungen des Moralgebotes sind eben nur scheinbare Verstöße; genau so, wie Gott im Falle der Notwehr das Recht gibt zur Verteidigung sogar bis zur Tötung des ungerechten Angreifers, gibt er auch die Erlaubnis, jedes zweckdienliche Mittel zur Verteidigung der natio-

nalen Existenz zu gebrauchen, auch wenn dieses im übrigen unsittlich wäre. Wir wollen nicht direkt darauf antworten, sondern einen kleinen Umweg machen.

Es ist nicht ein unmöglicher, bloß konstruierter Fall, daß ein Staat in einem gerecht unternommenen Kriege sich vor die Frage gestellt sieht, ob er noch mit gutem Gewissen den Kampf fortsetzen darf oder ob wegen der allzu großen Opfer und Gefahren ein Friedensschluß geboten scheint, insbesondere wenn es sich darum handelt, einen aussichtslosen Krieg mit unverhältnismäßig großen Opfern an Blut und Moral seiner Untertanen und schließlich mit der gänzlichen Vernichtung des Volkes fortzuführen. Kein Vernünftiger wird daran zweifeln, daß hier das moralische Recht der Selbstverteidigung auf klare sittliche Schranken stößt. Von hier aus ergibt sich in der Tat der Zugang zur entscheidenden Lösung unseres Problems. Eine sorgfältige Analyse des Rechts auf Selbstbehauptung führt zur Feststellung, daß dieselbe wesensmäßig und notwendig durch sittliche Ziele eingeschränkt wird. Auch ganz abgesehen von der unmöglichen Zumutung, innerlich unsittliche Tatbestände für erlaubt hinzustellen, wenn sie auf politische Interessen bezogen werden, so tut sich uns hier der entscheidende Irrtum des Machtgedankens und der angeblichen Befugnis auf unbeschränkte Verteidigung kund. Der Satz von der Selbstverteidigung um jeden Preis ist kein einleuchtendes Axiom, das keines weiteren Beweises mehr bedarf, sondern ein schwerer und verhängnisvoller Irrtum, der sich auf eine andere ebenso gefährliche Irrmeinung stützt, daß der Staat höchster Wert und oberstes Ziel menschlicher Betätigung sei. Es gibt aber noch höhere und heiligere Güter und Rechte als die Werte der nationalen Unabhängigkeit und Integrität eines Volkes. Über der konkreten Staatsform, über der geschichtlich gewordenen Organisation stehen die Menschen, die individuellen Personen mit ihren gottgegebenen, unverlierbaren Rechten und Verpflichtungen. So wahr es ist, daß der Bürger mit seinen äußern Gütern innerhalb gewisser Grenzen dem Staatswohl untergeordnet ist, so ist es nicht weniger wahr, daß auch die staatliche Organisation als solche ganz wesentlich Mittelscharakter hat, daß sie nicht den höchsten Wert darstellt, der unbedingt und mit jedem Opfer erkauft werden darf, sondern daß sie nach dem Willen des Schöpfers und den Forderungen einer geläuterten Moral den Gesamtinteressen aller Bürger dienend untergeordnet ist. Der Mensch, seine unsterbliche Seele und seine geistigen Güter stehen über der Staatsform; dies leugnen bedeutet in Wahrheit nichts anderes, als die brutale Macht über den Geist und seinen Adel stellen oder vielmehr die Würde der sittlichen Persönlichkeit im Strudel der Gewalt und Barbarei begraben.

Das wird noch deutlicher, wenn wir einen Blick auf das internationale Recht und seine Beziehungen zum Staatsrecht werfen. Auch hier müssen, vorab in deutschen Kreisen, noch manche Irrtümer berichtigt werden. Die Lehren von der unbedingten Souveränität des Staates und vom Primat des Staatsrechts vor dem Völkerrecht bedürfen erheblicher Richtigstellung. Die grundlegenden Sätze des Völkerrechts haben ihre Gültigkeit nicht von der Konzession des Staates, sondern sie stehen prinzipiell über demselben. Das offenbart aber wieder von einer neuen Seite, daß es noch höhere und entscheidendere Rechte gibt als die Machtansprüche des einzelnen Staates; Wohl und Gedeihen der Menschheit sind auch Schranken der einzelstaatlichen Tätigkeit. Es ist also nicht so, wie

Meinecke behauptet, daß Ethos und Kratos, sittliche Forderung und blinder Machttrieb gleich ursprünglich und gleichberechtigt nebeneinander stehen, und daß es unmöglich ist, ihre gegenseitigen Grenzen zu bestimmen. Wir glauben im Gegenteil gezeigt zu haben, daß sogar im äußersten Konfliktsfall aus den Forderungen der Moral, die dem konkreten staatlichen Gebilde erst seinen höheren Sinn und seine Weihe geben, naturgegebene Grenzen der Machtanwendung folgen.

Gewiß dürfen wir uns nicht schmeicheln, mit dieser prinzipiellen Feststellung, die zudem nur in großen Umrissen gegeben wurde, schon alle etwa auftauchenden konkreten Konflikte befriedigend gelöst zu haben oder den Eindruck zu erwecken, daß in der lebendigen Fülle der praktischen Politik nicht noch manch schwierige und subtile Untersuchungen sich darbieten, die von einer sichern, klaren und erst gar dem gemeinen Mann ohne Mühe einleuchtenden Lösung noch weit entfernt sind. So ergibt sich eine Reihe von Schwierigkeiten und Unsicherheiten auf dem Gebiet des internationalen Rechts, die aus der Schwäche der zwischenstaatlichen Rechtsordnung folgen. Solange das Ideal eines Völkerbundes nicht verwirklicht ist, hängt die Durchführung der internationalen Gerechtigkeit zum großen Teil vom guten Willen, vom rechtlichen Sinn der beteiligten Völker ab.

Bedeuten solche Feststellungen einen utopischen Hinweis auf apokalyptischen Trost, mit dem sich doch kein Staatsmann und kein aufstrebendes Volk, das an seine Zukunft glaubt, zufrieden geben kann? Fordert Foerster etwas Unmögliches, wenn er schreibt: „Der Staat darf sich nicht fürchten, an den Folgen der Ehrlichkeit, der Treue, der Gerechtigkeit weltlich zu Grunde zu gehen“? Wenn damit nur ausgesprochen ist, der verantwortliche Politiker und das ihn stützende Volk müssen unbedingt den sittlichen Geboten Gehorsam leisten, eventuell in der Voraussicht, daß es den Untergang des Staates nicht aufhalten wird, dann ist fürwahr nichts dagegen einzuwenden. Fraglich dürfte es dagegen sein, inwieweit die Voraussetzung zutreffend ist, daß heute oder ständig der Untergang des Staates drohte, wenn nicht innerlich unsittliche Praktiken zu dessen Abwehr bereitstünden.

Unser Ziel war ein theoretisches: die Aufhellung der Frage, ob der Politiker die moralischen Gebote befolgen soll, nicht ein praktisches oder pädagogisches, ob und inwieweit die staatlichen Machthaber sich dazu verstehen werden, sich den ethischen Normen unterzuordnen. Aber vielleicht droht von dieser praktischen Seite her unserer Lösung eine letzte und unaufhebbare Schwierigkeit. Ist es nicht sinnlos, Regeln aufzustellen, die notorisch nicht oder wenigstens gar oft nicht befolgt werden, und ist es nicht eine ungeheuerliche Zumutung, sittliche Gewissenhaftigkeit auch dort zu verlangen, wo der Gegner moralischen Erwägungen unzugänglich bleibt? Wir antworten, die Sachlage ist die gleiche in der Sphäre der privaten Sittlichkeit. Auch da ist die sittliche Vollendung und restlose Erfüllung des Gesetzes nicht Gabe und Geschenk der Natur, sondern die mühsam errungene Edelfrucht sittlichen Kämpfens und Ringens. Der Sternenglanz des göttlichen Gesetzes verliert nichts von seiner strahlenden Majestät, wenn der Mensch den Blick krampfhaft zur Erde heftet und immer wieder strauchelt; im Gegenteil, gerade dem schuldbeladenen Gewissen offenbart sich die unverletzliche Heiligkeit des Gesetzes noch eindringlicher. So dürfen

wir erst recht nicht erwarten, daß die hohen Leitideen einer moralischen Politik ohne viele Kämpfe und Enttäuschungen im Herzen des politischen Führers und der breiten Volksschichten dauernd Wurzel schlagen werden. Aber ein solches Ziel muß klar und ehrlich und beharrlich erstrebt werden.

Man mag immerhin von einer tragischen Schuld reden, in die sich der leitende Staatsmann verwickelt, um die Interessen seines Volkes wahrzunehmen. Aber es wäre verfehlt, von einem unabwendbaren Fatum zu sprechen, das hingenommen werden muß. Am allerwenigsten darf der Hinweis auf die Tragik hinwegtäuschen über den Mangel an Folgerichtigkeit des Nachdenkens über sittliche Probleme und auch über den Mangel an moralischem Ernst, der sich hinter demselben verbergen kann. Geraten wir mit einer solchen resignierten Berufung auf eine tragische Schuld nicht in Gefahr, den Ernst und die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes zu erweichen und die ganze Größe der Gewissensentscheidung um ihren tiefsten Gehalt zu bringen?

Dürfen wir hoffen, daß die moralischen Ideen im politischen Handeln in Zukunft größeren Raum gewinnen? So viel läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß dazu nicht bloß erfordert wird, daß die großen Irrtümer des Macchiavellismus theoretisch als solche erkannt und ohne Umschweife als solche gebrandmarkt werden, sondern es ist heute auch mehr als je ein hohes Maß von Gewissenhaftigkeit und Verantwortungsgefühl bei allen beteiligten Kreisen unerläßlich. Wir sind der sichern Überzeugung, daß ein derartiges Ziel ohne die Hilfe der Kirche Christi nicht erreicht werden kann. Die Lehre Christi, die Prinzipien des Regnum Christi bieten unseres Erachtens die alleinige Gewähr dafür.

Johannes B. Schuster S. J.

Moderne Denker und Neuscholastik

Ein internationales Symposion

Das war eine glückliche, zeitgemäße Idee, daß Dr. John S. Zybura in Colorado Springs, der seinem weltanschaulichen Idealismus schon in mehreren Veröffentlichungen[1] einen kräftigen Ausdruck gegeben hat, von seinem Krankenbett aus eine internationale, interkonfessionelle Arbeitsgemeinschaft von philosophischen Fachmännern der verschiedensten Richtungen organisierte. Anfangs Januar 1925 schickte er Fragebogen an fünfundsechzig Philosophieprofessoren der nichtkatholischen Universitäten der Vereinigten Staaten, Großbritanniens und Kanadas, des Inhaltes: Die gegenwärtige Haltung der nichtscholastischen Denker gegenüber der Scholastik, insbesondere gegenüber der Neuscholastik; die Gründe der Unfreundlichkeit oder Gleichgültigkeit gegen sie: gehen sie mehr auf das Inhaltliche oder auf das Methodische? was die Scholastik zur Lösung der gegenwärtigen Probleme beitragen könne; Vorschläge zu einer größeren gegenseitigen Verständigung und Annäherung.

Dreiunddreißig Professoren, also gut die Hälfte, antworteten, die übrigen erklärten sich wegen ihrer diesbezüglichen Unkenntnis für inkompetent. Unter den ersteren finden sich führende Namen wie Hocking, Perry, Santayana, Taylor. Ihre Gutachten sind im ersten Teil des Buches[2] wörtlich abgedruckt und am Schluß unter drei Gesichtspunkten, Empfehlungen, Ratschläge, Ausstellungen, kurz zusammengefaßt.

Im zweiten Teil folgen zehn Kapitel aus der Feder verschiedener Neuscholastiker: M. Grabmann (München), Wesen und Probleme der Neuscholastik im Lichte der Geschichte; P. Geny (Rom), Scholastische Philosophie und moderne Mentalität; B. Switalski (Braunsberg), Der Geist der Neuscholastik; J. Maritain (Paris), Die gegenwärtige Haltung gegenüber der Scholastik; R. Kremer (Löwen), Die Vorurteile gegen die Neuscholastik, ihre Ursachen und Heilmittel; L. Noël (Löwen), Die neuscholastische Bewegung in den Ländern französischer Zunge; B. Jansen (München), Die neuscholastische Bewegung in Deutschland; Fr. Olgiati (Mailand), Die italienische Neuscholastik und ihre Beziehungen zu andern philosophischen Strömungen; F. X. Millar (Fordham), Scholastik und die amerikanische Gesellschaftsphilosophie; J. Ryan (Katholische Universität Amerika), Die Neuscholastik und ihr Beitrag zum modernen Gedanken.

Im dritten Schlußteil sucht der Herausgeber Zybura das wahre Bild der Scholastik, ihr innerstes Wesen, ihre letzten Ziele, ihre Arbeitsmethoden, ihre

---

[1] Contemporary Godlessness. Its origins and its remedy. St. Louis 1924, Herder; The problem of evil and human destiny, from the German of Otto Zimmermann S. J. St. Louis 1924, Herder; The key of the study of St. Thomas, from the Italian of Francesco Olgiati. St. Louis 1925, Herder.

[2] Present-day Thinkers and the New Scholasticism. An international Symposion. Edited and augmented by John S. Zybura Ph. D., with an Introduction by the very Rev. John Cavanaugh, C. S. C. D. D., President Emeritus of Notre Dame University. 8° (XVIII and 543 pp.) St. Louis Mo. and London 1926, Herder.

Stellung zur Jetztheit und ihre Aufgaben gegenüber der modernen Philosophie herauszuarbeiten. Er untersucht deshalb zuerst die Periode der Übergangszeit, etwa von 1400—1600, und stellt die antischolastische und scholastische Denkart wirksam gegenüber. Aus den beiderseitigen Licht- und Schattenseiten erklärt er den tiefgehenden Riß zwischen beiden Richtungen, der sich bis zur Jetztheit durch die Wissenschaft hindurchzieht, und die daraus sich ergebenden Mißverständnisse, Abneigungen und Gleichgültigkeiten. Diese Betrachtung endet naturgemäß in dem überzeugenden Nachweis, daß die moderne Philosophie und die modernen Einzelwissenschaften das wahre Wesen der Scholastik, wie es etwa der hl. Thomas verkörpert, seit Jahrhunderten verkannt haben. Zweitens wird diese Betrachtung zu einer ernsten Gewissenserforschung der Vertreter der Neuscholastik, zu einer Prüfung des Abstandes zwischen Sollen und Sein, Ideal und Wirklichkeit.

Aus dieser ehrlichen, aufgeschlossenen, weitherzigen Wahrheitsliebe, diesem platonischen Eros nach der vollen Weisheit, ergibt sich letztlich das philosophische Programm des konservativ-fortschrittlichen Amerikaners, wie es etwa die Löwener seit Jahrzehnten, die Mailänder katholische Universität in den letzten Jahren oder die Hertling-Baeumker-Schule in Deutschland seit langem angestrebt und zum Teil glücklich und erfolgreich verwirklicht haben. Es ist dieselbe philosophische Richtung, wie sie die „Stimmen der Zeit" vertreten, weshalb sich der Herausgeber auch des öftern auf ihre verschiedenen Mitarbeiter beruft.

Wir können also von diesen Ausführungen trotz ihres wissenschaftlichen Vollgehaltes und ihres gesunden Wirklichkeitssinnes absehen. Auch die Darlegungen des zweiten Teiles kommen hier erst in zweiter Linie in Betracht. Nur insofern sie die Gesichtspunkte der nichtkatholischen und nichtscholastischen Gelehrten unterstreichen und ergänzen, sollen sie im Folgenden herbeigezogen werden.

Das Hochbedeutsame, Zeitgemäße und Fesselnde in dem Werke ist die Tatsache, daß eine überwältigende Zahl — dreiunddreißig — spezifisch moderner Philosophen der Vereinigten Staaten, Englands, Schottlands, Kanadas und selbst Afrikas rückhaltlos ihr innerstes Denken und Fühlen über die Scholastik erschließt. Der Form nach sind alle Antworten im vornehmsten, sachlichsten akademischen Ton gehalten. Manche Gutachten sind kurz und bündig, viele eingehend und ausführlich.

Geben wir zunächst rein beschreibend die Haltung der modernen Philosophen wieder. Durchgängig betonen sie, gleichviel ob sie sich zustimmend oder ablehnend verhalten, im großen ganzen seien ihnen die Scholastik, ihre großen Führer samt ihrem Wirken, ihre heutigen Vertreter mit ihren Lehrbüchern und Monographien völlig oder größtenteils unbekannt. Von Thomas von Aquin hätten sie etwas gelesen, Ueberweg oder andere geschichtliche Überblicke eingesehen, vor allem wären die Vorlesungen De Wulfs an verschiedenen amerikanischen Universitäten von durchschlagender Wirkung gewesen. Wiederholt kehrt deshalb bei der Beantwortung der ersten Frage „woher die Unfreundlichkeit" die Bemerkung wieder, es sei keine Unfreundlichkeit, sondern Gleichgültigkeit, die aus Unkenntnis hervorgehe.

Noch öfter aber, in der Regel, darf man sagen, fügen die Gelehrten hinzu, die Scholastik erfreue sich, wie überhaupt das Mittelalter, eines ständig wachsenden Ansehens. Einmal erwiesen die allgemeinen Gesetze der geschichtlichen Entwicklung den Zusammenhang und die Kontinuität des menschlichen Geisteslebens. Im besondern habe sodann die Erforschung der Übergangszeit gezeigt, daß die Neuzeit ganz auf den Fundamenten des Mittelalters ruhe, daß die Renaissance- und moderne Philosophie, etwa eines Hugo Grotius, Descartes, Locke, Leibniz, wesentliche Motive der Scholastik zu verdanken habe. Kein Philosophiehistoriker könne mithin ungestraft an der Zeit von 500 v. Chr. bis 1500 n. Chr. vorbeigehen.

Des näheren werden die bekannten Vorzüge der scholastischen Denker, ihre Logik, Begriffsschärfe, eindeutige Terminologie, Gründlichkeit, Objektivität, ihre gesunde Seinsmetaphysik, ihre straffe Systematik anerkannt, und das gerade im Gegensatz zur Unklarheit, Zerrissenheit, Unwissenschaftlichkeit der heutigen Philosophie.

Verschiedene Referenten machen bei dieser relativen, geschichtlichen Anerkennung halt und betrachten eine Neubelebung des mittelalterlichen Gedankens als einen unmöglichen Galvanisationsprozeß eines der Vergangenheit angehörenden, erstorbenen Organismus. Andere dagegen versprechen sich von einer den heutigen Methoden und Problemstellungen und den modernen kritisch-inhaltlichen Forderungen entsprechenden Verjüngung des scholastischen Gedankengutes eine bedeutsame weltanschauliche Fruchtbarmachung in unsern Tagen. Mit echt angelsächsisch-amerikanischer Freiheitlichkeit und Unbefangenheit nehmen sie von vornherein mit feinem teleologischen Instinkt an, daß so große Perioden auch für die Nachgeborenen werthaft seien und daß in diesen gewaltigen Systemen doch viel Wahres stecken müsse. Der hl. Thomas etwa finde seinen ebenbürtigen Platz in der Galerie der großen Weltweisen. Des öftern bekommt der rein sachliche Ton eine besondere Wärme. So erzählen mehrere Professoren, welches Interesse ihre Vorlesungen über den Aquinaten oder andere mittelalterliche Lehrer und Lehren bei ihren nichtkatholischen Zuhörern gefunden hätten.

Um einige konkrete Punkte hervorzuheben, so wird wiederholt betont, daß die scholastische Auffassung vom Staat in hervorragender Weise berufen sei, den theoretischen und praktischen Absolutismus und Nationalismus von heute durch gesunde Theorien zu verdrängen. Ähnliches gilt von andern ethischen Sätzen. Die scholastische Erklärung des Verhältnisses von Leib und Seele, ihrer gegenseitigen Wechselwirkung, ihrer formalen, seinsmäßigen Einheit sei berufen, Klarheit in den heutigen psychologischen Wirrwarr zu bringen. Die Lösung der aktuellen erkenntniskritischen Fragen, die durch den Idealismus, Immanentismus, Phänomenalismus, Pragmatismus aufgegeben seien, würde und müsse in der Richtung des Realismus erfolgen, müsse an der Metaphysik orientiert sein.

So ist also gemäß den Führern der philosophischen Bewegung in den Ländern englischer Zunge Hoffnung auf eine gegenseitige Verständigung und Annäherung vorhanden. Überschäumenden Erwartungen, heben mit Recht die weltklugen, nüchternen Amerikaner und Engländer hervor, dürfe man sich nicht hingeben, der Assimilationsprozeß könne nur langsam voranschreiten.

In der Tat erheben die Berichterstatter, bei aller Anerkennung der genannten Vorzüge, ebenso schwere und mannigfache Anklagen gegen die Neuscholastik. Einige derselben sind so prinzipiell und fundamental, daß man von vornherein an einer Annäherung beider Parteien verzweifeln möchte. Andere lassen durchblicken, daß letztlich die Mängel aufseiten der Nichtscholastiker liegen. Eine weitere Reihe von Ausstellungen endlich hebt scharf und treffend die Fehler der Neuscholastiker, d. h. die Fehler der heutigen Vertreter der Scholastik, hervor und wird damit zu einer wirksamen Mahnung zur Selbstbesinnung. Gerade dieser letzte Punkt verdient unsere ernsteste Beachtung. Sagt mir der Freund, was ich kann, lehrt mich der Feind, was ich soll. Das aber um so mehr, da verschiedene berufene Anwälte aus den eigenen Reihen, wie Grabmann, Kremer, Noël, Olgiati, stillschweigend oder auch ausdrücklich diese Ausstellungen im zweiten Teil unterstreichen.

Der Scholastik als solcher wird der schwere prinzipielle Vorwurf gemacht, ihr Philosophieren sei nur ein Nachrechnen der bereits durch den katholischen Glauben feststehenden Wahrheiten, sie sei also keine Wissenschaft, kein rationales Erklären und Beweisen. Das alte Wort: „philosophia ancilla theologiae", im engsten, geschichtlich mißverstandenen Sinne muß dafür das Motto abgeben. Auf die Widerlegung dieser Anklage brauchen wir uns hier nicht einzulassen, weil der zweite und dritte Teil in ihrem positiven Aufbau diese bereits völlig abgestandenen Einwände gründlich widerlegen und die Leser der „Stimmen der Zeit" des öftern Gelegenheit hatten, an der Hand der Geschichte der scholastischen Arbeitsmethoden und auf Grund eingehender Analysen der scholastischen Theorien einen tieferen Einblick in den Vernunftcharakter und in die Eigengesetzlichkeiten der Philosophia perennis zu gewinnen.

Um so ausdrucksvoller bestätigen aber diese Anschauungen die Verständnislosigkeit, Unkenntnis und Gleichgültigkeit vieler moderner Philosophen in den elementarsten Dingen unserer katholischen Weltanschauung. Noch mehr, sie zeigen deutlich, was übrigens manche Gutachten klar durchblicken lassen, daß es ein apriorisches bewußtes Ablehnen der scholastischen Philosophie ist, da sie im innersten Zusammenhang mit einer Religion stehe, deren Annahme sie ein für allemal zurückweisen. Es ist gut, diese logischen, metaphysischen und psychologischen Zusammenhänge im Auge zu behalten, damit man sich über die Ignorierung der Neuscholastik ebensowenig wundere und gräme wie über die Ignorierung des Katholischen überhaupt, oder gar in Versuchung komme, durch Abschwächung der scholastischen Wahrheit oder charakterlose Kompromisse mit ihren Gegnern Hoffnungen zu erwecken, die nie und nimmer verwirklicht werden können. Mit aller Ehrlichkeit und Entschiedenheit werden solche Zugeständnisse, die im Grunde auch in den Augen der Gegner unser Ansehen schwächen würden, in der weiteren Auseinandersetzung abgelehnt.

Einer andern Reihe von Anklagen liegt das ehrliche Zugeständnis zu Grunde, daß die heutigen Philosophielehrer wegen ihrer starken Inanspruchnahme mit andern systematischen Aufgaben und geschichtlichen Perioden und wegen des auch in den philosophischen Betrieb eingedrungenen modernen Spezialistentums nicht die Zeit fänden, sich der Scholastik zu widmen. Weit mehr noch scheue man wegen der verschiedenen geistigen Haltung der Scholastik, die wesentlich Begriffsdialektik, Metaphysik, Transzendenz, Spiritualismus,

Theismus bedeute, und der in den englisch redenden Ländern gepflegten Weltweisheit, die vorwiegend pragmatisch, biologistisch, physikalisch, kurz experimentell und positivistisch gerichtet sei, von vornherein vor einer eingehenden Beschäftigung mit der Neuscholastik zurück. Diese Ehrlichkeit, die zwischen den Zeilen zu lesende Selbstanklage und das darin sich ankündende Sehnen nach platonisch-thomistischem Idealismus, berührt sympatisch und bedeutet einen gewaltigen Schritt zur Besserung und geistigen Gesundung. Aber nüchtern wird auch hier bemerkt, daß es nur langsam voranginge, selbst der neubelebte amerikanische Realismus sei noch weit von Scholastik entfernt. Die Phänomenologie der angelsächsischen Geisteshaltung, wie man sie in der Geschichte verfolgen kann, nicht nur in der neueren mit ihren Locke, Hume, Stuart Mill, Spencer, sondern auch in der mittelalterlichen — wenn man von manchen rühmlichen Ausnahmen wie Duns Scotus und andern Vertretern der Franziskanerschule absieht — mit ihren Roger Bacon, Ockham, Adam Wodham, Robert Holkot, scheint diese Zurückhaltung vollauf zu rechtfertigen.

Die genannte Reihe von Einwänden mündet bereits in die letzte Klasse, die zu einer förmlichen Anklage, nicht gegen die Scholastik als solche, sondern gegen viele ihrer Vertreter oder ganze Perioden ihrer Auswirkung werden. Wir sagen, nicht gegen die Scholastik selbst, denn nicht nur ihr Programm, ihre Methode, ihr Inhalt, kurz ihr Wesen, sondern auch ihre führenden Vertreter, wie Anselm, Albert der Große, Duns Scotus, Suarez, in neuerer Zeit Kleutgen, Mercier, Baeumker, Geyser, vor allen andern aber der hl. Thomas, widerlegen glänzend die nun folgenden Bedenken.

Die Scholastik, heißt es, kennt keine selbständige Forschung, sie ist wesensmäßig autoritativ gebunden, die einzelnen Schulen folgen herdenmäßig ihrem Bonaventura, Thomas, Ägidius von Rom, Scotus, Suarez. Die spezifisch neuzeitliche Philosophie haßt aber in ihrer tiefsten Seele alle Autorität, sie ist unbeschränkt voraussetzungslos, völlig autonom. Das ist ihr Stolz, das löst ihre schaffenden Kräfte aus. Hier ist der letzte seelische Punkt, an dem sich die Geister leidenschaftlich schroff scheiden. Diese Tatsache müssen wir einmal in ihrer ganzen Nacktheit aussprechen. Es sind ja unvergleichlich weniger die einzelnen Lehrmeinungen, die diese Entfremdung herbeiführen, als vielmehr die letzte intellektuelle und affektive Haltung, die bewußt und vor allem unbewußt zur feindlichen Trennung der beiden Heerlager führt. Im Rahmen der vorliegenden Aufgabe mit ihren konkreten Umständen können nur einige allgemeine Leitsätze geschichtlicher Berichtigungen und normativer Würdigung berührt werden.

Vor allem sind die vernichtenden Urteile, die die Begründer der neuzeitlichen Wissenschaft — zum Teil mit Recht wegen der veralteten, ablehnenden Haltung der Scholastik des 16. bis 18. Jahrhunderts zu den einzigartigen Erfolgen der modernen Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie — und die gehässigen Vorkämpfer der Aufklärung im größten Ausmaß in die neuere Fach- und Populärliteratur hineingetragen haben, derart feststehende, tiefeingewurzelte Allgemeinüberzeugungen geworden, daß der einzelne Gelehrte sie wie mit der Muttermilch eingesogen hat und sich meist unmöglich von ihnen befreien kann. Darum darf sich der Neuscholastiker nicht wundern, wenn die alten Vorurteile immer wieder erneuert und fortgeschleppt werden.

Weiterhin müssen Lehrbücher und Kompendien, aus denen, wie gesagt, die Referenten schöpfen, aus didaktischen Erwägungen heraus den Eindruck der autoritativen Gebundenheit machen, selbst wenn sie ihr Ideal verwirklichen. Tatsächlich steht aber eine große Zahl in unfreier Abhängigkeit bzw. Zugehörigkeit zu einer bestimmten philosophischen Schule. Auch der begeistertste Neuscholastiker muß zugestehen, daß wir, wie auf den meisten andern Wissenschafts- und Kunstgebieten, so auch in der katholischen Philosophie in einer mittelmäßigen Zeit des Überganges und der Reproduktion früherer Zeiten stehen ohne hervorragende schöpferische Kraft, ohne intuitive oder systematische Genialität.

Das heutige Jahrhundert kann sich mit dem dreizehnten oder sechzehnten nicht vergleichen, nicht nur nicht, was Größe der Denker betrifft, vielleicht noch weit weniger, was Fortschrittlichkeit, Freiheit und Weite angeht. Wer wie Schreiber dieses den Thomistenkongreß in Rom 1925 mitgemacht hat, könnte da beredt werden, ohne auch nur im geringsten die Tatsachen einseitig wiederzugeben oder tendenziös zu bewerten. Wenn der Sinn der Empfehlung der bekannten vierundzwanzig Thesen der wäre, auf den viele Thomisten alle Neuscholastiker festlegen möchten — wie unter anderem einer ihrer Vertreter den Antrag stellte, daß sie die indiskutierbare Basis aller zukünftigen neuscholastischen Kongresse bilden müßten —, und nicht der, den ihnen unter andern Führern Kardinal Ehrle bei einem feierlichen wissenschaftlichen Akte in Rom gegeben hat und den allem Anschein nach Papst Pius XI. in der Audienz am Schluß des genannten Kongresses bestätigt hat, dann könnte man ohne logisch-sittliche Unwahrheit oder apologetische Verstiegenheit von einer Freiheit der Forschung nicht mehr sprechen.

Die Rede ist hart für uns, wer kann sie hören? Und doch hat die moderne Philosophie keinen Grund, über uns zu triumphieren und sich ihrer Freiheit zu rühmen. Gewiß, theoretisch fordert sie ein unbeschränktes Maß von Freiheit, sie läßt sich nur durch die „Wahrheit" binden. Gut, darin wären wir also einig, daß die Wahrheit uns bindet, daß wir ihr gegenüber nicht mehr frei sind, nein zu sagen, zu zweifeln, sie zu ignorieren. Diese Forderung in sich genommen scheint für einen Philosophen so evident und elementar zu sein, daß ihr gegenüber aller intellektualistischer Kitzel des autonomen Ringens, aller psychologischer Zauber des stets Neuen, alle Modephrasen vom unmittelbaren, nicht denkmäßigen Erleben der Wahrheit ganz untergeordnet sind oder überhaupt keine Bedeutung haben.

Also zunächst die Tatsachenfrage: Sind die nichtscholastischen Philosophen erfahrungsgemäß so selbständig und der menschlichen Autorität gegenüber so unbefangen frei, wie man nach ihren ständig wiederkehrenden Forderungen schließen sollte? Vorher eine andere Frage: Warum hebt die moderne Philosophie so oft und nachdrücklich diese Haltung hervor? Doch wohl nur, weil sie damit ihre schöpferische Eigenkraft, ihre bedeutsame Eigenart beweisen will. In der Tat setzt die Unbeeinflußbarkeit bzw. die kritische, einsichtig begründete Freiheit gegenüber den anerkannten Führern im Reiche des Gedankens ein gerütteltes Maß von Geisteskraft voraus. Nun fragen wir nochmals: Darf sich die neuere Philosophie dieses Vorzuges rühmen? Damit wir aber nichtscholastische und scholastische Philosophie billigerweise auf einen ge-

meinschaftlichen Nenner bringen, dürfen wir nur die großen, richtunggebenden Probleme der Welt- und Lebensanschauung herbeiziehen. Man mag ja im Ueberweg oder in andern Walhallas der Philosophiegeschichte jedem Professor, der irgendwie einen gescheiten, mißglückten oder auch halbgeratenen Versuch eines neuen Systems, einer neuen Methode, eines neuen Standpunktes oder einer überraschenden Gedankenverbindung in seinem Arbeitszimmer zuwege gebracht hat, auf ein niederes oder höheres Konsol stellen, wie es eben Zeit und Mode heute verlangen, im Grunde ist diese Entdeckung allzu häufig nur eine andere Beleuchtung einer allbekannten Ideenlandschaft. Von solchartigen Dingen ist hier nicht die Rede.

Wer ein bißchen tiefer in die Dinge hineingeschaut hat und nicht darauf angewiesen und angelegt ist, akademische oder schriftstellerische Karriere zu machen, muß zugestehen, daß die neuzeitlichen Erkenntnistheorien, Positivismus, Kritizismus, Kantianismus, Logizismus, Psychologismus, Realismus, Idealismus und wie die Ismen alle heißen, nichts anderes getan haben, als das Gedankenalphabet, das Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Condillac, Leibniz, d'Alembert, Kant im 17. und 18. Jahrhundert zusammengestellt haben, neu zu gruppieren. Woher diese wiederum die Elemente oder gar die einzelnen Gruppierungen nahmen, deckt mehr und mehr die neueste Forschung mit schonungsloser Objektivität auf, ein Hertling oder Koyre in Bezug auf Descartes, ein Freudenthal oder Dunin-Borkowski in Bezug auf Spinoza und dergleichen mehr. Gewiß stehen letztere Denker, mit den mittelalterlichen Scholastikern verglichen, weit schöpferischer da. Doch darüber weiter unten. Hier nur so viel, daß die genannten Erkenntnistheoretiker der neuesten Zeit von denen der vorangegangenen Neuzeit fraglos ebensosehr abhängig sind wie die verschiedenen Schulen des 13. Jahrhunderts, Thomas und Thomisten, Albert und Albertinisten, Alexander v. Hales, Bonaventura, Scotus und Franziskaner, Heinrich von Gent und andere Augustinianer, in der Erklärung des psychologischen Verlaufes der Erkenntnis, von Platon, Aristoteles, Plotin, Augustin, Anselm, Avicenna, Averroes. Und so weiter in zahlreichen andern logischen, metaphysischen, ethischen, religiösen Problemen.

Hat sich denn die Wahrheit mit streng periodischer Gesetzmäßigkeit und kaleidoskopischer Buntscheckigkeit derart geändert, daß die Legion der Hegelianer im zweiten und den folgenden Dezennien allein in ihrem Besitz waren, unmittelbar darauf allein ihre erbittertsten Gegner, die Materialisten und Positivisten, im letzten Drittel des Jahrhunderts die damals herrschenden Psychologisten und etwas später die Kantianer, Logizisten, Idealisten, wiederum im 20. Jahrhundert die verschiedenen Ausstrahlungen der heute gefeierten Phänomenologie der Husserlschen Schule? Soll es denn reine Verleumdungssucht sein, wenn ein dem philosophischen Parteigetriebe Fernstehender behauptet, die einmütige Haltung der Kanterklärer und Kantbewunderer von gestern, die den Meister, wie Windelband und seine Schule, Vaihinger und seine Anhänger, Cohen und seine Marburger, als ausgesprochenen Feind jedweder realistischen Seinslehre erklärten, und die ebenso einmütige Haltung der Kanterklärer und Kantbewunderer von heute, die ihn, wie Heimsoeth, Hartmann und zahlreiche andere Kant-Exegeten, seit dem jüngst erfolgten elementaren Durchbruch der objektiven Metaphysik auf der Jubiläumstagung (1924) in Königsberg und

dann auf den Jahresversammlungen in Halle als Vorkämpfer und Begründer des platonischen Objektivismus nachzuweisen suchten, sei nicht unabhängig von der autoritativen Umwelt, nicht rein aus der unpersönlichsten Hingabe an die Wahrheit zu diesen kontradiktorischen Behauptungen geführt worden? Nein, dieser überlegenen Intellektautonomie und schöpferischen Vollgenügsamkeit kann sich das moderne Denken nicht rühmen.

So sehen wir denn, daß ein gut Teil, wenn nicht der bei weitem größte, der in die Augen springenden Freiheit, Fruchtbarkeit und Unabhängigkeit der neueren Philosophen, verglichen mit der der scholastischen Denker, durch ihr Spezialistentum, ihr liebevolles Anbauen von einem kleinen, engbegrenzten Ausschnitt philosophischen Terrains bedingt ist. Sobald sie wie die Scholastiker auf die letzten Fragen eingehen, bewegen sie sich meist in der Richtung einer bestimmten Schule, eines bestimmten Führers. Umgekehrt findet sich auch bei den Scholastikern alter und neuer Zeit in den peripherischen, unwesentlichen Fragen die größte Verschiedenheit der Antwortgebung, mithin eine ähnliche Unabhängigkeit von der Autorität. Nur fachwissenschaftliche Unkenntnis und völliges Unberührtsein von den neuesten Forschungen kann das alte, allzu lange herrschende Vorurteil von der Undifferenziertheit des scholastischen Denkens weiterschleppen.

Trotz alledem ist es eine offenkundige Tatsache, wie schon ein flüchtiges Vergleichen der scholastischen und neuzeitlichen Philosophen in einem Grundriß zeigt, daß letztere freiheitlicher, zum Teil auch regsamer und fruchtbarer sind. Wir wollen von den nächstliegenden Gründen dieser Erscheinung absehen: der naturgemäße Fortschritt der späteren, nachfolgenden Zeiten, die Hemmnisse der Scholastik seit dem 16. Jahrhundert, die Feindseligkeit der modernen Philosophie ihr gegenüber, die Mängel und Fehler vieler Scholastiker, wie der Hyperkonservatismus und das satte Wahrheitsbewußtsein. Das alles trifft nicht den Kern der Sache.

Schauen wir auf die Ergebnisse der Systeme der Neuzeit zurück und messen wir sie an den Idealaufgaben, wie sie dem Weltweisen vorschweben müssen, und zweitens an dem philosophischen Ertrag der geschichtlich bedeutsamen Weltphilosophen, etwa der griechischen, patristischen und scholastischen Denker, so ergibt sich folgende Bilanz: In der Methodenlehre, weniger in der allgemeinphilosophischen als in der spezialwissenschaftlichen, z. B. der positiven Natur- und Geisteswissenschaften, hat die Neuzeit bleibende große Verdienste. Das gleiche gilt von manchen Punkten der Naturphilosophie und der ihr verwandt arbeitenden experimentellen Psychologie, Ethik, Staatsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte, sagen wir kurz, in der induktiv aufbauenden Seinslehre. Genial ist zum Teil ihre Problemstellung, ihr kritisch geschärftes Auge für die Letztheit der Fragen; mit Adlerblick hat sie die Schwierigkeiten der tiefsten Seinsfragen erspäht. Darum bedeutet die Neuzeit in vieler Beziehung einen großen Fortschritt über Altertum und Mittelalter hinaus. Wenn etwa Aristoteles in Logik, Metaphysik, Kosmologie, Psychologie, Gotteslehre, Ethik und Staatskunde die Zweckstrebigkeit zum alles beherrschenden, heuristischen und seinsimmanenten Prinzip, zum Ausgangs- und Endpunkt macht, großenteils auf Kosten der genaueren Erklärung der Wirkursachen und des Wie ihrer Ver-

wirklichung durch den vorgeschlungenen Mechanismus im Makrokosmus und Mikrokosmus, dann deckt die neuere Philosophie — man denke nur an Leibniz oder Kant oder die heutigen Biologen — die Schwierigkeiten kritisch auf und bemüht sich energisch, sie zu lösen. Ähnliches gilt von dem verwickelten Prozeß der Begriffsbildung und Sinneserkenntnis, von dem Erfassen der Außenwelt oder überhaupt von der Natur des Bewußtseins, Intendierens, Intentionalen, Transzendierens der Erkenntnis.

All diese Fortschritte sollen freudig anerkannt und in ihrer Bedeutung vollauf gewürdigt werden. Trotz alledem ist die neuere Philosophie in ihrer Gesamtheit noch nicht von ferne an das herangekommen, was Platon und Aristoteles, Augustinus und Thomas, Scotus und Suarez an bleibenden Antworten für das Verständnis der logischen, kosmischen, psychischen, ethischen und religiösen Welt in ihrer Totalität, Letztheit und Sinngemäßheit gegeben haben. Vor einigen Jahren wären diese Werturteile noch belächelt und verspottet worden, wenn es überhaupt klug gewesen wäre, sie öffentlich auszusprechen. Bei dem heutigen Hunger nach metaphysischer Tiefe und seinshafter Wirklichkeit werden sie vielerorts nachdenklich stimmen oder auch Zustimmung finden.

Aus dieser verschiedenen Haltung der Vorzeit und Neuzeit ergibt sich mit psychologischer und logischer Folgerichtigkeit ihr verschiedenes Maß von Freiheit. Wer die Hauptstärke in der Kritik, in der Problemstellung verrät und erst auf der Suche nach der Wahrheit ist, muß notwendig sich und andern ein ganz anderes gerütteltes Maß von Denkfreiheit gestatten, als wer schon an einen mehr oder minder sicheren, reicheren oder bescheideneren Besitz derselben glaubt. Wer wie Altertum und Mittelalter der Einzel- und Gattungsvernunft das Vermögen sicherer Erkenntnis zuerkennt, an das Sinnvolle, Fortschreitende, Organische und Teleologische menschlicher Geistesarbeit glaubt, die immanenten Gesetzmäßigkeiten des Kulturlebens bejaht, wird auf die Denkergebnisse der vorausgehenden Zeit mit einer ganz andern Ehrfurcht und Pietät hinschauen als der autonome, selbstbewußte, individualistische Philosoph der Neuzeit, der, mag er auch meilenweit hinter den früheren Bahnbrechern des philosophischen Gedankens zurückbleiben, nun erst die Fundamente legen oder die wissenschaftliche Methode begründen oder die Architektonik der einzelnen Teile aufrichten zu müssen glaubt. Wer wie die Alten und Mittelalterlichen die Philosophie in engster Beziehung zu den Wirklichkeiten der andern Wissenschaften und des praktischen Lebens pflegt, wird unmöglich glauben können, daß alle, aber auch alle andern Wissenschaften auf den Ergebnissen der früheren aufbauen, wenn sie auch im einzelnen viele frühere Aufstellungen zu berichtigen oder gar fallen zu lassen haben, die Philosophie allein in ständigem unfruchtbaren Wirbel voran- und zurücklaufen soll. Außerhalb des philosophischen Fachgelehrtentums sind diese Dinge Selbstverständlichkeiten; die moderne Philosophie hat sich aber in ihren selbstherrlichen Verstiegenheiten derart vom Leben entfernt, daß man bis vor kurzem wegen der freimütigen Äußerung solcher Kritiken in philosophischen Fachkreisen erledigt gewesen wäre. Es fordert an vielen Stellen förmlich den Widerspruch heraus, wenn man etwa in dem anerkannt besten Grundriß der Geschichte der Philosophie, im Ueberweg (3. Band, 12. Aufl. 1924, völlig neubearbeitet

von Max Frischeisen-Köhler und Willy Moog), die Werturteile über die positive Arbeit der Aufklärungsphilosophen, Empiristen oder Kritizisten liest.

Wir mußten etwas weiter ausholen, um die Forderungen nach Freiheit und die diesbezüglichen Anklagen gegen die Scholastik, wie sie von den genannten Referenten erhoben wurden, auf ihr rechtes Maß und eine gerechte Würdigung zurückzuführen. Wie wir nach bestem Wissen und mit voller Ehrlichkeit die eigenen Fehler öffentlich bekannt haben, so mögen auch die Gegner endlich aus der Enge ihres philosophischen Weltbildes heraustreten und nicht wider Willen sich und uns mit verschiedenem Maß messen.

Freiheit ist trotz ihrer hohen, idealen Bedeutung nirgends der letzte Zweck und das höchste Gut, sie findet an den sachlichen Gegebenheiten und Aufgaben ihre Grenzen. Das gilt nicht bloß im individual sittlichen, gesellschaftlichen, staatlichen und politischen Leben, wo wir uns nach der „Freiheit" der Revolution allmählich mit Inbrunst nach Ordnung, Ruhe und Gesetzmäßigkeit zurücksehnen. Dasselbe gilt auch von der philosophischen „Freiheit" oder besser Zügellosigkeit, Undisziplinertheit und Verstiegenheit, die die größten Irrtümer und schnelllebigsten Systeme mit dem blendenden Licht von Intuition, Genialität und Wahrheit zu umgeben weiß. Virtus stat in medio. Haben die Scholastiker des öfteren per defectum gefehlt, so unvergleichlich öfters, schwerer und unverantwortlicher die neueren Philosophen per excessum. Sind erstere in der Orientierung ihres methodischen Verfahrens und in der Aufstellung ihrer inhaltlichen Lehrsätze zuweilen einseitig vom Objekt ausgegangen, so haben letztere die objektiven Verhalte, die seinsmäßigen Gesetze, die dinglichen Funktionen großenteils zu subjektiven Formen, persönlichen Erlebnissen und frei schwebenden Werten verflüchtigt und entwürdigt. Gerade deshalb sehnt sich die modernste Philosophie mit elementarer Inbrunst nach dem Objektivismus und der Seinsmetaphysik des Altertums und Mittelalters zurück.

Wüßten doch die Neuscholastiker die entsprechenden Formen zu finden, besäßen sie doch das verständnisvolle, weitherzige, selbstlose Einfühlen, ihre alten Werte aus der mittelalterlichen Verkrustung losgelöst dem modernen Suchenden darzureichen! Die ewige Weisheit hat das Wort gesprochen: Niemand gießt den neuen Wein in alte Schläuche, niemand setzt ein neues Tuch auf ein altes Kleid — zum Entsetzen der Schulweisheit der damaligen Schriftgelehrten.

Als weiterer Grund der Unkenntnis oder Geringschätzung der Scholastik wird die Einseitigkeit ihrer Methode angegeben, die wesentlich deduktiv sei, während die neuere Philosophie vorwiegend induktiv ist. Damit hängen weitere Reihen von Vorwürfen zusammen: einmal ihre Vernachlässigung der Einzelwissenschaften und der Empirie, sodann die Fremdheit der ganzen Ausdrucksweise und Terminologie. Um mit dem letzten Vorwurf zu beginnen, so ist schwer zu entscheiden, ob die Schreibart der Modernen oder die der Scholastiker fremdartiger klingt und schwerer zu fassen ist. Stellen wir uns indes nicht auf den Rechtsstandpunkt, sondern einfach auf den der gegebenen Tatsachen, dann werden die Scholastiker aus Klugheit, Bescheidenheit, Menschenfreundlichkeit und Liebe zur Verbreitung der Wahrheit den gegebenen Rat befolgen und in einer Weise schreiben, die an das Denken

und Fühlen der Jetztheit anknüpft. Mit Recht machen die Referenten das mittelalterliche Latein, die abstrakte Ausdrucksweise, die fremdartige Terminologie, die begrifflichen Spitzfindigkeiten zum Teil für die Nichtbeachtung der Scholastik verantwortlich. Halb beschämt, halb widerwillig hört man Sätze wie: die Neuscholastiker treiben eine Art klerikale Inzucht, fast nur bei Klerikern fristet die Neuscholastik ein bescheidenes Dasein, von philosophischen Kongressen halten sie sich fern, in allgemein philosophischen Zeitschriften findet man kaum einen Beitrag von ihnen, sie tun kaum etwas, um ihre Gedanken in unsere Kreise hineinzutragen.

Der Vorwurf der Einseitigkeit der deduktiven Methode und der Vernachlässigung der Einzelwissenschaften ist teilweise berechtigt, aber auch nur teilweise. Das Berechtigte ist im vorliegenden Buch wie in den „Stimmen der Zeit" des öfteren anerkannt worden, so daß wir darüber hinweggehen können. Hier werden wir uns freilich mit unsern Anklägern trotz aller ehrlichen Annäherungsversuche vorläufig nicht einmal prinzipiell verständigen, geschweige denn praktisch zusammenarbeiten können. Bereits im Mittelalter zeigten die von England kommenden Denker ihre Stärke mehr in ihrer Aufgeschlossenheit für die empirische Grundlegung und in der kritisch-mathematisch wissenschaftlichen Methode als in der positiven Konstruktion und planmäßigen Systematik, beispielsweise Robert Grosseteste, Roger Bacon, Wilhelm Ockham. Das gleiche gilt von den neueren Philosophen, Bacon von Verulam, Locke, Berkeley, Hume; sie sind ja die eigentlichen Begründer des neuzeitlichen Empirismus. Das 19. Jahrhundert mit seinen Mills und Spencer bewegt sich auf derselben empiristischen Linie. Noch weit positivistischer, einzelwissenschaftlicher, naturalistischer sind die amerikanischen Philosophen gerichtet; man braucht nur an seine Pragmatisten und Psychologen, etwa an William James, zu erinnern. Noch mehr, nach dem Zusammenbruch der großen idealistischen deutschen Systeme, etwa seit dem siegreichen Vordringen des Materialismus, blieb die Weltphilosophie des 19. Jahrhunderts, wenn man von den wenig lebenskräftigen Schulen des Erkenntniskritizismus und Logizismus absieht, nach dem Vorbild des Positivismus Comtes, der empirischen Psychologie und des Psychologismus, weltfroh, wirklichkeitstrunken, metaphysikscheu in den Vorhallen des philosophischen Heiligtums stehen, ohne daß sie in das Heiligste des platonischen Spiritualismus und das Allerheiligste des augustinischen Theismus eintrat.

So haben wir uns denn an einen völlig verschobenen Begriff, an eine ganz falsche Aufgabe der Philosophie gewöhnt. Mit diesen verbogenen Maßstäben treten die genannten Kritiker an die Beurteilung der Scholastik heran. Gewiß muß ein moderner Philosoph so weit in dem Inhaltlichen und vor allem in der Forschungsmethode der positiven Geistes- und Naturwissenschaften zu Hause sein, daß er ihre Endergebnisse begrifflich aufarbeiten kann. Es wäre aber völlig verfehlt, nach dem Vorgange Comtes oder Wundts, der Philosophie die Verallgemeinerung und Zusammenfassung der Gesetzmäßigkeiten, Methoden und inhaltlichen Ergebnisse der Einzelwissenschaften als Hauptaufgabe anzuweisen. Gewiß, dieser Geist, statt der Wesenheiten, nennen wir sie einen Augenblick Formen, die Funktionen zu ermitteln, ist seit Galilei mehr oder weniger in die moderne Philosophie übergegangen. Hier fängt aber die Prin-

zipienwissenschaft als die Untersuchung der letzten Ursachen der Dinge und ihrer Erkenntnis erst an. Sie hat die Begründung der Richtigkeit der Erkenntnis bestimmter Objekte, wie sie den Umkreis der Einzelwissenschaften ausmachen, und letztlich die Erkenntnis der Dinge überhaupt zu geben. Sie hat weiterhin die allgemeinsten Seinsbestimmtheiten, wie Substanz, Größe, Beziehung, Materie, Geist, und die Seinsgesetze, wie Grund und Folge, Kausalität, Finalität, zu untersuchen. Sie hat sodann die letzte Seinsstruktur, die letzten Kategorien der einzelnen, bestimmten Wirklichkeitskreise festzustellen, ob etwa das Körperliche quantitativ oder qualitativ, dynamisch oder formal zu bestimmen ist, ob das Absolute der Welt immanent oder transzendent, ob es Persönlichkeit, Unendlichkeit usw. ist, wie das Verhältnis des Leibes zur Seele, der niederen Erkenntnis zur höheren zu denken ist.

Diese Aufgabe wiesen der Weltweisheit nicht bloß Platon und Aristoteles, Augustinus und das gesamte Mittelalter, sondern auch die modernen Führer wie Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel zu.

Gerade die beiden größten Polyhistoren und Universalgenies der Geschichte mit ihrem bewundernswerten Einzelwissen auf den verschiedenartigsten Gebieten, Aristoteles und Leibniz, erblicken im wesentlichen Gegensatz zu der heute eigenartig schillernden „induktiven Philosophie", z.B. v. Hartmanns oder Külpes, in der Bildung von allgemeinen, abstrakten Begriffen und Definitionen und in ihrer Fruchtbarmachung durch die syllogistische, deduktive Methode das eigentliche Ziel der Philosophie, die Induktion dient ganz diesem Zweck. Diese Begriffe haben aber wesentlich die Seinsformen und nicht die Gesetzesfunktionen zum Inhalt und Gegenstand. Die eigentliche philosophische Welt ist das Sinnvolle und Zweckmäßige, das Geistige im Materiellen oder gar das positiv Immaterielle, zuhöchst das Absolute.

Treten wir mit diesem einzig richtigen Maßstab an die Scholastik heran, so kann man ihrem Programm und ihren großen Führern gewiß nicht den Vorwurf der Weltfremdheit, Empirielosigkeit, Spitzfindigkeit machen. Kein Geringerer als Klemens Baeumker hat in den beiden großzügigen einleitenden Kapiteln über den Geist und die Form, die Quellen und Methoden der mittelalterlichen Philosophie in der „Kultur der Gegenwart" diese Haltung klassisch herausgearbeitet. Einer der ersten Thomasforscher unserer Zeit, Martin Grabmann, hat des öftern in feinsinniger Weise gezeigt, ein wie weitschichtiges philosophie- und theologiegeschichtliches, psychologisches und ethisches Erfahrungsmaterial der Aquinate seiner Spekulation zu Grunde gelegt hat. Vielleicht in noch höherem Maße gilt das, entsprechend dem Fortschritt und der Richtung der damaligen Zeit, von Suarez. Professor Noël, einer der scharfsinnigsten Erkenntnistheoretiker der Neuscholastik, hat im sechsten Kapitel des zweiten Teiles des uns beschäftigenden Buches „Present-day Thinkers and the New Scholasticism" mit großer Pietät und Objektivität die ganze Aufgeschlossenheit und unverdrossene Arbeitsfreudigkeit des großen Begründers der Löwener Schule, des Kardinals Mercier, für die verschiedensten Zweige der neuzeitlichen Einzelforschung geschildert. Der gleiche Zug tritt in der neuscholastischen Bewegung anderer Länder, vor allem in Deutschland, wie sie in weiteren Kapiteln des genannten Buches charakterisiert wird, überwältigend hervor. Eindrucksvoll zeichnet der Herausgeber Zybura im dritten Schlußteil, bei aller ehrlichen Anerkennung

der großen Fehler einzelner oder gar vieler scholastischer Vertreter und Perioden, wie die Verbindung von Induktion und Deduktion, die Gewinnung des Allgemeinbegrifflichen aus den empirischen Gegebenheiten, die Ehrfurcht vor dem überlieferten Wahrheitsgehalt im Verein mit dem ganzen Fortschrittswillen tief im Wesen der Scholastik begründet ist.

Letztlich noch ein mehrmals wiederkehrender Vorwurf seitens der Referenten: Die Neuscholastiker suchen nicht zuerst den modernen Philosophen zu verstehen, sich in seine Denkart, in seine Problemstellung, in seine Schwierigkeiten hineinzuleben, sondern ihn von vornherein nach Art eines Inquisitors zu widerlegen, als falsch nachzuweisen; sie seien derart von der vollen und ganzen Richtigkeit ihres Verfahrens und der absoluten Wahrheit ihrer Sätze überzeugt, daß ihnen die Fähigkeit eines methodischen Zweifelns und die Aufgeschlossenheit für den Sinn und die Berechtigung der Einwände abgehe. Ohne hier abgrenzen zu wollen, wie weit sich im einzelnen diese summarische Anklage auf Tatsachen stützen kann, muß wiederum zugestanden werden, daß viel, allzuviel Zutreffendes darin steckt. Bis jetzt haben wir scholastischerseits noch nicht eine einzige Geschichte der neueren Philosophie. Die katholischen Akademiker sehen sich gezwungen, zu Handbüchern antischolastischer Richtung zu greifen und weisen darum, wie die katholischen Universitätsprofessoren zu erzählen wissen, die schwersten Vorurteile und Irrtümer in den Examina auf.

So bringt denn dieses internationale Symposion einerseits einen erfreulichen gegenseitigen Annäherungs- und Verständigungswillen zum Ausdruck und bedeutet anderseits für beide Teile eine ehrliche Gewissenserforschung. Professor Kremer von Löwen, einer der tüchtigsten Mitarbeiter der Revue néoscolastique und sachkundiger Darsteller der heutigen philosophischen Bewegungen, ist derjenige unter den neuscholastischen Mitarbeitern, dem die Aufgabe zugefallen ist, die Gründe der Vorurteile gegen die Scholastik zu untersuchen und auf ihre Heilmittel hinzuweisen. Mit wohltuender Unbefangenheit erledigt er sich dieses heiklen Punktes. Andere Kollegen, vor allem der Herausgeber Zybura, ergänzen ihn.

Möchten diese edlen, bedeutsamen Bestrebungen allerorts mit kräftigen Mitteln unterstützt werden. Wir leben in einer entscheidenden Stunde. Es steht großenteils bei den Neuscholastikern, ob die katholische Philosophie wie im 13. Jahrhundert durch weitblickendes, fortschrittliches, kritisches Eingehen auf die neuen Aufgaben die Führerrolle übernehmen wird, oder ob sie sich wie im 14. und 15. Jahrhundert durch Ideenarmut und teilweise im 16.—18. Jahrhundert durch einseitigen Konservatismus gegenüber dem neuzeitlichen Kritizismus und der neuzeitlichen Naturwissenschaft auf die Seite schieben läßt.

In Amerika haben die großzügigen, selbstlosen Bemühungen des seit Jahren bettlägerigen Herausgebers bereits zur Gründung der bedeutsamen American Catholic Philosophical Association geführt; Anfang Januar erscheint die Zeitschrift The New Scholasticism, a Quarterly Review of Philosophy. Mögen ähnliche Erfolge in den europäischen Ländern folgen.

Bernhard Jansen S. J.

Das rumänische Patriarchat

Am 1. November 1925 wurde der in Bukarest residierende Metropolit der Ungro-Walachei, Dr. Miron Costea, in Gegenwart der höchsten Beamten seiner Staatsregierung sowie der orientalischen „herrschenden" rumänischen Kirche und der Vertreter anderer autokephaler oder patriarchaler orientalischer Teilkirchen vom katholischen König Ferdinand I. von Rumänien im königlichen Palaste durch Überreichung des Hirtenstabes als Patriarch aller orientalischen Rumänen feierlich investiert.

Dieses für das religiöse Leben des seit dem Weltkriege auch staatlich zum weitaus größten Teile geeinigten Volkes bedeutende Ereignis hat seine eigene, wenn auch verhältnismäßig kurze Geschichte.

Die staatskirchliche Rechtsunterlage für die neue Würde bildet der Beschluß der rumänischen Kirchensynode vom 2. Februar 1925 und die staatsgesetzlich notwendige Bestätigung desselben durch den Senat und das Haus der Abgeordneten sowie die Sanktion des Königs.

Der Text des Errichtungsdekretes des neuen Patriarchates besagt kurz und nüchtern: Das rumänische Volk errichtet durch seine eigene politische und kirchliche Souveränität das Patriarchat für die orthodoxe rumänische Kirche. Ausdrücklich beruft sich das Rechtsdokument dabei auf die von der rumänischen Kirche für die orientalische Orthodoxie erworbenen Verdienste sowie auf die Schicklichkeit einer Patriarchie für die vierzehn Millionen orthodoxer Rumänen [1].

Diese Neugründung eines Patriarchates in der orientalischen Kirche steht nicht allein da. Schon 1917 hatte die ehemalige Zarenkirche Rußlands den Moskauer Metropoliten nach Bemühungen, die bis 1905 zurückreichen, wieder zum Patriarchen erhoben. Die früher gewaltsam der russischen Staatskirche angeschlossenen Georgier des Kaukasus sagten sich 1918 von der allrussischen Kirchengemeinschaft los und erneuerten ihre eigene nationale Patriarchie. In Jugoslawien endlich wurde 1920 dem Metropolitansitz Serbiens, Belgrad, die bis 1765 mit dem Sitze in Ipek verbundene Patriarchalwürde durch die nationale Landeskirche von neuem zugesprochen.

Dagegen hatte man in Bukarest vor gar nicht allzulanger Zeit in dieser Frage noch ganz andere Anschauungen gehabt.

Wenige Monate vor der entscheidenden Beschlußfassung der gesetzgebenden Körperschaften in der Hauptstadt der größten Donaumonarchie tagte in dem nahen Sinaia eine interorthodoxe Konferenz der „Allgemeinen Allianz für die Verbrüderung der Völker durch die Kirche". Hierbei verlangte der Generalsekretär des rumänischen Kultusministeriums, Dr. Ispir, in einem auch von dem hochangesehenen Archimandriten Julius Skriban gutgeheißenen Vortrage die Erneuerung des allgemeinen, überstaatlichen Charakters des Patriarchates von Konstantinopel im Gegensatz zu dessen heutigen, allzusehr den griechischen Sonderinteressen dienenden Form. „Das Patriarchat von Konstantinopel", lesen wir in der interessanten Darlegung, „muß aufhören,

---

[1] Vgl. Vestitorul. Amtl. kath. Kirchenblatt von Groß-Wardein, Jahrg. I, Nr. 4, S. 7.

nur hellenistisch zu sein, sich nur mit den Ansprüchen eines einzigen Volkes zu identifizieren; es muß durch ein allgemein orthodoxes Patriarchat ersetzt werden. Um den künftigen Patriarchen wird ein aus den Vertretern aller orthodoxen Nationen bestehender Rat wirken müssen, welcher im Geiste der allgemeinen Konzilien und der kirchenrechtlichen Vorschriften versuchen wird, mit allen Mitteln die Orthodoxie zu einem mächtigen Faktor der Beziehungen zwischen den Völkern zu erheben." [1]

Diese schwerlich nur als ein persönlicher Wunsch aufzufassenden Worte des hohen Regierungsvertreters sind um so bedeutsamer, weil gewisse orientalische Kreise dem erstarkten ostromanischen Staate die Rolle der politischen Stütze der Orthodoxie an Stelle des zusammengebrochenen Rußlands zudachten. Und der dort ausgesprochene Gedanke war auch nicht neu.

Schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde von dem frisch aufstrebenden Rumänien aus der Plan einer Konföderation der orientalisch-christlichen Völker empfohlen, laut welcher dem Patriarchen am Bosporus eine ökumenische Synode „zur Sicherung der Einheit der Orientalen in Erziehung und Denkweise" zur Seite stehen sollte. Denselben Vorschlag machten vor 40 bis 70 Jahren u. a. der im Lande hochgeachtete Philaret Scriban und der zu seiner Zeit gelehrteste aller staatskirchlich-rumänischen Bischöfe, Melchisedech von Roman; in Siebenbürgen besonders V. Mangra, letzterer mit offener Spitze gegen Rom. Melchisedech sah in der nach obigem Plane erreichten religiösen und kulturellen Einheit der kleinen orientalisch-orthodoxen Völker auch eine große Kraft zur Verteidigung der gemeinsamen politischen Angelegenheiten.

Woher also der unerwartet im November 1924 in den staatlich kirchenamtlichen Kreisen Rumäniens auftauchende Gedanke einer schleunig zu beschaffenden eigenen allrumänischen Patriarchie? Hatte die Eifersucht anderer orientalischer Nationen oder, besser gesagt, Regierungen das allorthodox gedachte, aber doch unter besonderem rumänischen Schutze stehende Patriarchat abgewiesen? Oder hatte sich die geplante Neueinrichtung durch ihre zu große Ähnlichkeit mit einem orientalischen Papsttum unpopulär gemacht, wie ähnliches bereits der unsterbliche Solowiew [2] erwähnt? Oder hielt die eigene Staatsomnipotenz Rumäniens für ihre Zwecke ein allein dastehendes Patriarchat für entsprechender?

Die in der Errichtung der Patriarchie liegende stärkere Betonung der Selbständigkeit der rumänischen Staatskirche oder, wie die heutige Benennung lautet, der „herrschenden Kirche" mußte nach der Ansicht des sehr ernst gesonnenen Professors Ghibu von Klausenburg Besorgnis erregen. Gerade angesichts der traurigen Erfahrungen der griechischen Patriarchie in Konstantinopel bei der gewaltsamen Verbannung ihres Vertreters durch die Jungtürken hätte man unter den orientalischen Völkern auf die vermeintliche Stärke der autokephalen, sich selbst überlassenen Kirchen begründetes Mißtrauen setzen sollen [3].

---

[1] Ghibu, Infiinţarea patriarchatului românesc (Cluj 1925) S. 3.

[2] Solowiew, La Russie et l'Eglise universelle.

[3] Ghibu a. a. O. 8.

In der Tat schließt die äußerlich ehrenvolle Hebung der Autokephalie durch das auf „der politischen und religiösen Souveränität" begründete Patriarchat eine bedenkliche Gefahr der inneren Schwächung des ganzen religiösen Organismus der rumänisch-orientalischen Kirche durch die Absonderung von den andern Gemeinschaften desselben Bekenntnisses in sich. Die Nichtberücksichtigung dieser Gefahr läßt die Errichtung des Patriarchats als verfrüht und übereilt erscheinen.

Zutreffend hierfür sind die Worte des rumänisch-orientalischen Priesters Jonescu aus Nämäjeschti in der Zeitschrift „Neamul Românesc"[1]: „Zum schrecklichen und großen Unglück für unser öffentliches Leben ist das sittliche Niveau äußerst gefallen, und immer noch mehr wird es durch die Auswirkung des berüchtigten politischen Grundsatzes ‚Durch uns selbst' niedergedrückt.... ‚Durch uns selbst', ohne Hilfe Gottes, konnten wir rumänische Christen niemals etwas ausrichten, können es nicht und werden es nicht können. Vielleicht hat der Grundsatz ‚Durch uns selbst' auch deswegen politischen Bankrott gemacht, weil er Gott vergaß und sich gegen ihn auflehnte."

Daß dem Verfasser dabei auch die Unabhängigkeitsbestrebungen auf kirchlichem Gebiet vor Augen schwebten, beweisen seine weiteren Worte: „Uns tut es weh, daß jene hohen orientalischen Heiligkeiten zur erniedrigendsten Bettelhaftigkeit gekommen sind, ohne den okzidentalen Bettelorden der Dominikaner zu besitzen, und nicht einsehen, daß ihnen weit mehr Nutzen von Rom käme, welches ewig ist und ewig bleiben wird, weil es den Päpsten gehört.... Der Orthodoxismus ist zu autokephal. Der Katholizismus allein hat den Vorrang und das Ansehen einer ewigen, unzerstörbaren Organisation, um die allgemeine Einigkeit des Christentums durchzusetzen."[2]

Eine vielen Anhängern der Patriarchatsidee sehr unerwartete, aber um so ernstere Kritik übte in der rumänischen Synode vor der maßgebenden Abstimmung über das in Rede stehende Projekt der rumänisch-orientalische Bischof Bessarion Puiu von Bälţi in Bessarabien[3]:

„Für unsere Zeiten muß ein Patriarchat den Höhepunkt der Verwaltungsorganisation einer Kirche darstellen.... Unsere Kirche ist — wir dürfen uns das nicht verhehlen — noch fern sogar von den Anfängen der heute geforderten inneren Festigkeit. Die Kirche unseres Volkes ist noch geteilt, das Gesetz der Unifikation der orthodoxen Kirche wird lange schwankend bleiben[4]. Alle kirchlichen Einrichtungen sind rückständig. Die Verschie-

---

[1] 15. Oktober 1925. — Bei der Verteidigung seiner das rumänisch-kirchliche Leben staatlich gewaltig einschnürenden Gesetzgebung von 1893/94 bemerkte der zuständige Minister Take Jonescu, die katholische Kirche gleiche der aus eigener Kraft dastehenden Eiche, die rumänische Staatskirche aber dem einer Stütze bedürfenden Epheu. Diese Stütze sei der Thron. Die Annahme des Gesetzesvorschlages mit seinen gewaltigen Einschränkungen der kirchlichen Freiheit war wie eine Bestätigung jenes Zeugnisses der eigenen Schwäche durch die rumänische Staatskirche.

[2] Zitiert in der Sentinela catolică (Jassy) November 1925.

[3] Zitiert in der Unirea (Blaj) Nr. 25 vom 20. Juni 1925.

[4] Die rumänisch-orientalische Kirche besteht aus den früheren vier Teilkirchen Altrumäniens, Bessarabiens, Siebenbürgens und der Bukowina, von denen jede eine ganz verschiedene innere Verfassung hatte. Diese Verfassungen sollten nun dem Gesetze der Vereinheitlichung (Unifikation) weichen.

denheit der Vorbereitung des Klerus in den heutigen Seminarien ist nicht die Mannigfaltigkeit der Blumen in einem Strauß, sondern eine Erweiterung gewisser schwacher Systeme aus der ungeprüften Vergangenheit, an welcher wir sogar hartnäckig infolge von Ansichten haften, welche weit davon entfernt sind, das Beibehalten guter Systeme rechtfertigen zu können. Das theologische Universitätsstudium ist aller Kritik ausgesetzt. Der Klerus verhält sich im allgemeinen untätig, weil er einerseits schwach vorbereitet dasteht, anderseits bis zur Sklaverei vom Geiste des materiellen Lebens des gegenwärtigen Jahrhunderts gedrückt wird und sich in völliger Widerstandslosigkeit befindet. Das zahlreiche, den Lehren des Evangeliums seines Gottes entfremdete Volk aber pflegt weiter im Nebel der Unwissenheit und in der Flut des Aberglaubens den von seinen Vorfahren ererbten ritualistischen Formalismus, weshalb so viele Sekten auftreten. Zudem vermag unsere Kirche keine Wohltätigkeitsanstalten zu gründen, welche wie ehemals die Kirche mit dem Volke eng verbinden könnten. Auch fehlt der Kirche eine Presse, welche ihre Angelegenheiten fördern und ihre Tätigkeit ausbreiten könnte. Ferner fehlt uns eine Kathedrale, eine Patriarchalwohnung, es fehlen uns Kandidaten für die Bischofswürde mit gehöriger Vorbereitung, so daß von allen Gesichtspunkten aus die Lage unserer Kirche eine völlig unsichere ist.

„Dann aber ist die Errichtung des Patriarchats für eine in solcher Lage befindliche Kirche verfrüht und schwer zu rechtfertigen.

„Wir wissen ja, daß man den Bau eines jeden Hauses mit dem Fundament beginnt; ein Haus mit goldenem Giebel, im Innern aber mit Mängeln und Ruinen, kann am Ende die Ausgeburt einer Laune, nicht aber ein mit reifer Überlegung errichtetes Bauwerk sein.

„Wie die Errichtung des Patriarchats nicht durch Gründe der innern kirchlichen Ordnung gerechtfertigt ist, so ergibt sie sich auch nicht aus geschichtlichen Ursachen, weil wir niemals ein Patriarchat hatten; zudem sind derartige Beweggründe auch stets ungenügend. — Was nützen die historischen Erwägungen den heute dem Erlöschen nahen orthodoxen Patriarchaten des Orients und besonders dem von Konstantinopel? Oder was für einen Nutzen, meinen Sie, wird der Orthodoxie das isolierte, neuerdings auf obige Erwägungen hin wieder errichtete Patriarchat Serbiens bringen?

„Noch weniger dürfen wir uns auf Erwägungen politischer Natur stützen, weil solche völlig vergänglich, ja die allerhinfälligsten sind. Nichts ist unbeständiger als die innerpolitischen Verhältnisse und wechselnder als die außenpolitischen Beziehungen. Was haben diese dem armen Patriarchen von Moskau genützt?

„Weil ich aber christlicher Prälat im Dienste der Wahrheit bin und stets die Wahrheit sagen muß, stelle ich klar und ohne Furcht vor Mißdeutung meiner Worte folgendes Muster vor:

„Eine einzige Patriarchie in der ganzen christlichen Welt vereinigt heute alle Daseinsbedingungen, und diese ist die römische. Sie besteht gerade deshalb, weil sie eine achtungswerte, organische und innerlich administrative Grundlage hat, auf welche allein sie sich inmitten so vieler Staaten und Völker und bei deren äußerer Politik stützen kann. Uns jedoch fehlt eine solche Grundlage

vollständig; für die Zukunft aber besteht nur schwache Hoffnung, sie erwerben zu können....

„Wie sehr war man der Meinung, daß unsere Kirche im Orient für die kirchlichen Angelegenheiten die Erbin des einstigen, heute gestürzten russischen Reiches sei — und der Orient kam zu uns, nicht wir zu ihm, ohne daß wir Patriarchat waren. Die Synode von Jassy[1] zur Zeit des großen Metropoliten Warlaam und der Herrschaft des reichen Fürsten Basilius Lupus kam nicht zu einem Patriarchat, sondern die Patriarchen des Orients und die Häupter der Kirche des großen Rußlands kamen zur mächtigen Kirche der Moldau, obwohl sie in einem bescheidenen Fürstentum, mit einem Metropoliten, nicht mit einem Patriarchen an der Spitze, bestand.

„Dies zeigt uns gerade, was wir wünschen: daß wir zuerst eine moralisch und materiell gefestigte Kirche und dann erst eine Patriarchie brauchen....

„Wir dürfen die welken Patriarchentitel, wie die der vielgeteilten Kirche des Orients, nicht vermehren, vielmehr: — festigen wir zuerst die Kirche, welche wir haben. Wir wünschen also unserer künftigen Patriarchie einen auf Bronzefüße gestützten Thron, nicht auf Schalen von Wassermelonen." —

Betrachten wir das neueste Patriarchat des von der katholischen Kirche getrennten Orients vom Standpunkte des alten, auch von den Orientalen anerkannten Kirchenrechtes, so muß vor allem festgestellt werden, daß die Patriarchalwürde in der alten Christenheit als die höchste Entwicklung der Metropolitanwürde sich enge an den Apostel Petrus, das erste, sichtbare Oberhaupt der Gesamtkirche, anschloß.

In Rom hatte Petrus selbst ständigen Sitz genommen, von dort seinen Schüler Markus als Bischof nach Alexandria gesandt, vorher aber zeitweilig die Kirche von Antiochia aus geleitet[2]. Deswegen kannte nach dem Zeugnisse des sechsten Kanons von Nizäa die alte Kirche nur drei Patriarchate: Rom, Alexandria und Antiochia, welche drei als moralisch ein einziger, dem Apostelfürsten Petrus gehöriger und um seinetwillen durch einen bedeutungsvollen Namen ausgezeichneter Sitz betrachtet wurden.

Von den drei daneben bestehenden Exarchaten Heraklea, Cäsarea und Ephesus führte deshalb nicht einmal das letztere, trotz seiner engen Beziehung zum Apostel Johannes, den Patriarchentitel, und selbst die ehrwürdige Mutterkirche Jerusalem unterstand nach ihrer Wiederherstellung lange als einfaches Bistum dem Metropoliten von Cäsarea, Stratonis; es fehlte auch Jerusalem die Berührung mit der aktuellen Regierung des ersten Statthalters Christi, Petrus.

Die so regen Bemühungen der orientalischen, disunierten Teilkirchen um die Patriarchalgewalt müssen deshalb jeden Kenner des altchristlichen Rechtes

[1] 1642 gegen den calvinisch gesinnten Patriarchen von Konstantinopel, Cyrillus Lukaris, gehalten.

[2] Gregor d. Gr. schreibt an Eulogius von Antiochia (l. 7, c. 40): Quum multi sint Apostoli, pro ipso tamen principatu sola Apostolorum principis sedes in auctoritate convaluit, quae in tribus locis unius est. Ipse enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere et praesentem vitam finire dignatus est. Ipse decoravit sedem, in quam Evangelistam discipulum misit, ipse firmavit sedem, in qua septem annos, quamvis discessurus, sedit. Quum ergo unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi praesident, quidquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo. Ähnlich schreibt Leo d. Gr. ep. 14 ad Anast. Thessalon.

eigentümlich berühren. Einerseits soll der Regierungsprimat Petri abgelehnt werden, anderseits aber fühlen jene Teilkirchen in ihrem geistlichen Organismus noch einen Mangel, so lange an ihrer Spitze nicht ein mit dem nach altchristlicher Auffassung den Regierungsprimat Petri einschließenden Titel geschmückter Prälat steht. Wir sehen hierin mit Freuden ein Gegenstück zu den orientalischen gottesdienstlichen Texten, welche, wenigstens soweit sie unverfälscht sind, auch im Munde der vom Heiligen Stuhl getrennten Orientalen ein klares Zeugnis für die sonst amtlich leider abgelehnte katholische Glaubenswahrheit bieten.

So viel über die alte allgemein kirchliche Rechtsauffassung. — In welchem Verhältnis steht nun das rumänische Patriarchat zu dem heutigen orientalischen Recht? Gerade die orientalischen Rumänen berufen sich mit Vorliebe im kirchlichen Leben auf das Althergebrachte, auf Glauben und Sitte der Väter (legea strămosească). So wäre bei der Errichtung des rumänischen Patriarchats der vollste Einklang mit der so sorgsam beachteten kirchlichen Vergangenheit zu erwarten.

Nun hörten wir bereits oben, wie der Errichtungsakt des rumänischen Patriarchats sich ohne weiteres auf die eigene politische und kirchliche Souveränität des rumänischen Volkes beruft. Dagegen lehrt der unter den Orientalen als Kanonist hochgeschätzte rumänisch-siebenbürgische Metropolit von Hermannstadt, Andreas Schaguna, daß die gültige Erhebung einer Metropolie zum Patriarchat einzig einer ökumenischen Synode zukomme. „Folglich", fährt der angesehene Gelehrte fort: „wie viele Patriarchate außer den vier [gemeint sind die vier orientalischen: Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem] bestanden haben oder noch bestehen, sie sind unkanonisch und der ökumenischen Kirche unbekannt." [1]

Tatsächlich mußte das rumänische Patriarchat bei seiner Errichtung alsbald aus seiner nächsten Nachbarschaft den Protest der jugoslawischen Kirche gegen die vollzogene Errichtung hören, welcher damit begründet wurde, daß ohne Zustimmung aller zur ökumenischen Synode vereinigten autokephalen Kirchen kein neues Patriarchat errichtet werden dürfe [2]. Allerdings genügte zur Entkräftung dieses Einspruchs ja schon der einfache Hinweis auf die Umstände, unter denen sich 1920 die Gründung des serbischen Patriarchats vollzogen hatte. Denn auch dieses Patriarchat vermag sich nicht auf eine ökumenische Synode als auf seinen Rechtstitel zu berufen [3].

Unter dem mächtigsten Serbenzaren Stephan Duschan (1336—1356) wurde auf einer Landessynode von Seres (1351) das Patriarchat Großserbiens unter Ignorierung des damals noch in vollerer Gewalt als heute dastehenden Patriarchen von Konstantinopel ausgerufen. Das infolge dieses eigenmächtigen, obwohl auf byzantinischer Logik beruhenden Vorgehens vom Bosporus aus über die Serben verhängte Anathem wurde erst 1376 auf Bitten des Serbenfürsten Lazarus und durch Vermittlung des griechischen Kaisers zurück-

[1] Zitiert in der kirchenamtlichen rumänisch-katholischen Zeitung Vestitorul (Oradea Mare [Groß-Wardein] 1925) Nr. 4, S. 7. [2] Vestitorul a. a. O.

[3] Seit ihrer Trennung von Rom hielten die Orientalen zirka 900 Jahre lang kein allgemeines Konzil. Die 1925 und 1926 gemachten Versuche schlugen fehl. Vgl. diese Zeitschrift „Ausblick auf die russische Dogmatik" 95 (1917) 11.

genommen, zugleich das serbische Patriarchat in Ipek, der alten Landeshauptstadt, anerkannt, jedoch 1765 nach der Flucht des Patriarchen Basilius wieder mit Konstantinopel vereinigt [1].

So war das serbische Volk wenigstens genötigt, 1351 die Unzulänglichkeit der Bestellung seines Patriarchen durch die eigene Landessynode allein anzuerkennen und sich zwecks Erfüllung seines Wunsches an eine höhere orientalisch-kirchliche Behörde zu wenden.

Auch die ehemals zarische russische Kirche hat sich nach dem Sturze der Monarchie 1917 ohne die vom Kanonisten Schaguna geforderte Zustimmung der andern autokephalen orientalischen Kirchen einen Patriarchen gewählt. Sicher hat dieses auch vom nichtkatholischen Standpunkt aus unkanonische Vorgehen zur Absplitterung einer weiteren mächtigen kirchlichen Konkurrenzgemeinschaft mit einer Synode nach Peter des Großen Muster an der Spitze beigetragen, um von den andern russischen Teilkirchen zu schweigen.

Doch Rußland hatte bereits vorher seine Patriarchen. Zwar hatte 1586 der Patriarch Joachim von Antiochia dem damaligen Zaren Theodor Iwanowitsch auf seine Bitte um die Erhebung des Moskauer Metropoliten zur Patriarchalwürde die Unmöglichkeit der Gewährung ohne Zustimmung der andern orientalischen Patriarchen erklärt. Aber schon drei Jahre später „weihte" der in der alten Zarenstadt Almosen sammelnde Patriarch Jeremias von Konstantinopel auf fortgesetztes Drängen des Zaren den Moskauer Metropoliten Job zum Patriarchen, fühlte jedoch die kanonische Unzulänglichkeit seines Vorgehens und versprach die Zustimmung der übrigen orientalischen Patriarchen zu erwirken.

Zu diesem Zweck wurde 1590 in Konstantinopel eine Synode abgehalten. Der Patriarch von Alexandria erhob Einspruch gegen die nach seiner Ansicht ungültige „Weihe"; er erkannte erst auf einer 1593 auf Drängen des Zaren von neuem berufenen Synode den neuen Patriarchen Rußlands an [2].

Bei der Bestellung des neuen Würdenträgers in Moskau erließ der Patriarch Jeremias an den Zaren ein äußerst schmeichelhaftes Schreiben, in welchem er ihn als den einzigen rechtgläubigen Herrscher pries. Auch an der politischen Macht Rußlands zweifelte damals niemand, sie führte ja gerade die orientalischen Patriarchen auf ihre Bitte um Hilfe nach dem unwirtlichen Norden.

Trotzdem hatte es niemand gewagt, ohne weiteres, nur mit Berufung auf die Verdienste des Landes um seine Bekenntnisgemeinschaft oder auf die stattliche Anzahl seiner Gläubigen, auf Grund der eigenen kirchlichen und politischen Souveränität das russische Patriarchat auszurufen.

In Rumänien dagegen ging man einen kürzeren Weg. Schon längst (1882) hatte sich die dortige orientalische Landeskirche von Konstantinopel unabhängig erklärt; jetzt, bei der Bestellung ihres Patriarchen, begnügte man sich mit der einfachen Anzeige des wichtigen kirchlichen Schrittes bei den andern orientalischen autokephalen Glaubensgenossenschaften.

Zwar gehen die Ansichten über die kirchenrechtlichen Voraussetzungen bei Errichtung eines Patriarchates im Orient auseinander — der Kanonist Scha-

[1] Der serbische Metropolit von Karlowitz in Slawonien führte seit 1848 nur den Titel Patriarch. [2] Znamenskij, Istorija russkoj tserkwi (Petersburg 1896) 226.

guna fordert ein allgemeines Konzil; Serbien erlangte die Anerkennung des Patriarchen von Konstantinopel, Moskau gar erwarb sich mühsam die Zustimmung aller orientalischen Patriarchen —; aber einig ist man über die Notwendigkeit des Eingreifens einer kirchlichen Obrigkeit. Serbien und Rußland konnten sich außerdem auch darauf berufen, daß es sich nur um das Aufleben eines einst gültig zuerkannten, dann aber durch lange Zeit gewaltsam vorenthaltenen Rechtes handle.

In der Schaffung der neuen rumänischen Patriarchie auf der Basis der „eigenen politischen und kirchlichen Souveränität des Volkes" müssen wir dagegen mit Bedauern ein im Orient bis dahin unbekanntes Neukirchentum feststellen. Ein solches läßt sich schwerlich anders erklären als durch das immer tiefere Eindringen des liberal-protestantischen Geistes in die orientalische Christenheit.

Wie schnell diese den Orient vom katholischen Okzident stets weiter trennende, das alte Christentum zerrüttende Entwicklung auf abschüssiger Bahn dahingleitet, sehen wir an der in Rußland entstandenen „orthodoxen, autokephalen, allukrainischen Kirche", welche ihren Metropoliten Lipkiwskij nicht bloß vom Volke und der Priesterschaft wählen, sondern auch mit Unterbrechung der apostolischen Nachfolge ohne Mitwirkung eines gültig ordinierten Bischofs vom Volke und der einfachen Priesterschaft zum „Bischof weihen" ließ und dazu noch in ihren „allgemeinen Grundsätzen" erklärt, daß in der „allukrainischen, orthodoxen, autokephalen Kirche" die gläubige Bevölkerung authentisch die Evangelien, Lehren und Gesetze der Kirche erklärt[1].

Wir lesen, daß der neuinvestierte Patriarch Rumäniens an seine Regierung das Ansuchen gerichtet hat: Stipendien an Theologiestudierende zu beschaffen, die theologische Fakultät von Bukarest wissenschaftlich zu reorganisieren, eine große Akademie für orientalische Kirchenmusik zu gründen und eine monumentale Kathedrale zu erbauen. — Es bliebe aber höchst wünschenswert, die Professoren der theologischen orthodoxen Fakultät in Bukarest zu einer Forschung in den Werken der heiligen orientalischen Kirchenväter zu veranlassen, ob diese hochverehrten Säulen der wahren Orthodoxie etwas von der „eigenen kirchlichen Souveränität" eines Volkes lehren, wie sie in dem Errichtungsdokument der rumänischen Patriarchie als alleinige Rechtsquelle angeführt wird.

Ein Rückblick auf den altchristlichen Orient vor Photius und Cärularius belehrt uns, wie die Patriarchalwürde zu jener Zeit keineswegs durch die „eigene politische und kirchliche Souveränität des Volkes" an Bischofssitze, außer den drei ursprünglichen, durch primatiale Wirksamkeit des Apostelfürsten Petrus geheiligten, geknüpft wurde.

Sogar die Erlangung der Patriarchalrechte der unzweifelhaft ehrwürdigen Kirche zu Jerusalem hat eine verhältnismäßig lange Geschichte, in der vor allem der maßgebende Einfluß der allgemeinen Konzilien zutage tritt. Der siebte Kanon von Nizäa erkennt dieser Kirche nur Ehrenrechte zu, unter Wahrung der zuständigen Metropolitanjurisdiktion von Cäsarea Stratonis. Bei dem Konzil von Ephesus wirkte Bischof Juvenal von Jerusalem vergebens, und

[1] Vgl. Orientalia christiana. Bd. 1, Nr. 3: L'église orthodoxe panukraïnienne, créée en 1921 (Rom 1923), Päpstl. oriental. Institut.

sogar mit Tadel seitens Leos d. Gr., zu Gunsten seiner Erhebung zum Patriarchen. Erst das Konzil von Chalcedon verlieh 451 der alten Mutterkirche die Patriarchalwürde.

Außerdem bezeugt der altchristliche Orient die Notwendigkeit der Mitwirkung der Päpste mit den allgemeinen Konzilien zwecks Verleihung der Patriarchalwürde an neue Bischofssitze.

Das erste Konzil von Konstantinopel 381 sprach wohl dem dortigen Bischof den Ehrenvorrang nach dem Papste, d. h. ein Ehrenpatriarchat ohne irgend welche Jurisdiktion zu. Vom Heiligen Stuhle wurde der betreffende Kanon nicht bestätigt. In Chalcedon wurde durch den Kanon 28 derselbe Ehrenvorrang dem Bischof von Konstantinopel von neuem verliehen; dieses Mal sogar mit dem Rechte, die Bischöfe der drei Exarchate zu bestätigen und zu weihen.

Doch Leo d. Gr. verwarf trotz den Bitten der Konzilväter und des Kaisers diesen Neuerungskanon mit der Bemerkung, auch der Kanon von Konstantinopel zu Gunsten der kirchlichen Rangerhöhung der neuen Kaiserstadt könne, weil von Rom nicht bestätigt, keine Rechtfertigung des Beschlusses von Chalcedon bilden. Auf Veranlassung des Kaisers Marcian mußte später Bischof Anatolius von Konstantinopel sich beim Papste wegen Anstrebens der Patriarchalwürde sogar entschuldigen; Leo d. Gr. erklärte aber seinerseits demselben Bischofe, er, Anatolius, möge sich darin gefallen, Bischof der kaiserlichen Hauptstadt zu sein, doch einen apostolischen Sitz vermöge er daraus nicht zu machen.

Wie der altchristliche Orient diese Nichtbestätigung des Papstes rechtlich einschätzte, beweist die Nichtaufnahme des 28. Kanons von Chalcedon in die alten orientalischen, auch in Rumänien wohl bekannten Rechtssammlungen. (Pidalion.)

Gerade das unter den orientalischen Rumänen so oft erfreulich hervortretende Festhalten an dem Kirchentum der Vorfahren sollte folgerichtig die rumänische Patriarchie nach Rom führen.

Der dem christlichen Altertum entstammende Name Patriarch drückt in seinem ursprünglichen kirchlichen Sinne die Gewalt des ersten obersten Hirten und Vaters der Gesamtkirche aus und wurde demnach nur mit jenen drei Sitzen verbunden, zu welchen der erste Papst, Petrus, engere Beziehungen gehabt hatte. Folgerichtig weist deshalb Papst Gelasius die Ansprüche des Bischofs von Konstantinopel auf die Patriarchalwürde einfach mit der Feststellung zurück, daß in Mailand, Ravenna, Sirmium und Trier ebenfalls längere Zeit Kaiser residiert hätten, die den Sitzen Petri zukommende Patriarchalwürde jedoch den Bischöfen jener Städte keineswegs gebühre. Auch der große Slawenapostel Methodius spricht sich in einem 1897 von einem russischen Professor gefundenen slawischen Schriftstücke gegen die ungerechtfertigten Ansprüche Konstantinopels zu Ungunsten des Papstes aus.

Dazu gehörte das alte Dacien mit seinen dem heutigen Rumänien ziemlich gleichkommenden Grenzen in dem von den Rumänen so verehrten christlichen Altertum dem päpstlichen Vikariate Ost-Illyricum an, dessen in Thessalonich residierender Verwalter, den Bischöfen des Okzidents zugerechnet, Vikar des Papstes tituliert und wegen seiner engen Verbindung mit Rom und seiner weiten Vollmachten bisweilen sogar Patriarch genannt wurde.

Als Justinian dieses Vikariat teilte und 535 im Norden seine Vaterstadt Justinianopolis zu dessen Hauptstadt erhob und einen Erzbischof daselbst residieren ließ, wurden dem letzteren, mit Bestätigung des Papstes Vigilius, die Befugnisse des Vikars von Thessalonich über die Reichsprovinz Dacia Aureliana übertragen, zu welcher politisch wenigstens einige Stationen im trajanischen Dacien, kirchlich aber alle Christen desselben Landes gehörten[1]. Die Nachfolger des Vigilius, z. B. Gregor d. Gr., nahmen ihre Rechte auf das neue Vikariat wahr.

Erst der von den Orientalen selbst als Häretiker abgelehnte Bilderstürmer Kaiser Leo III. riß Illyricum 730 unter Protest der Päpste vom römischen Patriarchate los und schloß es an Konstantinopel an, durch welches zuerst die Bulgaren und später unter ihrer Herrschaft die lateinischen Christen Daciens, d. h. die Vorfahren der heutigen Rumänen, in das kirchliche Schisma verfielen.

Die Willkür eines Laien und Häretikers und die Gewalt finnischer Eroberer nahmen den Rumänen den alten römischen Glauben ihrer lateinischen Voreltern und zwangen ihnen, den Ostlateinern, ein Bekenntnis auf, in welchem die Kirchensprache vom 10. bis zum 17. Jahrhundert die altbulgarische oder altslawische blieb, der Glaube noch jetzt bei den von Rom Getrennten gräkoslawisch, der Ritus griechisch und die Kirchenverfassung nach Peters d. Gr. Muster russisch ist.

Nichts von allem diesem gehört den lateinischen Voreltern der Rumänen an, alles ist fremd. — Wohl aber gelangten die Rumänen durch die Union ihrer Stammesgenossen in Siebenbürgen mit der katholischen Kirche zum lebendigen Bewußtsein ihrer lateinischen Nationalität[2].

Welchem Kenner des rumänischen Geisteslebens kommen hier nicht die 1852 an seine heißgeliebte Nation gerichteten herzlichen Worte des ersten Metropoliten der katholischen Rumänen Siebenbürgens, Alexander Sterka-Suluţ, in den Sinn?

„Die Adler der römischen Legionen, welche, das Kreuz im Schnabel tragend, vorangingen, wiesen dem Evangelium, welches die vom Patriarchen des Heiligen und Apostolischen Stuhles von Rom geweihten Bischöfe und Priester brachten, den Weg nach Dacien.

„Wirf den Schleier von den Augen deiner Seele hinweg, öffne die Ohren deines Herzens, vernimm und verstehe die Stimme dieser Wahrheit, o meine teure und geliebte rumänische Nation!"

Felix Wiercinski S. J.

---

[1] So lehrt ausdrücklich Prof. Onciul, Originea principatelor române. Zitiert in Vestitorul 1925, Nr. 11, S. 5.

[2] Vgl. diese Zeitschrift: „Zur kirchlichen Unifikation in Rumänien" 110 (1925) 113 und „Katholisches aus Rumänien" 108 (1924) 231.

Weltgeschichte und Menschenschicksal

Die Feierlichkeiten der katholischen Kirche, durch welche den Helden und Heldinnen des christlichen Glaubens die Ehren der Seligen und Heiligen zuerkannt werden, bedeuten nicht nur glänzende Offenbarungen jener heiligenden Lebenskraft, die ein Wesensmerkmal der Kirche Christi ist, sondern sie wirken zugleich wie blitzartig erneuerte Mahnzeichen der Vergangenheit an unsere Zeit: Da steigen gleichsam aus den Gräbern der Vorzeit leuchtende Heldengestalten empor, deren Ringen und Schicksale uns oft leichter und tiefer in das Verständnis des verworrenen Weltgeschehens und in die verborgenen Absichten der göttlichen Weltregierung einführen als alle Philosophie der Geschichte.

Als Beispiel diene die Seligsprechung zweier Martyrergruppen aus der neuzeitlichen Kirchengeschichte Frankreichs und Amerikas. Die eine größere zeigt uns acht Indianermissionäre aus der Gesellschaft Jesu, die unter den Huronen an den kanadischen Seen die Lehre Christi mit ihrem Blute besiegelt haben, die andere, bestehend aus einem Priester und einem Laienbruder des gleichen Ordens, die in den Hugenottenkriegen Südfrankreichs für den katholischen Glauben in den Tod gegangen sind, weckt das Echo einer Zeit, wo Frankreich in einem dreißigjährigen Religionskrieg die Einheit seines Glaubens und der Nation gerettet hat, im Gegensatz zum Römischen Reich deutscher Nation, das kurz nachher, gleichfalls in einem dreißigjährigen Kriege, allerdings voll viel furchtbarerer Tragik, die Einheit des Glaubens, die Geschlossenheit der Nation und die Unversehrtheit seiner Größe verlieren sollte.

Das Leiden und Sterben jener Glaubensboten, sei es in den Wigwams der einsamen Indianerdörfer der Neuen Welt, sei es in den waffenstarrenden Bergfesten der Cevennen, ist nur eine winzige Welle auf dem tobenden Meere, wo in einem hundertjährigen Weltkriege um die Schicksalsfrage gerungen wurde, ob Europa katholisch bleiben oder protestantisch werden, ob ganze Weltteile, diesem dienstbar, romanisch oder angelsächsisch, französisch, englisch oder spanisch werden sollten. Das Leben des einzelnen erscheint dabei bedeutungslos, und doch wächst nur aus dem Wirken und Leiden der einzelnen Vertreter einer Sache die Kraft empor, die den Kampf trägt und entscheidet. Ja, nur zu oft ist das einzelne Schicksal ein prophetischer Spiegel, ein Symbol des Ausgangs.

Das gilt zunächst von dem Ringen und blutigen Untergang der acht kanadischen Martyrer. Ihr Todeskampf an der Spitze einer jungen Indianerkirche fällt in die Zeit des ausgehenden Dreißigjährigen Krieges, als Frankreich unter Führung des Kardinals Richelieu im eigenen Lande dem Kalvinismus bereits den Todesstoß versetzt hatte, in der äußern Politik jedoch alles tat, um in Deutschland den Sieg der katholischen Mächte zu verhindern, ja sogar mit eigenen Truppen in den Krieg eingriff, der die Blüte und Kraft des deutschen Reiches auf Jahrhunderte hinaus vernichten sollte. In Nordamerika, wo Frankreich im Wettbewerb mit Spanien und England ein großes Kolonialreich zu gründen suchte, war die gleiche Politik das verhängnisvollste Hindernis, die ihm von der Vorsehung zugedachte Mission erfolgreich zu erfüllen. Seit

der Regierung Heinrichs IV. nämlich hatten französische Handelsgesellschaften, zuerst unter hugenottischer Führung, später jedoch mit katholischem Kapital und unter katholischer Leitung an dem Ufer des Lorenzostromes und in Neufundland mehr oder weniger aussichtsreiche Niederlassungen gegründet. Jedoch die schwache Unterstützung, die Neufrankreich von der königlichen Regierung des Mutterlandes erhielt, dann der rücksichtslose Ausschluß aller Hugenotten, die doch den tatkräftigsten und begütertsten Teil der Auswanderungslustigen ausmachten, verlangsamten die Entwicklung der Kolonie, und die benachbarten Engländer zerstörten zu wiederholten Malen die aufblühenden Ansiedelungen der Franzosen. Einer von den späteren Blutzeugen, die in Kanada ihr Apostolat begonnen hatten, war bei einem Überfall auf Quebek gefangen und nach England geschleppt worden: Jean de Brébeuf, der berühmteste von den späteren Blutzeugen. Doch konnte er vier Jahre später wieder in die neuerstandene Kolonie zurückkehren. Fast jede Flotte brachte von nun an frische Missionskräfte. Von ihnen widmete sich ein Teil der Seelsorge in den französischen Niederlassungen, besonders in den Städten Quebek und Montreal, während bald andere, vor allen P. Brébeuf, Davoust und Daniel, tief in das Innere des Landes vordrangen, um unter den Eingeborenen christliches Leben zu begründen. Schon 1625 hatte dort, unter den wilden Algonkins, Brébeuf seine Laufbahn als Indianermissionär begonnen.

In sechsjähriger Arbeit voll furchtbarer Entbehrungen und unter beständiger Lebensgefahr gelang es, eine wachsende Zahl von Huronen in christlichen Dörfern zu sammeln, und auf 14 Stationen wurde bereits unter den verschiedenen Stämmen der Irokesen, Algonkins und Abenakis am oberen St. Lorenzstrom, an den kanadischen Seen, am Illinois, Ohio und Hudson das Gesetz Gottes verkündigt.

Da kam ein neuer Krieg zwischen Frankreich und England, der sich in die Urwälder und Prärien der Kolonialländer verpflanzte und auch die Indianerstämme in den vernichtenden Strudel des Hasses hineinriß. Die Irokesen, der mächtigste Stamm, wurden Bundesgenossen Englands und Todfeinde der mit Frankreich verbündeten Huronen. Der Haß, der die stammverwandten Söhne der Wildnis entzweite, übertrug sich naturgemäß auf die Religion. Es standen sich Heiden und Christen gegenüber, wie Protestantismus und Katholizismus bei den Europäern. Im Jahre 1641 begann der blutige Vernichtungskrieg, ein sechsundzwanzigjähriger Todeskampf der jungen Mission. Im Blute ihrer Gründer und Bekenner sollte sie erstickt werden!

Das Auge der französischen Politik war zu sehr durch die Aussichten der Vorherrschaft in Europa geblendet, als daß selbst Männer wie Richelieu und Mazarin die ungeheuren Möglichkeiten und die gewaltige Verantwortung hätten ermessen können, die von der Neuen Welt auf das katholische Europa herüberstrahlten. Hätte die französische Krone eine ebenso weitblickende und opferwillige Kolonialpolitik betrieben wie das von ihr bekämpfte Spanien, hätte sie nur halb soviel Eifer bewiesen, um Neufrankreich zu schützen und zu fördern, als sie Anstrengungen machte, um das katholische Habsburg zu schwächen, hätte sie in der äußern Politik die katholische Religion für gerade so wichtig angesehen wie in der innern, so wäre wahrscheinlich Frankreich für Nordamerika das geworden, was tatsächlich die Rolle Englands gewesen ist.

Im Kampfe gegen das Haus Habsburg verlor jedoch schließlich das Haus Bourbon zum unersetzlichen Schaden für Frankreich und die katholische Kirche sein ganzes Kolonialreich in Nordamerika.

Im Hinblick darauf schreibt H. Böhmer, zwar nicht ohne Ironie, die aber von seinem Standpunkt aus begreiflich ist: „Hätte Frankreich Kanada den Hugenotten offen gehalten, und wäre es den Jesuiten gelungen, ihre Missionsposten im Rücken Englands bis an den Hudson, den Mississippi und den Golf von Mexiko vorzuschieben, dann wäre Nordamerika vielleicht doch nicht die große Mutter der Dissenters geworden, sondern ein ‚athletischer Vorkämpfer Loyolas'. An dem guten Willen dazu hat es den Vätern wahrlich nicht gefehlt.... Der einzige für den Orden erfreuliche Erfolg von alledem ist, daß heute unter den Statuen am Kapitol zu Washington auch die Statuen eines Jesuiten und Jesuitenschülers die flüchtige Aufmerksamkeit des geschichtshungrigen Yankee für einen Augenblick erregen: die Statuen der beiden Männer, die das Große Wasser des Westens, den Mississippi, entdeckten und zuerst befuhren: des P. Marquette und des Quebeker Jesuitenzöglings Joliet. Daß diese beiden Denkmäler am Kapitol zu Washington stehen, zeigt deutlicher als jede historische Untersuchung, daß die Väter in Nordamerika nicht erreicht haben, was sie hofften und mit aller Energie erstrebten: nicht das katholische Frankreich, für dessen Ehre und Macht so viele ihrer besten Genossen skalpiert, erschlagen und geröstet worden sind, sondern das tief verhaßte englische Volkstum, mit dem sie mehr als hundert Jahre still, aber leidenschaftlich in den Wigwams am Hudson, Illinois und Ohio gerungen haben, hat von dem Lorenzstrom, den kanadischen Seen und dem Mississippi Besitz ergriffen und sich dadurch die Herrschaft über Nordamerika gesichert."[1]

Es mag sein, daß gleichzeitig mit dem Eifer für die Ausbreitung des Glaubens auch der patriotische Sinn den Heldenmut jener französischen Apostel beseelte. Seit Heinrich IV. war nämlich die nationale Begeisterung des französischen Volkes mächtig gestiegen, und der stolze Name „Neufrankreich" für das amerikanische Kolonialreich spricht klar genug von der Hoffnung, die man auf die Gründungen an den Ufern des Lorenzstromes gesetzt hatte. Doch Vaterlandsliebe und nationaler Eroberungsdrang genügen nicht, um die Großtaten jenes Martyrergeschlechtes zu erklären, dessen Bannerträger am 2. Juni 1925 seliggesprochen worden sind. Was sie trieb und mitten in den größten Leiden aufrecht erhielt, war vielmehr die Begeisterung für das Reich Christi, das sie ausbreiten, die Liebe zu den Seelen, die sie glücklich machen wollten. Isaak Jogues, der drei Jahre vor seinem glorreichen Martyrium in die Hände der Irokesen gefallen war und während 12 Monaten harter Gefangenschaft alle Arten von Quälereien, Wunden und Verstümmelung, Verdemütigungen und Entbehrungen erduldete, schrieb mit verkrüppelter Hand an seinen Provinzial: „Ich bin fest entschlossen, mit der Gnade Gottes auf diesem Kreuze, an das der Herr mich in seiner Gesellschaft geschlagen hat, zu leben und zu sterben. Wer würde denn sonst die gefangenen Franzosen trösten und Beicht hören? Wer wird die christlichen Huronen an ihre Pflichten erinnern? Wer die neuen Gefangenen unterrichten, in ihren Qualen stärken und die Sterbenden taufen? Wer wird

[1] H. Böhmer, Die Jesuiten. 2. Aufl. (Leipzig, Teubner) 128 f.

die Kinder taufen und die Erwachsenen unterrichten? ... Ist es nicht eine besondere Fügung der göttlichen Güte, daß diese Irokesen mich bis jetzt, ohne es recht zu wollen, am Leben erhalten haben, damit ich trotz meiner Unwürdigkeit diejenigen, die zur ewigen Glorie auserwählt sind, im Glauben unterrichten und taufen kann? Seit Beginn meiner Gefangenschaft habe ich schon 70 Seelen im Bade der Wiedergeburt geheiligt, Kinder, junge Männer und Greise aus fünf verschiedenen Stämmen und Sprachen. Deshalb beuge ich täglich meine Kniee vor dem Herrn und Vater unseres Herrn Jesu Christi, auf daß er, wenn es seine Ehre so erheischt, die Pläne der Europäer und Indianer, die mich aus der Gefangenschaft befreien und zu meinen Brüdern zurückführen wollen, nicht zur Wirklichkeit werden lasse." [1]

Das ist nicht die Sprache politischer Ideale, das ist die Sprache der Martyrer des Glaubens! Das ist der Geist, der uns aus der Urkirche, aus den Briefen eines hl. Ignatius von Antiochien entgegenweht, der seine Freunde in Rom beschwor, ihm nicht die Krone des Martyriums durch ihre Bemühungen um seine Befreiung zu rauben. So wie Jogues dachten alle andern, so der Veteran der Mission, Jean de Brébeuf, ein Riese nicht nur an Körperkraft, sondern auch an Seelengröße, der „Ajax der Mission" genannt, unerschütterlich in Todesqualen, die hinter den legendenhaften Leiden der ersten Christen nicht zurückstanden. So dachte dessen Leidensgefährte Gabriel Lalemant, der ihm vom Marterpfahl aus zurief: „Heute sind wir ein Schauspiel geworden für die Welt, die Engel und die Menschen!" Ein Laienbruder, René Goupil, hatte 1642 die Reihe der Martyrer eröffnet, und in den Jahren 1646—1649 fielen der Reihe nach die besten und mutigsten der Glaubensboten, auch ein Antoine Daniel, ein Charles Garnier, Noël Chabanel, und zugleich mit Isaak Jogues war 1646 ein anderer Laienbruder, Jean de la Lande, in den Tod gegangen.

Im Kriege waren sie gefallen, in einem Weltkriege, der Europa, Amerika und Asien erschütterte; doch die Sache, für die sie starben, war die Sache des Glaubens: Um des Glaubens willen, den sie vertraten, haben ihre Feinde sie gemartert und ermordet. Das zeigen die Umstände ihrer Todesqualen und die Geständnisse der Irokesen. An Brébeuf z. B. ahmten seine Peiniger die Feier der Taufe nach, indem sie kochendes Wasser über seinen wundenbedeckten Leib gossen.

Gewiß, wenn jene Missionäre vorzüglich für die nationale Sache Frankreichs ihr Blut vergossen hätten, so verdienten ihre Namen die Ehre der Unsterblichkeit! So aber haben sie größeren Ruhm gewonnen als eine Statue auf dem Kapitol zu Washington: Sie werden für alle Zeiten als Erstlinge unter den Seligen, als Martyrer der Urkirche Nordamerikas genannt werden. Auch das war eine Täuschung, wenn Böhmer glaubte, das Leben und Ringen der Jesuiten auf dem amerikanischen Boden sei vergebens gewesen! Denn gerade durch die Wirkung der Jesuitenmissionen in Nordamerika ist das „Land der Dissenters" gezwungen worden, ein Land der Parität zu werden, namentlich seitdem auch die ehemals französischen und spanischen Kolonien in den

[1] Vgl. P. H. Fouqueray S. J., Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression V, 2 (Paris 1925) 338 f.

Verband der Vereinigten Staaten von Nordamerika eingetreten waren. Ja, von einem Staate der Union, wo durch Jesuiten der katholische Glaube gepflanzt und mitten unter fremdgläubiger Bedrückung gerettet und entwickelt worden war, von Maryland ging hauptsächlich die katholische Bewegung aus, als deren Frucht heute die katholische Kirche Nordamerikas zwanzig Millionen Bekenner umfaßt. Der eucharistische Kongreß zu Chicago hat aller Welt vollends gezeigt, daß Nordamerika aufgehört hat, das „Land der Dissenters" zu sein.

Die ursprünglichen Ziele und Gedanken der göttlichen Weltregierung treten schließlich immer wieder einmal siegreich zu Tage; und gleichsam das Siegel der Bestätigung für genannte Zusammenhänge ist die Tatsache, daß der Begründer der Hierarchie der Vereinigten Staaten einer von den „athletischen Vorkämpfern Loyolas" ist, John Carroll, ein Jesuit aus Maryland, den die Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 nach seinem Heimatland zurückführte. Dort wurde er, zwar nicht unter der Fahne Loyolas, aber doch unter dem Wehen des alten Ordensgeistes, ein Vorkämpfer für das große Werk der Befreiung Nordamerikas vom politischen und religiösen Joche, das bisher dessen Entwicklung gehemmt hatte: John Carroll ist der erste Bischof der Vereinigten Staaten, der erste Erzbischof von Baltimore, Primas und Organisator der nordamerikanischen Kirche.

Die Vollendung der zweiten Gruppe von Blutzeugen fällt in das Jahr 1593. Zur Stunde, als die beiden Jesuiten Jacques Salès, ein junger Theologieprofessor an der Universität Tournon im Departement Ardèche, und der Laienbruder Guillaume Saultemouche ihren apostolischen Eifer mit ihrem Blute besiegelten, hatten die Wechselfälle des Hugenottenkrieges und der politischen Verwirrung in Frankreich ihren dramatischen Höhepunkt erreicht: Von den vier Söhnen Heinrichs II. hatten drei den Thron bestiegen; doch alle drei hatten unglücklich regiert und waren kinderlos gestorben. Auch der vierte Sohn Katharinas von Medici war, ohne Erben zu hinterlassen, seinem ausschweifenden Leben erlegen. Der Fluch der Bartholomäusnacht (1572) verfolgte das Haus Valois und die Führer der katholischen Partei der Guisen, deren Häupter, vom Volke als Retter der Religion verehrt, dem Mordstahl Heinrichs III. erlagen. Nur einer, der Herzog von Mayenne, war dem Tode entronnen und lag im Kampfe mit dem vom Papste gebannten König, bis dieser vor den Toren seiner widerspenstigen Hauptstadt als Opfer eines fanatischen Mönches fiel.

Nach dem Tode Karls X., des Thronkandidaten der Guisen, sah sich nun das katholische Frankreich, das seit dreißig Jahren im Gegensatz zu dem schwächlichen Verhalten der Krone, ja in einer Art Bürgerkrieg für die Einheit des Glaubens gekämpft hatte, vor die überraschende Tatsache gestellt, daß als einziger und nächster legitimer Erbe der Krone Ludwigs des Heiligen das gefeierte Haupt der Hugenotten dastand, Heinrich von Navarra. Ihn hatte der letzte Sprosse des Hauses Valois zum Bundesgenossen gegen sein eigenes Volk angenommen und sterbend als Nachfolger verkündet.

Mit Recht konnten daher die Neugläubigen die größten Hoffnungen hegen. Bei ihrer Entschlossenheit, Organisation und Machtstellung hätte die kleine Minderheit, deren Zahl sich auf etwa eine Million belaufen mochte, unter

Umständen Aussicht haben können, Frankreich unter das Zepter eines protestantischen Herrschers zu zwingen und zu einem paritätischen Staate zu machen.

Schon vier Jahre dauerte dieser Zustand. Heinrich IV. hatte sich gegen alle seine Gegner behauptet, doch ihren Widerstand zu brechen vermochte er nicht, und Paris hielt ihm seine Tore verschlossen. Spanische, savoyische, englische und deutsche Truppen hatten in den letzten Jahren Nord und Süd heimgesucht. Der Bürgerkrieg konnte in einen Religionskrieg ausarten, dessen Schrecken unabsehbar waren. Doch Frankreich wurde vor dem Schicksal Deutschlands bewahrt, wenn der Führer der Hugenotten selber klug genug war, sein Herz der Wahrheit zu öffnen, um sich die Krone und seinem Lande den Frieden zu sichern. Und er tat es!

Als die Blutzeugen von Aubenas unter den Streichen wütender Hugenotten dahinsanken, ließ sich der Navarreser bereits in der katholischen Religion unterrichten und, bestärkt durch seinen hugenottischen Freund und Waffengefährten Sully, legte er am 25. Juli 1593 in der Kathedrale zu St-Denis vor dem Bischof von Bourges das katholische Glaubensbekenntnis ab. Es bedurfte aber noch der Verhandlungen und Kämpfe von zwei Jahren, ehe Heinrich IV., von allen anerkannt und vom päpstlichen Bann gelöst, Frankreich den Frieden gegeben hatte.

Trotz dem gewaltigen Umschwung der politischen Verhältnisse, trotz aller Wirksamkeit der seit 1589 beginnenden katholischen Reaktion, trotz der allgemein empfundenen Kampfesmüdigkeit und Abneigung gegen Neuerungen wäre es aber weder Heinrich IV. noch seinem Nachfolger Ludwig XIII. und dessen Minister Richelieu gelungen, die protestantische Bewegung bis zur Vernichtung zu unterdrücken, wenn nicht seit der Mitte des 16. Jahrhunderts langsam und still, aber unaufhaltsam und siegreich wie das Walten der Natur, eine innere Reformbewegung durch das Land gezogen wäre, getragen von dem wiedererwachenden Eifer des Klerus und von der Tätigkeit neu erstandener Ordensgenossenschaften von Männern und Frauen, deren Beispiel, Wort und Tat das christliche Leben bald zu ungeahnter Blüte bringen sollte. In Lothringen, der Pikardie und in der Champagne, an der Garonne und an den Ufern der Rhone, in Paris und in den unwirtlichen Bergen der Cevennen verkündigten Missionäre namentlich aus der Gesellschaft Jesu, die bereits im Jahre 1610 in vier Provinzen 1400 Mitglieder zählte und über 36 Studienanstalten verfügte, in den Schulen, auf der Kanzel und in der Katechese das Gesetz Christi.

Einer von jenen Predigern, die zu Zeiten den Lehrstuhl mit der Kanzel vertauschten, war Jacques Salès, ein junger Priester aus der Diözese Clermont, der seit dem Jahre 1590 an der Hochschule des Städtchens Tournon Theologie lehrte. Er war nur zur Aushilfe für die Adventspredigten des Jahres 1592 nach Aubenas, das gleichfalls im Departement Ardèche liegt, gegangen, blieb aber auf Wunsch des Gouverneurs noch für die folgende Fastenzeit. So kam es, daß ein Theologieprofessor zum Martyrer wurde.

In einem fruchtbaren Tal der Cevennen, auf einem kleinen Hügel, den erloschene Vulkane umgeben, liegt das anmutige Kreisstädtchen Aubenas. Eine Kirche aus dem 15. Jahrhundert und ein altes Schloß überragen die freund-

lichen Giebel der Häuser, wo eine fleißige Bevölkerung durch eine blühende Seidenindustrie und Eisenwerkstätten sich verhältnismäßigen Wohlstand erwirbt. Keine Erinnerung spricht mehr von den blutigen Ereignissen des Jahres 1593, als der Führer der Hugenotten im Vivarais, Graf Chambaud, den mit Baron Wilhelm von Balazuc beschworenen Waffenstillstand plötzlich brach und über das Städtchen herfiel, das ihm die Katholiken sieben Jahre vorher entrissen hatten. In der Stadt war der Einfluß des Kalvinismus noch immer sehr stark. Die Predigten der Jesuiten, die jedes Jahr von Tournon herüberkamen, hatten noch keinen vollen Erfolg gehabt. Auch P. Salès, dessen Vorträge in der Adventszeit sehr besucht und von Freund und Feind gelobt worden waren, sah in der Folgezeit seine Zuhörerzahl sich beständig verringern, so daß er den Schwerpunkt seiner Tätigkeit nach den umliegenden Dörfern verlegte. Es war das gleiche undankbare Arbeitsfeld, das später sein heiliger Ordensbruder Franz Regis bearbeiten sollte, nahe der Gegend, wo der hl. Franz von Sales als junger Domherr unter tausend Gefahren und Beschwerden den irrenden Schäflein nachging. Auf dem gleichen Schauplatz, wo Jahrhunderte vorher die furchtbare Irrlehre der Waldenser ihre Verheerungen angerichtet hatte, waren schon früher von den Professoren aus Lyon und Tournon berühmte Prediger des Jesuitenordens, wie Antonio Possevin und Edmund Auger, aufgetreten.

Das Martyrium der beiden Jesuiten in Aubenas hat also in seiner äußeren Erscheinung nichts Außerordentliches, auch nichts von der entsetzlichen Tragik der kanadischen Blutzeugen. Auch andere Missionäre jener Zeit waren oft ähnlichen Gefahren ausgesetzt und hatten, in Frankreich sowohl als in Deutschland, nicht selten die größten Mißhandlungen auszuhalten, wenn sie nicht gar den Tod erlitten. So wurde im Jahre 1620 P. Gottfried Thelen bei Kaub von kurpfälzischen Soldaten zu Tode gemartert. Im Jahre 1631 fiel P. J. Arnoldi bei Verden in die Hände von neugläubigen Bauern, als er von einem apostolischen Ausflug heimkehrte, und sie ermordeten den Glaubensboten mit barbarischer Grausamkeit. Am 15. Februar 1635 sah die Kirche von Rufach im Oberelsaß ein entsetzliches Blutbad, als die Soldateska des Rheingrafen zwei Jesuiten und sieben Seelsorgsgeistliche langsam zu Tode quälte.

Es mögen dabei immerhin politische Leidenschaften eine Rolle gespielt haben, jedoch der eigentliche Grund jener Raserei war der Haß gegen die Religion. Bei P. Salès war es der einzige. Im Gefolge der feindlichen Truppe, die den Überfall auf das ahnungslose Aubenas ausgeführt hatte, kamen drei hugenottische Prediger, die den Tod der Jesuiten verlangten. Unter ihnen befand sich Pierre Labat, der kurz vorher den erfolgreichen Apostel zu einer öffentlichen Disputation herausgefordert hatte, am festgesetzten Tage jedoch nicht erschienen war. Dieser suchte nun vor seinen Gesinnungsgenossen den wehrlosen Gefangenen zu beschämen und sowohl vor einer üppigen Tafelgesellschaft wie bei der Predigt am Sonntag fuhr er in heftigen Ausfällen gegen die katholische Lehre, namentlich gegen die katholische Verehrung des Altarsakramentes los. Doch schlug ihn jedesmal die Kraft der Wahrheit und Wissenschaft, die aus dem Munde des Gefangenen sprach. Obwohl niemand Lust hatte, sich durch Mord an den Missionären zu versündigen, verlangte der Kalvinist immer stürmischer deren Tod. Da die Soldaten den Gehorsam

verweigerten, mußte der Anführer selber, ein Adeliger aus der Umgegend, mit seinen Knechten und dem Prediger zum Henker werden.

Was dem Martyrium der beiden Blutzeugen von Aubenas eine besondere Note gibt, das ist die scharfe Betonung des Grundes, der die Ursache ihres Todes wird. Die kirchlichen Akten nennen daher jene Helden des Glaubens „Martyrer der heiligen Eucharistie". Mit Recht! Der Priester sowohl wie sein Begleiter zeichneten sich durch innige Andacht zum heiligen Altarsakrament aus. P. Salès hatte ein Buch über dieses Geheimnis geschrieben, das er in der Stunde des letzten Kampfes bei sich trug, das ihm aber ein kalvinistischer Prediger entriß. Der Glaube an dieses hehre Geheimnis, namentlich die Feier der heiligen Messe, bedeutet die tiefste Kluft, die sich zwischen die alte katholische Kirche und alle Gründungen der Reformation gelegt hat. An der Lehre vom Altarsakrament sind alle Religionsgespräche gescheitert, und gegen dieses hat sich die Wut der Neuerer am unversöhnlichsten gewandt. Das Bekenntnis der Blutzeugen aber, die für den alten Glauben in den Tod gegangen sind, bedeutet für das neue Zeitalter neues Licht und neue Bestätigung der Wahrheit. Der damals eröffnete Sturmlauf gegen die katholische Lehre von der heiligen Eucharistie hat heute der Sehnsucht nach dem Hause des Herrn Platz gemacht, und die eucharistische Bewegung erneuert die Welt. Auch die Martyrer des Altarsakramentes steigen aus den Gräbern der Vergessenheit empor: Sie sind nicht vergebens gestorben!

Ludwig Koch S. J.

Literaturfragen der Gegenwart

Die Dichtung als Bildungsmacht

Man sagt uns Deutschen nach, daß wir zu wenig Sinn für Form hätten. Man empfindet uns nicht selten, vor allem in romanischen Ländern, als ein barbarisches Volk. Man fürchtet sich vor dem Unberechenbaren, dem Irrationalen, dem Chaotischen des sogenannten deutschen Gemütes. Man hat den Rheinstrom schon als eine Kulturgrenze bezeichnet, jenseits der es unheimlich und ungeheuerlich werde, so etwa wie in den arktischen Regionen, von denen der Legionär Augustus' träumte. Sind dergleichen Vorwürfe auch gewiß nicht berechtigt, so deuten sie doch auf manche Eigenarten oder gelegentlich auch Unarten des deutschen Wesens hin. Unsere Klassiker empfanden die Klärung der deutschen Seele und des Sinnes für Kunstform (künstlerischen Formsinnes) durch die antike Kultur als etwas ihnen Unentbehrliches. Hervorragende Dichter, von Konrad Ferdinand Meyer bis auf Stephan George, gingen in die Schule der französischen Stilkunst. Andere, die das nicht in gleichem Maße taten, wie manche Romantiker, blieben in Nebel und Unklarheit, so daß Georg Brandes einmal ganz allgemein von unserer Literatur behaupten konnte, sie habe vor allem Rohstoff hervorgebracht, die feine Arbeit der Vollendung aber den Nachbarvölkern überlassen. Fraglos ist die schöne Form etwas, was dem Deutschen für gewöhnlich nicht in die Wiege gelegt wird und was er sich nur in schwerem Ringen erobert.

Hiermit hängt es zusammen, daß man die Schönheit der Form oft nicht recht würdigt. Man hat Achtung vor der Philosophie, vor der Theologie, vor dem Staatsmann, vor dem Pädagogen, vor dem Offizier, vor dem Großindustriellen, vor dem Bankherrn, vor dem Politiker, aber nicht vor dem Dichter. Unsere Dichter selbst haben wie Schiller neben der künstlerischen Neigung die zur Philosophie, wie Goethe die zum Erzieherischen, wie das junge Deutschland die zum Politischen und ganz allgemein die zum Religiösen und Mystischen. Bemüht sich ein wissenschaftlicher Verfasser, schön zu schreiben, so erregt er sogleich den Verdacht, es müsse ihm wohl an Tiefe fehlen. Statt des Namens eines Volkes der Dichter und Denker scheinen wir doch mehr den Namen eines Volkes von Grüblern oder Gelehrten zu verdienen, wie denn unser Gymnasium im Vergleich zu dem in Frankreich eine gewisse Solidität der Bildung, eine wirkliche oder eine vermeintliche, weit über ihre weltläufige, vornehm klassische Formung setzt.

Für den katholischen Volksteil in Deutschland liegen die Dinge noch verwickelter. Seit Goethe und Schiller blieb die Führung der deutschen Literatur bei protestantischen oder bei freigeistig gerichteten Dichtern und Kritikern. Der Heilsgüter wegen, die uns höher als alle andern stehen, kam man zu dieser Literatur in ein gegensätzliches Verhältnis. Man wollte wohl die Schönheit, aber man empfand sie als gefährlich. Je mehr sich das neuere literarische Leben von den Grundlagen schlichter Gläubigkeit entfernte, um so mehr lehnte man es ab, um so mehr mied man sogar die Beschäftigung mit ihm. Gewiß gab es immer einzelne Persönlichkeiten und Gruppen, die sich mit seinen Richtungen

vertraut machten, aber dann folgten Auseinandersetzungen über den Gehalt, weniger über die Gestalt. Die große Masse der Gebildeten blieb jedoch bis auf den heutigen Tag dem eigentlichen Literaturbetrieb fern. Besonders gilt dies von jenem Stande, dessen geistige Haltung für das katholische Volk soviel bedeutet, nämlich für den Klerus. Arbeiteten einzelne auch hier im Vordergrund der literarischen Betätigung, so waren es doch Ausnahmen. Im Bildungsgange des Klerikers spielt die Dichtung keine merkliche Rolle. Man darf sogar behaupten, daß — mehr als das Deutsche — das Lateinische nicht nur die Kirchensprache, sondern auch die eigentliche Bildungssprache der Geistlichkeit geblieben ist. Wenig bedeutet es ja, wenn ein Teil der Vorlesungen oder gar alle in deutscher Sprache gehalten werden, denn es ist in jedem Falle eine Sprache, die nur selten ihrer selbst wegen gepflegt wird, und die vielfach auch in ihren deutschen Formen an die Übersetzung aus dem Lateinischen erinnert.

Dieser Zustand der Dinge, die einmal geschichtlich so geworden sind und die in manchem Betracht geradezu als versteinert erscheinen, hat nun Folgen gezeitigt, die, je länger je mehr, um so verhängnisvoller werden. Sie wirken sich nicht nur in der eigenen Bildung der deutschen Katholiken aus, sondern auch in ihrer Stellung zum deutschen Volke und in der Sendung, die sie in ihm zu erfüllen haben.

Mancher sagt schöne Form, löst sie fein säuberlich vom Inhalt und meint, er habe nach diesem Denkvorgang noch die Möglichkeit, mit den zurückgebliebenen geistigen Werten als solchen schöpferisch arbeiten zu können. So einfach ist die Sache indessen nun nicht. Zugegeben auch, daß in der Wissenschaft der abstrakten Philosophie mit reinen, von aller Stofflichkeit befreiten Ideen gearbeitet werden muß, leben und wirken eben die meisten Menschen nicht im Bereich des Abstrakten, sondern des Konkreten. Auch treffen wir Philosophen, und es sind nicht die geringsten an Rang, die auf eine bildkräftige Sprache nicht verzichtet haben, während Popularphilosophen, wie etwa Schopenhauer, ganz im Element der Sprache webten. Leib-seelisch, wie der Mensch selber, sind auch seine Werke, und tief in ihm liegt der Drang, alles nach dem eigenen Bilde zu formen. Man mache an sich selbst die Erfahrung, was es für eine Idee bedeutet, ob sie ihre letzte feste Prägung erhalten hat oder nicht. Solange sie nicht Wort geworden ist oder nicht Wort werden kann, scheint sie eben auch als Idee noch nicht durchgedacht und vollendet. Mit dem Begriff einer bloßen Bedingtheit der Tätigkeit des Menschengeistes in seiner durch das Körperliche an den Leib gebundenen Form ist letzten Endes wohl die wesenhaft überkörperliche Eigenart der Begriffe sichergestellt, keineswegs aber die Wechselwirkung von Wort und Geist in der Gesamtheit einer Kultur bezeichnet. Das Wort selber, in sich betrachtet, ist nicht bloß ein körperliches Element, sondern immer auch ein willkürlich gewähltes oder ein wesenhaftes Symbol. Im Worte wohnt schon der Geist. Und es ist somit das Wort ein Gefäß des Geistes, in dem er sich aufbewahren und überliefern läßt. So geht geistige und vor allem schöpferische Arbeit bereits im Wortgebilde vor sich. Und es ist ein Mensch, der nicht über solche geeigneten Wortgebilde verfügt, übel daran, wenn er auch das Geistigste formen soll. Wort und Sprachform ist also schon darum ein Stück Geisteswelt. Mag man sich auch mit der Vorstellung begnügen, als sei die Sprache für den Geist nur eine Art Instrument, während sie doch in Wirk-

lichkeit viel mehr ist, so bliebe auch dann noch die Notwendigkeit, dieses Instrument wirklich spielen zu können. Um das zu lernen, gibt es auf diesem wie auf allen Gebieten kein anderes Mittel als die Übung. Da es sich nur um Vorgänge des geistigen Lebens handelt, darf diese Übung keine mechanische sein. Nur vom lebendigen Wort kann zeugende und belebende Kraft ausgehen. Das lebendige Wort aber haben wir vor allem in der Dichtung. Das ist ja eben die Eigenart des Dichters, daß er Idee und Wort in geheimnisvoller Weise miteinander verbindet. Wer darum auf die Dichtung und mit ihr auf die Geistesbildung durch die schöne Literatur verzichtet, der wird die eigenen geistigen Werte nur schwer zur Vollendung bringen, wird auch im Geiste zurückbleiben, weil er allzusehr mit der Form zu kämpfen hat, wird den Geist von seinen natürlichen Bindungen lösen und ihn darum zur Unfruchtbarkeit verurteilen. Was ein solcher Mensch dann schreibt, bleibt bild- und gestaltlos und hat weder Fleisch noch Blut. Es ist langweilig wie alles Tote.

Damit ist aber die Bedeutung der Sprache erst oberflächlich gekennzeichnet, ist sie doch nicht nur das Ergebnis der Arbeit eines einzelnen, sondern eine Frucht der Gemeinschaft. Sie war es, die dem Ich gestattete, den Weg zum Du zu finden. In freundlichem Miteinander wurde sie zu dem heiligen Bande umfassender Liebe. In dem Austausch der Geister bereicherte sie ihren Gehalt und ihre Ausdrucksmöglichkeit von Geschlecht zu Geschlecht. Von dem Duft des Bodens nahm sie an, von den Farben des Himmels, von dem Blühen der heimischen Auen, von dem Rauschen der Flüsse und Wälder, von der Formung der Berge und Täler. Den Rhythmus des Blutes und des klaren Wollens bildete und sang sie in sich hinein, den großen Taten der Geschichte lieh sie ihr Wort, und der heimlichen Sehnsucht des Gemütes gab sie Bild und Symbol. Ihr Wortschatz ist nichts anderes als der Ausdruck alles dessen, was ein Volk umgab, womit es sich beschäftigte, was es dachte, was es fühlte, was ihm heilig war und was es verabscheute. Die Sprache ist das kostbarste Erbe, das von Geschlecht zu Geschlecht geht, das niemals erstarrt, weil sie ständig im Gebrauche bleibt, ein Erbe, das dauerhafter ist als Stein und Erz, weil es mit den Menschen dauert und nur mit dem ganzen Volke sterben kann. In ihre Tiefe blickend, gewahren wir darin die edelsten Ahnenbilder unserer Vergangenheit, schauen wir darin die höchsten Ideale unserer Weisen und Helden, und ihrem Gesange lauschend, vernehmen wir die Stimme der Jahrhunderte und Jahrtausende, sind doch alle Sprachen miteinander verbunden, verbunden darum auch mit dem teuersten Erbe aller menschlichen Erinnerungen. Der Genius eines Volkes und der Genius der Menschheit zugleich ist die Sprache, und die Dichtung ist ihr Königskind. Ganz abgesehen von dem, was eine Sprache im einzelnen sagt, spricht sie durch sich selbst, durch ihren Bau, durch ihre Musik, durch ihre Farbe, durch ihr letztes Individuelles. Einerlei, ob ein Dichter Christ oder Heide ist, mächtiger als er ist die Sprache, in der er dichtet, und geringfügig wird jeder Protest, auch des stärksten persönlichen Empfindens, wenn es ein Protest gegen diesen Genius ist. Mag darum auch ein Volk noch so sehr zerspalten sein, hat es noch eine gemeinsame Sprache, dann empfindet es auch noch ein gemeinsames Schicksal, und leicht verstehen sich Sänger, die dem gleichen Genius huldigen. Hermann Hefele sagt in seinem leider so wenig beachteten, tiefsinnigen Buche über das Wesen der

Dichtung: „In der Dichtung wird die Sprache, als Mittel der wirkenden Gemeinschaft wie als individualer Ausdruck, ideell geadelt und erlebt ihren höchsten Triumph als Leib der zweckentbundenen Idee. In der dichterischen Sprache wird die Gemeinschaft selber Gestalt, reiner, lebendiger, beweglicher und geistiger als im doppelten Gefüge der bürgerlichen und der politischen Ordnung. Die Dichtung ist ideelles Bewußtsein der Gemeinschaft, Volk und Menschheit selber im Klang des eingeprägten Wortes."

Steht ein Volksteil zu der Dichtung seiner Nation in einem minder herzlichen oder gar spröden Verhältnis, so soll er sich überlegen, was er dabei verliert. Es muß ihm die Fähigkeit bleiben, dem ihm eigentümlichen Gedankengut den volksgemäßen Ausdruck zu geben. Damit ist nicht mehr und nicht weniger gesagt, als daß es hier um seine Fähigkeit zur Kultur überhaupt geht. Kultur ist immer Formung, und dem Mordversuch am keimenden Leben kommt es gleich, wenn man das innerlich Wachsende nicht bis zur fertigen Prägung weiterbildet. Wie oft sind auf katholischer Seite Grundsätze aufgestellt und verbreitet worden, von denen man sagen mußte, daß sie wenig Schlagkraft bewähren. Kam es von den Grundsätzen? Nein! Sie waren gewiß richtig und wahr, wie sie es immer gewesen sind und in Ewigkeit sein werden. Sie blieben nur ohne die rechte Formung im Sprachkörper etwas rein Abstraktes und büßten daher ihre Wirkung ein. Die Frische des Daseins können sie eben nur durch die wirkliche Existenz erhalten, die niemals zur vollen Wirklichkeit kommt, solange die Prägung in der Sprache fehlt. Wiederholungen verträgt der Mensch wohl, muß doch jede Kultur alle vorhergehenden wiederholen, und ist doch ohne Wiederholung jede einmal abgeschlossene Offenbarung überhaupt nicht zu überliefern — aber Wiederholungen, die nicht lebendig sind, verdienen im Grunde nicht einmal den Namen einer Wiederholung, denn in dem, was wiederholt wird, ist ja das Kostbarste abhanden gekommen, das Leben nämlich, das einmal darin war. Vollsaftiges Leben aber kann etwas Geistiges nur durch die Sprache erhalten, und es ist darum zu verstehen, daß Christus seine Botschaft eben dem lebendigen Wort vor allem anvertraut hat. Das lebendige Wort ist aber nun einmal nur von der lebendigen Dichtung her zu empfangen, nicht einmal von der Dichtung der Vergangenheit, sondern nur von einer, die noch wirklich lebendig ist. Wäre die Dichtung einer Zeit auch noch so tiefgehend, es gäbe eben kein anderes Mittel, sich die Lebendigkeit der Sprache zu bewahren, als eine irgendwie geartete Teilnahme an ihr.

Einen Volksteil aus den Zaubergärten der heimischen Dichtung ausweisen, das hieße ihn in eine Verbannung schicken, die grauenhafter ist als die verlassenste Wüste. Ist nämlich die Sprache nicht das Eigentum des einzelnen, sondern die immerfort weiterklingende Musik des Ganzen, so kann der einzelne ohne das Ganze nicht sinngemäß schaffen. Man mag für Goethe sein, man mag sich wider ihn stellen, man kann aber nach Goethe nur noch in Goethes Sprache reden, weil sie, alles in allem, die höchste Stufe der Vollendung bezeichnet, die bis zu ihm erreicht wurde, und weil sie folgerichtig von allen späteren Stufen vorausgesetzt wird. Wir können auch auf unsere zeitgenössische Dichtung so wenig verzichten, wie die Sprache der alten Kirche auf die griechischen Schriftsteller hat verzichten können. Eine tote Sprache kann sakrale Werte bewahren, kann dogmatische Festlegungen getreulich hüten, wird im

übrigen, solange sie von lebendigen Menschen gesprochen wird, niemals zu einer ganz toten werden, kann aber nicht das lebendige Wort ersetzen, das aus dem Schicksal der Zeit und des Volkes geboren wird. Vielleicht erklärt sich aus diesem Zusammenhange heraus eine überaus merkwürdige Tatsache, die wir immer von neuem im praktischen Leben beklagen müssen. Auf der einen Seite bemerken wir bei vielen im deutschen Volke eine große Sehnsucht nach katholischen Büchern und Ansichten; auf der andern Seite gab man oft mit einer gewissen Trauer die Bücher zurück, oder man ging nach etwaigen Gesprächen unbefriedigt auseinander. Kommt das allein von der Unüberbrückbarkeit dogmatischer Unterschiede? Man sagt wohl, daß der Ton die Musik mache, und so wird auch wohl hier der Ton und die Sprache etwas zu bedeuten haben. Sicher ist es jedenfalls, daß man sich auch sprachlich oft nicht versteht. Der moderne Gebildete denkt in den Formen der zeitgenössischen Literatur. Dem Katholiken sind diese künstlerischen Gestaltungen nicht selten fremd. Wohlgemerkt, es handelt sich nicht darum, daß man die Dinge von außen kenne oder vielleicht aus Sammelaufsätzen, Leitfäden und Feuilletons, sondern vielmehr um eine lebendig gewordene Einfühlung und um eine innerliche Vertrautheit mit den Symbolen, den Gefühlen, den Bildern und überhaupt den Geheimnissen der Form. Sage nicht, daß uns dies alles fremd bleiben müsse, weil sich darin ein gefährlicher Geist offenbare, denn außer dem Geist dieses und jenes Dichters webt darin auch der Genius der Sprache. Diesen Genius in sich aufnehmen braucht noch lange nicht zu besagen, auch die zufällig darin geäußerten Meinungen sich anzueignen. Man denke nur an das eine oder andere Kapitel aus Nietzsches Buch „Also sprach Zarathustra“, und man wird einräumen, daß das Positive darin, nämlich das in der Bildkraft der Sprache und in der Dynamik des Rhythmus Aufleuchtende mächtiger ist als vieles Negative, das wir historisch verstehen können und das wir dialektisch überwinden, weil es eben mehr dem Gebiet der Dialektik angehört als dem sprachlichen Ausdruck selber. Wie kann es auch anders erklärt werden, daß man, nachdem man einmal allerlei einer Dichtung mehr äußerlich anhaftende Tendenzen in ihr erkannt und dann ausgeschaltet hat, nun auf einmal den Weg frei findet zum vollen Genuß eines in ihrer sprachlichen Gestalt zum Ausdruck kommenden wundervollen Reichtums an menschlichen Gedanken und Empfindungen? Aber lesen können muß man Literatur, und was oft noch wichtiger ist, hören können. Das wird schon verlangt. Man muß Auge und Ohr zu öffnen wissen für die dichterischen Werte, die sich im Genius der Sprache auch immer mit den ewigen Werten verbinden, einerlei, wie die betreffende Dichterpersönlichkeit dialektisch darüber denken mag. Freilich ist es nicht so, als ob man das Wie, wie einer spricht, gänzlich trennen könnte von dem Was in seinen Worten, aber es ist in der Dichtung damit doch ganz anders als in der rein mitteilenden Prosa, die keinerlei Ansprüche auf künstlerische Würdigung erhebt. Die Form ist mehr als das Wie. Sie führt als Ausdruck der Gemeinschaft etwas Überpersönliches mit sich. Sie arbeitet mit Symbolen, die schon durch ihre innerste Wesenheit etwas sagen. Sie trägt in dem Wie ein diesem Wie bis zu einem gewissen Grade notwendig zugeordnetes Was schon in sich. Sie ist wahr, insofern sie durch ihr Wesen spricht. Je höher eine Dichtung steht, je mehr alle Schlacken des rein Begrifflichen aus ihr entfernt

worden sind, je mehr sie wesenhafter Ausdruck einer genialen Persönlichkeit ist, um so echter, wahrer und schöner wird sie, und um so mehr rückt sie ein in die Reihe des naturhaft Gewordenen, das immer das Antlitz Gottes spiegelt. Mag auch in der Literatur der Gegenwart Sensation und Leichtfertigkeit eine ungeheure Rolle spielen, es erscheinen doch immer noch Werke, von denen wir sagen dürfen, daß sich in ihnen der Genius der Sprache offenbare, und daß sie des Volkes und der Menschheit große Gegenstände in der Kraft ihrer Symbole gestalten. Sollen katholische Ideen wieder lebendiger werden und sollen sie mit dem Kulturleben der Gegenwart in stärkere Wechselwirkung treten, so müssen sie sich die Formung durch den Genius der Sprache gefallen lassen und so singen und sagen, wie eben dieser Genius singt und sagt.

Hieraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß wir im katholischen Volksteil das Gut unserer nationalen Literatur in ganz anderer Weise pflegen müssen. Wirklich hat die Görres-Gesellschaft die Forderung der Zeit erkannt, wenn sie eine eigene Literarische Sektion gegründet hat und nun mit ihrem Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch ihre Veröffentlichungen beginnt. Allein schon die ausgezeichnete Arbeit von Wilhelm Schulte über Renaissance und Barock beweist, um welch wichtige katholische Interessen es auch auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft geht, während die tief eindringende Studie des Herausgebers, Günther Müller, über Hans Roseliebs Roman „Die liebe Frau von den Sternen“ uns mit dem künstlerischen Ringen in der neueren katholischen Dichtung bekannt macht. Beklagt aber muß es werden, daß trotz allen Bemühungen unserer literarischen Zeitschriften und Vereine die Masse der katholischen Gebildeten sich gerade auf diesem Gebiete so schwer beweglich zeigt. Wäre es nicht auch möglich, in den Erziehungsanstalten unseres Klerus die sprachliche und die literarische Bildung methodisch zu pflegen, wo doch nicht nur das Schicksal der Predigt, sondern das ganze Verhältnis des Geistlichen zu dem Gebildeten so stark hiervon abhängig ist? Ohne ein tatkräftiges Vorangehen des Klerus ist einmal im deutschen Katholizismus nicht viel zu wollen, und darum empfinden es katholische Dichter und Schriftsteller bitter, wenn sie sich gerade von dieser Seite wenig geschätzt und kaum beachtet fühlen. Mehr als eine Anregung auszusprechen, steht mir nicht zu, aber es ist doch eine Anregung, die dem Geiste der Kirche, deren Oberhaupt den Ruhm Dantes vor aller Welt verkündet hat, durchaus entspricht und die von weittragender Bedeutung werden könnte.

Die verschiedensten Beweggründe bieten sich an, um den katholischen Volksteil zu stärkerer Betätigung im literarischen Leben der Zeit anzutreiben. Einmal geht es hier um ein katholisches Interesse, weil die Herrlichkeiten unserer Religion ohne die ständige Arbeit an ihrer Ausdrucksform nicht nur nach außen nicht zur Geltung kommen, sondern auch in uns selbst gewissermaßen eintrocknen. Wie begierig haben die Menschen nicht nach Büchern gegriffen, in denen die katholische Religion, wie etwa bei P. Lippert, bei Romano Guardini oder auch bei Joseph Wittig, wenn wir einmal von seinen Irrtümern absehen, eine neue, frische, wohlgeformte Sprache gesprochen hat! Friedrich Schlegel sah in der Aufgabe, die Geheimnisse der Religion im strahlenden Kelch der Symbole durch die Jahrhunderte zu tragen, überhaupt den letzten

und tiefsten Sinn aller Kunst, und wir begreifen heute noch mehr als seine Zeitgenossen, welch eine bedeutende Wahrheit er damit ausgesprochen hat.

Dazu kommt das Interesse für unser Volk. Unleugbar befinden wir uns heute in einem sprachlichen und literarischen Chaos. Wie die Stile in andern Künsten, so lösen sie sich auch in der Dichtkunst auf. Männer, die ein feines Gefühl dafür haben und die Dichtung, die nicht Ausdruck einer Gemeinschaft mehr ist, überhaupt nicht genießen können, wie z. B. Rudolf Borchardt, haben sogar geäußert, es sei Klemens Brentano der letzte große deutsche Dichter gewesen. Die Sprache und die Dichtung zeugen hier nur für die Seele des Volkes selber, die hilflos ist und zerrissen. Dichterisches Schaffen und literarische Kritik, die von der gesunden katholischen Geistesart getragen und durchdrungen sind, würden gerade im gegenwärtigen Augenblick als willkommenste Heilmittel empfunden werden. Die Sehnsucht nach ihnen ist schon da, und es ist rührend, wie sehr sich manche nichtkatholische Kreise um die versunkene Schönheit der gemeinsamen großen Vergangenheit unseres Volkes bemühen. Sie können aber nicht den rechten Erfolg haben, solange es nur ein Ausgraben bleibt und ein Sammeln in Museen und Literaturgeschichten. Nur jene, die das alte katholische Kulturgut noch im Blute bewahren, sind imstande, es für das Geschlecht von heute lebendig zu erneuern. Mit innigster Teilnahme sollten wir dem Schaffen unserer katholischen Dichter folgen, die zum Teil wenigstens diese ihre Aufgabe schon richtig erkannt haben. Diese Anteilnahme wäre wohl größer, wenn man erst einmal den tiefen Zusammenhang von Sprache und Kulturleben wirklich durchschaute; denn dann würde offenbar, daß der deutsche Geist, wie er in unserer Geschichte, und zwar in unserer Gesamtgeschichte, gewirkt hat, gar nicht wieder hergestellt werden kann, wenn es nicht zugleich wenigstens in der Sprache geschieht, ohne die er ewig flüchtig, chaotisch, irrational bleiben muß. Man sage doch nicht immer, des Deutschen Kunst sei einzig und vor allem die Musik, wobei man dann, obendrein noch irrtümlicherweise, festeren Formungen zu entrinnen glaubt. Weder Goethe noch Schiller noch Herder haben sonderlich viel von der Musik verstanden, und dennoch waren sie in ihrer Art ein typischer Ausdruck der deutschen Wesensstruktur. Richtig ist freilich, daß mit dem Verfall der bei aller Fülle doch in klaren Linien sich darstellenden mittelalterlichen Kultur auch unsere Sprache verweichlicht und verpsychologisiert wurde und ihrer ruhigen Sicherheit und ihrer heiligen Würde verlustig gegangen ist. In solchem Zustande erblicken wir sie in einer Zeit, die wie keine andere des Geistes bedürfte, und zwar des geformten Geistes, der allein mächtig ist und etwas zu bauen vermag.

Die Entscheidung unserer Gegenwart liegt hier: Auf der einen Seite sehen wir die Mächte der Wirtschaft und der Finanz sich immer ungeheuerlicher zusammenballen. Dazu rechne man, weil sie im gleichen Sinne wirken, die wachsende Ausbreitung der sportlichen Betätigung. An und für sich ist die Beschäftigung mit technischer Kultur dem deutschen Wesen nicht fremd, wie denn das Mittelalter auch in dieser Hinsicht Großartiges geleistet hat. Verhängnisvoll aber wäre es, wenn der geistige Gegenpol in unserem Volke der verstärkten Wirkung vom Technischen und Wirtschaftlichen her an Strahlkraft verlieren sollte. Schon bemerken wir, wie auch im Gebiet der geistigen Mächte, wie in

der Presse und im Theaterwesen die Kapitalisierung unaufhaltsam fortschreitet. Im Gefolge davon stellt sich zwangsläufig alles ein, was unser deutsches Wesen vergiften und zersetzen muß. Nur eine außergewöhnliche Anstrengung unserer geistigen Energien wird imstande sein, das schon bedrohlich gestörte Gleichgewicht unserer Seele wiederherzustellen. Das leistet die Wissenschaft nicht allein und auch nicht die Religion, so sehr das eine wie das andere in seiner Art vonnöten ist. Das leistet wieder nur geformter Geist, ein Geist, der in das innere Reich der Seele Bildungen von gleicher Größe und von gleicher festgefügter Struktur hinzustellen vermag, wie wir sie in den riesenhaften Trusts, Konzernen und Organisationen auf wirtschaftlichem, technischem und staatlichem Gebiet vor uns haben.

Ja, mit unsern letzten, heiligsten Wünschen für Deutschlands Zukunft hängt diese noch so wenig verstandene Literaturfrage zusammen. Es ist schon bis zur Übermüdung betont worden, daß wir das Gebäude der deutschen Zukunft nicht einfach nach fremden Mustern aufführen können, sondern daß wir auch hier unserer Geschichte getreu verfahren müssen. Die äußere Geschichte aber, was bietet sie mehr als Daten und Taten, deren tiefere Bedeutung sich erst aus ihrer Verbindung mit dem deutschen Wesen und seiner Sendung in der Welt ergibt. Das deutsche Wesen aber läßt sich so wenig wie das irgend eines andern Volkes in starre Begriffe auflösen, sondern kann nur erahnt und erfühlt werden im Genius seiner Kultur, vor allem in seiner Sprache und in seiner Dichtung. Mag Georg Brandes von uns behaupten, wir böten einstweilen noch mehr Rohstoff als Feinarbeit, gibt uns doch gerade solch ein Wort noch Hoffnung auf verborgene Schätze, die zu heben sind, und auf Unausgesprochenes, was noch auszusprechen ist. Sprache und Volk, Volk und Staat, Staat und Wirtschaft wiederum, alles hängt in dem Wunder einer geheimnisvollen Ordnung zusammen. Aus diesem Geheimnis heraus leben wir, und wer es uns am tiefsten deutet, das ist unsere Sprache und unsere nationale Dichtung.

Friedrich Muckermann S. J.

Das schöne Buch

Auf dem diesjährigen Katholikentag in Breslau wurde eine bemerkenswerte Rede über das gute Buch gehalten. So wichtig ist unser Thema über das „schöne" Buch gewiß nicht. Denn Schönheit ist immer etwas, was über dem Bedarf, über der nackten Notwendigkeit liegt, während das gute Buch, gut seinem ideellen Gehalt nach, für den heutigen Menschen, der in einer geistigen Welt voller Widersprüche und irriger Meinungen lebt, schlechthin zu den höheren Lebensnotwendigkeiten gehört.

Aber der harmonisch durchgebildete Mensch verlangt mehr: er sucht nicht nur das gute, sondern auch das schöne Buch. Darum hat auch das Mittelalter, wo es noch keine Buchdruckerkunst gab, so viel Fleiß und Sorgfalt auf die Schönheit der handgeschriebenen Bücher verwandt, daß sie heute noch unser Auge entzücken und von einer bewundernswerten Kultur Zeugnis ablegen. Auch in den ersten Jahrzehnten nach Erfindung des Typendruckes war man noch weit von der Mechanisierung entfernt, der dieses so eng mit dem Geistesleben verbundene Gewerbe später anheimfiel. Was ist die Gutenbergbibel für ein Wunderwerk typographischer Kunst!

So ist es vielleicht gerade in unserer Zeit, wo man ästhetische Werte wieder mehr zu schätzen beginnt, nicht ganz unangebracht, auch dem schönen Buch eine kurze Betrachtung zu widmen. Zudem stehen wir vor der Weihnachtszeit, wo das schöne Buch ohnehin erhöhter Aufmersamkeit zu begegnen pflegt. Wir müssen freilich, um nicht ins Uferlose zu geraten, das weitschichtige Thema auf das katholische schöne Buch beschränken. Auch hier scheiden wieder die Bücher aus, die zwar von katholischen Autoren geschrieben, aber in nichtkatholischen Verlagen erschienen sind. Es steht also nur die Produktion katholischer Verleger in Frage auf religiösem und profanem Gebiete. Wir wollen offen reden und nichts verheimlichen. Im ersten Teil werden wir manche weniger erfreuliche Tatsachen zu berichten haben; der zweite Teil soll dafür entschädigen. Denn auch die meisten katholischen Verleger haben inzwischen den Kopf nicht in den Sand gesteckt, sondern die Augen offengehalten, gelernt und mehr oder weniger zielbewußt weitergestrebt. Ausnahmen gibt es freilich auch heute noch, und wenn selbst hochstrebende Verleger nicht immer und überall das Schwarze treffen, so muß man billigerweise auch die Schwierigkeiten in Rechnung stellen, von denen wir noch zu reden haben.

Die Älteren von uns sind alle noch durch eine Zeitperiode hindurchgegangen, in der die Buchkunst einer kaum glaublichen Geschmacksverwilderung anheimgefallen war. Wir haben hier die Ursachen dieses Niedergangs nicht zu untersuchen, der in den mittleren Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts einsetzte. Ein unerträglicher Eklektizismus, der sich auch in allen andern Künsten breitmachte, trat an Stelle der schönen Einheitlichkeit, die wir selbst noch in den Erstausgaben unserer Klassiker und Romantiker finden. Nehmen wir etwa „Die teutschen Volksbücher" von J. Görres (1807) zur Hand oder die alte, von Brentano wieder herausgegebene Erzählung „Der Goldfaden" (1809) mit den schlichten kräftigen Holzschnitten, oder die „Gedichte" von Hölderlin (1826), so erfreut uns bei aller Einfachheit von Papier, Typenmaterial und

Einband die edle, einheitlich durchgeführte Druckform, während man später ohne Sinn und Verstand allerlei Typen verschiedener Stilformen mischte, als wäre ein Buch ein Katalog von Schriftarten- und Zierstückfabriken. Bis in die Biedermeierzeit hinein hatte sich der Sinn für edle, wenn auch noch so einfache Buchausstattung erhalten. Es sind Schöpfungen einer Zeit mit einem ganz bestimmten, wenn auch etwas schwächlichen Charakter. Ich nenne als Beispiel die „Marienlieder" von Guido Görres, die 1842 in erster Auflage erschienen sind.

Dann aber ging es unaufhaltsam bergab. Für den Geschmacksniedergang bezeichnend sind die Titelblätter der Typenproben aus der bekannten Schriftgießerei Trennert in Altona. Das Titelblatt der Probe von 1821 ist ein Meisterstück stilgerechter Setzkunst. Eine einzige Schriftart in verschiedenen Graden ist zur Verwendung gekommen, die Verteilung der Zeilen ist wohlproportioniert, der Eindruck des Blattes von klassischer Ruhe. Das Titelblatt der Probe von 1834 zeigt bereits ein Gemisch von verschiedensten Schriftarten, das von 1848 außerdem eine aus zahlreichen Zierstückchen zusammengesetzte Umrahmung von barbarisch roher Wirkung.

Die Verlagswerke katholischer Verleger zeigen das gleiche Bild der Verwilderung; sie sind nicht besser und nicht schlechter als die anderer Verlage. Das Empfinden für die Wohlgestalt eines Buches war geschwunden. Das zeigte sich bei kostspieligen Prachtwerken ebenso wie bei der täglichen Gebrauchsliteratur. Bei ersteren wurde zwar an Mitteln nichts gespart, aber die Mittel dienten nicht einem organischen Aufbau, sondern leerem, aus verschiedenartigsten Teilen zusammengewürfeltem Prunk.

Immerhin müssen wir rühmliche Ausnahmen gerade auf katholischer Seite feststellen.

So wurde 1861 von Heinrich Reiß in Wien ein Prachtmissale in Großfolio herausgegeben mit gotischen Lettern, das in der sonst wenig erquicklichen Geschichte der Typographie dieser kunstmüden Jahrzehnte mit Ehren zu nennen ist, des klingenden buchhändlerischen Erfolges aus Gründen, die noch darzulegen sind, leider entbehrte. Es ist ja auch bei diesem Missale durchaus nicht alles zu loben. Das Titelblatt ist unschön gesetzt, die beigegebenen farbigen und schwarzen Bilder entsprechen nicht dem Charakter der Schrift, die Initialen sind bisweilen mit Verzierungen überladen. Aber es finden sich auch zahlreiche Seiten, deren typographische Haltung Bewunderung verdient. Sosehr war eben der Begriff einer künstlerischen Buchgestaltung abhanden gekommen, daß die Verleger selbst bei bestem Willen und höchstem Streben nichts schlechthin Vollendetes mehr schaffen konnten. Auch Friedrich Pustet in Regensburg war ein Verleger von idealster Gesinnung. Als er in der Mitte des vorigen Jahrhunderts die von Karl Proske geleitete große und wertvolle Sammlung „Musica Divina" herausgab, schmückte er sie mit Initialen verschiedensten Charakters, die schon den Widerspruch Reichenspergers gefunden hatten und später weggelassen wurden. Man hatte eben den Faden der guten Tradition verloren. Des weiteren ist unter diesen rühmlichen Ausnahmen das Literarische Institut Dr. Max Huttler in Augsburg und München zu erwähnen. Manche seiner Veröffentlichungen in den siebziger und achtziger Jahren erheben sich bergehoch über die Alltagsproduktion. Ich nenne die

prachtvolle gotisch gedruckte „Nachfolge Christi“ oder das mit Schwabachertypen in rot und schwarz gesetzte, mit zahlreichen mittelalterlichen Bildern geschmückte Gebetbuch „Seelengärtlein“, Werke, deren Innenausstattung und Einband alle Anerkennung verdienen. Nur die für das „Seelengärtlein“ neu angefertigten Holzschnitte nach mittelalterlichen Miniaturen haben die Kraft der Originale eingebüßt, weil sie den unglücklichen Versuch machten, gotische Herbheit und nazarenische Weichheit zusammenzubinden. Mit Bedauern ist zu vermerken, daß solche Versuche, die Buchkultur zu heben, ganz vereinzelt blieben. Das „Seelengärtlein“ ausgenommen, das mehrere Auflagen erlebte, stand der Absatz in keinem Verhältnis zur aufgewandten Verlegerarbeit.

Die Lage änderte sich, als vor ein paar Jahrzehnten die dringend gewordene Reform des Buchgewerbes einsetzte und in zähem Ringen immer mehr an Boden gewann. Es gibt heute Verleger in Deutschland, die kein Buch in die Welt entlassen, das nicht den Stempel eines erlesenen Geschmackes trägt und dem Kundigen schon in seiner äußern Ausstattung die Herkunft verrät, wie man die Werke bedeutender Maler an bestimmten individuellen Merkmalen erkennt. Einer der besten Buchkünstler unserer Zeit, Hugo Steiner-Prag, Professor an der staatlichen Akademie für Buchgewerbe in Leipzig, hat vor einigen Jahren den gleichen Gedanken in folgende Worte gefaßt: „In der äußern Gewandung, in der innern Gestaltung seiner Bücher drückt sich das Gesicht eines Verlegers aus, und man lernt dieses ebenso kennen wie sein literarisches. Und dieses ‚Gesicht‘, diese geschwisterliche Ähnlichkeit, dieser künstlerische Familienzug ist die beste Reklame, die stärkste Empfehlung, die der Verlag ihnen mit auf den Weg geben kann.“

Solche vorbildliche Verlage sind heute freilich noch Ausnahmen, auf katholischer wie nichtkatholischer Seite. Mühsam muß sich die Buchreform wie durch einen Urwald durcharbeiten. Immer noch geht alljährlich eine Unmasse von Büchern, meist der Volksliteratur angehörig, hinaus, die jeden feineren Sinn für das schöne Buch vermissen läßt und so allerdings auch das Gesicht der Verleger offenbart. Wer für diese Verhältnisse ein geschärftes Auge hat, wird dann leider auch feststellen müssen, daß konfessionell umgrenzte Verlagsanstalten, und zwar nicht nur katholische, von einzelnen Ausnahmen abgesehen, am rückständigsten geblieben sind. Es hat vielfach den Anschein, als wäre die jahrelange Arbeit so vieler ausgezeichneter Buchkünstler, Schriftgießereien und Fachschulen umsonst geleistet worden. Die Lage ist ganz ähnlich wie auf dem Gebiete einer konfessionell umschriebenen christlichen Kunst, worüber in diesen Blättern schon des öfteren geklagt wurde.

Wir werden die Gründe dieser bedauerlichen Erscheinung zu untersuchen haben.

Weltanschauungsliteratur steht im Dienste der Wahrheit und hat als erstes Ziel Ideenverbreitung. Ideen haben aber an sich gar kein Interesse an einer Verbindung mit der Schönheit, die einen Teil der Aufmerksamkeit des Lesers in ihren Bann zu schlagen pflegt. Aber die menschliche Seele mit ihrem Schönheitsdurst sieht lieber die ernste Wahrheit in Begleitung der heiteren liebenswürdigen Schönheit. Wenn beide zusammenkommen, öffnet sie gerne ihre Tore. Das trifft indes nur theoretisch zu; praktisch ist bei der Mehrzahl der Menschen der Schönheitsdrang so sehr latent oder auf üble Ersatzmittel der

Schönheit gerichtet, daß für das bloße Ideenbuch, zumal in der Masse des Volkes, noch ein weiter Abnehmerkreis bleibt. Diese unteren und mittleren Schichten des Volkes mit Einschluß der Mehrzahl der Gebildeten kennen keine höheren Anforderungen an das Buch als ihre Väter und Großväter aus der eben geschilderten Zeit des Tiefstandes, ja sie wenden sich vielfach vom Besseren scheu ab wie der arme Mann, der jahrelang in einer schmutzigen Höhle hauste, sich im Salon eines Reichen ungemütlich fühlt. Die Kalenderliteratur, die jährlich in Riesenauflagen vom katholischen Volk gekauft wird, gehört, an buchkünstlerischen Maßstäben gemessen, zur schlimmsten Schundliteratur, während bessere Erzeugnisse dieser Literaturgattung, die geschmacksveredelnd wirken wollen, sich mit bescheidensten Auflageziffern begnügen müssen. Wenn man das sieht, steigt einem der helle Zorn auf. Ähnliches gilt von der Gebetbuchliteratur. Über eine ganz gewöhnliche Alltagsausstattung kommt sie selten hinaus. P. Beissel hat 1907 bei Herder ein Gebetbuch „Seelengärtlein" (nicht zu verwechseln mit dem früher genannten) erscheinen lassen, das in der prachtvollen Huppschrift „Liturgisch" gedruckt ist. Es ist bei der ersten Auflage stecken geblieben. Auch der mutige Verleger stößt eben überall auf das Hindernis der trägen Gewohnheit.

Eine große Rolle spielt bei der Volksliteratur die Lesbarkeit des Buches, ich meine nicht die inhaltliche, sondern die typographische. Der Volksschul- und Gymnasialunterricht kennt nur Allerweltstypen, und was davon abweicht, wie die vielen herrlichen Schriftarten der letzten Jahrzehnte, empfindet der einfache Leser als Hemmnis und Augenplage; er liest solche Bücher nicht gern, noch weniger kauft er sie. Der Verleger von Volksschriften aber sieht sich gezwungen, dem Rechnung zu tragen. Was von den Schrifttypen gilt, gilt auch vom Illustrationsmaterial. Das Volk im weitesten Sinne ist so sehr an die altväterische, süßliche und glatte Art von Bildschmuck gewöhnt, daß es sich mit Unmut von künstlerisch noch so hochstehender moderner Graphik abwendet.

Aus diesen Gründen ist es auch schwierig, die so wünschenswerte typographische Umgestaltung des römischen Altarmissale durchzuführen. Der Klerus, der seiner Mehrzahl nach, ebenso wie die Mehrzahl der Gebildeten überhaupt, künstlerischen Fragen fernsteht, würde vermutlich kaum begreifen, daß unsere heutige geläuterte Auffassung von Buchkunst mit dem fast überall gebrauchten, aber längst veralteten Meßbuchtyp sich nicht vereinen läßt. Man findet das Buch praktisch, leicht lesbar und den Bilderschmuck über jede Anzweiflung seines künstlerischen Wertes erhaben. Es steht zu fürchten, daß Versuche, die Gestaltung des Missale im Sinne unserer Zeit zu erneuern, auf ähnlichen passiven Widerstand vonseiten der Gebraucher stoßen wie das bereits genannte gotische Wiener Missale, obwohl, was Lesbarkeit angeht, sich leicht eine geeignete Schriftgattung finden ließe. Fortschrittlichere Gesinnung offenbaren eine Reihe von Missalieneinbänden verschiedener Firmen. Freilich ist dabei das Buch als einheitlicher Organismus außer acht gelassen. Man hat neuen Wein in alte Schläuche gegossen. Unter dieser Rücksicht verdienen sogar die alten konventionellen, aber dem Innern des Buches entsprechenden Einbände den Vorzug: sie sind nicht wie eine Scheinfassade, die über den Innenraum trügt, sondern dessen organischer Abschluß.

Ein weiterer Grund für ein solches Beharren am Mittelmäßigen und Ungenügenden ist der Preis der Bücher. Bücher, die ins Volk dringen sollen, müssen billig sein. Damit ist von selbst schon eine Schranke für die Schönheit gezogen. Ein künstlerisch geschulter und geschmackbegabter Drucker weiß allerdings auch bei billigem Material immer noch ein Buch so zu formen, daß sich niemand daran stoßen kann. Aber vielen Verlagen fehlt eben das buchkünstlerisch geschulte Personal oder sie sind aus durchaus anzuerkennenden sozialen Gründen nicht in der Lage, ihre Arbeiter- und Beamtenschaft so zu erneuern, wie es eigentlich unter der künstlerischen Rücksicht geboten wäre. Neue Verlage sind da durchweg besser gestellt als die alten, weshalb es nicht zu verwundern ist, daß die durchgreifendsten Reformimpulse gerade von den neuen ausgingen.

Eine weitere Erschwerung bedeutet sodann das beschränkte Absatzgebiet, mit dem katholische Verleger zu rechnen haben. Ihre Bücher werden nicht wie die anderer Verleger im ganzen deutschen Volk verbreitet, sondern nur im kleineren katholischen Volksteil, der zudem wirtschaftlich im allgemeinen viel schlechter gestellt ist als der nichtkatholische. Und zwar ist diese Umzäunung nicht nur um Bücher von ausgesprochen katholischem Inhalt gelegt, sondern auch um wissenschaftliche und schöngeistige Publikationen. Ein stillschweigender Boykott, nur in wenigen Ausnahmefällen durchbrochen, hemmt die katholische Verlagstätigkeit. Es wurde zwar neulich behauptet, das „catholica non leguntur" sei heute nicht mehr so schlimm wie das „acatholica non leguntur" von unserer Seite. Das entspricht aber nicht den Tatsachen. Es muß sich an der Ausstattung rächen, wenn bei so beschränktem Absatzgebiet der Preis gleichwohl auf mäßiger Höhe gehalten werden soll.

Dem beschränkten Absatzgebiet entspricht eine beschränkte Buchkritik. Im allgemeinen werden Bücher katholischer Verlage nur von katholischen Zeitungen und Zeitschriften besprochen. Es wäre längst besser geworden, wenn die Kritik nicht gar zu ausschließlich das Inhaltliche eines Buches, sondern auch dessen äußere Aufmachung einer gerecht wägenden Beurteilung unterzogen und auf das Verbesserungsbedürftige aufmerksam gemacht hätte. In diesem Punkte versagte jedoch die Kritik fast vollständig. Und doch sind Kritik und Konkurrenz überall der wichtigste Ansporn, das Beste zu leisten.

Alle diese Schwierigkeiten müssen wir im Auge behalten, wenn uns da und dort dieses oder jenes mißfällt: wenn das Druckpapier zu wünschen läßt, wenn das Satzbild in einem verfehlten Verhältnis zum Rande steht, wenn das typographische Gewand nicht individuell nach dem Buchinhalt geschnitten ist, sondern als Konfektions- und Fabrikarbeit erscheint, wenn Abbildungen und Typendruck nicht zusammengestimmt sind, etwa neben einer dicken Strichätzung eine schwache und dünne Schrift steht oder umgekehrt neben einer kräftig geschnittenen Schrift tonweiche Autotypien, wenn immer noch Zierstücke in Biedermeier-, Neurenaissance- oder Jugendstilcharakter, vielfach sogar wahllos gemischt, aus alten Vorratskammern hervorgeholt und als „Buchschmuck" verwendet werden, wenn die Stileinheit durch verschiedene Schriftgattungen zerstört ist, wenn Titelblätter auf den ersten Blick die ungeschickte Hand des Setzers verraten, wenn mißtönende Farbenzusammenstellungen bei Buchdeckel, Buchrücken und Schnitt störend wirken. Nicht selten wird ein

sonst ganz hübsch ausgestattetes Buch durch kleine, leicht vermeidbare Fehlgriffe verdorben, was den Verdacht nahelegt, daß auch das Gute an dem Buch nur ein Zufallstreffer ist.

Auf diesem dunklen Hintergrund heben sich die positiven Bestrebungen katholischer Verleger für ästhetische Hebung des Buchgewerbes besonders vorteilhaft ab. Diese sind um so höher zu werten, als sie sich unentwegt und ohne vor Opfern zurückzuschrecken gegen den altgewohnten Schlendrian durchsetzen. Heute ist die Lage bereits so, daß sich buchtechnisch Schlechtes fast nur mehr in der eigentlichen Volksliteratur findet. Von Kalendern wurde bereits gesprochen. Aber auch da beginnt die Reform sich zu regen. Ich nenne als bessere, zum Teil sogar vorbildliche Beispiele den Caritaskalender (Caritasverlag in Freiburg i. Br.), den Canisiuskalender (gedruckt bei der Tyrolia in Innsbruck), den ganz hervorragend gut ausgestatteten katholischen Frauenkalender (Matthias-Grünewald-Verlag in Mainz)[1], den prachtvollen, seit vielen Jahren bewährten, von Otto Hupp gestalteten heraldischen „Münchener Kalender" (Manz in München-Regensburg), die kunst- und kulturhistorischen Kalender: Kalender bayrischer und schwäbischer Kunst (Gesellschaft für christliche Kunst in München) und „Altfränkischen Bilder" (Stürtz in Würzburg), den Kevelaerer Wallfahrtskalender (Butzon & Bercker in Kevelaer), die schönen Abreißkalender: Rheinischer Heimatkalender, herausgegeben vom Direktor der Trierer Kunstgewerbeschule W. Uhde (Paulinusdruckerei in Trier), Welt und Wissen (Aachener Missionsdruckerei), Das Jahr der Kirche 1926 und dessen neue Folge „Werke der Meister" 1927 (Emil Fink in Stuttgart)[2].

Auch in der sonstigen Erbauungsliteratur, die an geschmackloser Aufmachung den Kalendern nichts nachgibt, beginnt der Wille zum Besseren fühlbar zu werden. So seien aus der Menge frommer Zeitschriften, die meist noch ganz auf alten Geleisen gehen, die von den Schulbrüdern in Kirnach-Villingen herausgegebenen als nachahmenswerte Beispiele einer einfachen, aber einheitlich durchgeführten Gestaltung herausgegriffen. Desgleichen verdient lobende Erwähnung die Missionszeitschrift „Monatsblätter der Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria". Das Lob soll sich gewiß nicht auf alle Einzelheiten erstrecken, wohl aber auf den offensichtlichen Willen, Pionierarbeit zu leisten.

Auf dem Gebiet der Volkserzählungen und Romane wird von katholischen Verlagen heute durchweg Gutes geleistet, wenn auch Modernes und Originelles verhältnismäßig selten ist. Ebenso selten finden wir das aber auch bei nichtkatholischen Verlagen. Einen hervorragenden Platz behauptet die neue Romanserie des Kösel-Pustetschen Verlags mit den vornehmen, klassisch ruhigen Einbänden, oder der Deutsche Novellenkranz der Verlagsanstalt Tyrolia in Innsbruck. Sehr viel wird zur Hebung des Geschmacks beitragen, daß das Organ der Volksliteratur, die vom Borromäusverein herausgegebene „Bücherwelt", jetzt in so mustergültiger Ausstattung erscheint. Ihr Einfluß ist groß.

[1] Nur das Bild der Holbein-Madonna in der weichen Netzätzung, die als Sonderblatt beigegeben ist, fügt sich nicht recht in die kräftige Schwabacherschrift und den Buchschmuck. Der Verlag scheint das selbst gefühlt zu haben, da er das Blatt dem Kalender nur lose beilegte.

[2] Die Abbildungen leiden zum Teil an nicht genügender Schärfe, ein Mangel, der sich leicht beheben läßt.

Ein von der übrigen Welt abgesondertes Gebiet bildet die katholische kirchenmusikalische Literatur. Beim Notendruck selbst läßt sich zwar auch bei gänzlichem Mangel an Feingefühl nichts schlecht machen, da er wohl durchweg von großen Druckfirmen in dem allgemein üblichen Typus hergestellt wird. Um so mehr offenbart sich der Geschmack oder Ungeschmack des Verlegers in der Qualität des Papieres und in den Umschlägen. Selbst heute noch findet man da wahrhaft Abschreckendes, und es wäre Pflicht der Kritik, ein offenes Wort zu sprechen, aber den Fachkritikern fehlt in den Fragen der Buchästhetik fast durchweg das sichere Urteil. Der Tadel trifft nur vereinzelte Verleger, die vermutlich auf diesen allgemeinen Wink hin gar nicht auf den Gedanken kämen, daß sie gemeint seien; die meisten Kirchenmusikverleger sehen auf anständige Gewandung ihrer Musikalien, einige wenige machen sich sogar die Errungenschaften moderner Buchgraphik dienstbar, wie der Volksverein München-Gladbach oder Anton Böhm in Augsburg und Wien. Ein besonders bestechendes Gewand — auch das Innere zeichnet sich durch breiten Papierrand aus — trägt die von Walter Braunfels im Oratoriumsverlag München herausgegebene Sammlung „Heilige Tonkunst", die vom Verband der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung veröffentlicht wird.

Läßt sich somit schon in der eigentlichen Volks- und Gebrauchsliteratur eine heilsame Selbstbesinnung und ein sehr merklicher Fortschritt nicht verkennen, so erhellt sich das Bild der Lage noch bedeutend, wenn wir einen Blick in die Literatur werfen, die sich vornehmlich an die gebildeten Kreise wendet. Es muß anerkannt werden, daß die von Muth gegründete Zeitschrift „Hochland", die selbst von Anfang an das Beispiel einer zeitgemäßen Ausstattung gab, den Sinn für Buchästhetik geschärft hat. Man kann an ihrem wechselnden Kleid die allgemeinen Stilwandlungen deutlich verfolgen. Als sie zum ersten Mal erschien, herrschte im Kunst- und Buchgewerbe der Jugendstil. Er hat einen schwachen Schimmer auch auf die ersten Bände des „Hochland" geworfen. Eigentliche Auswüchse, die wir heute kaum mehr ertragen können, wurden mit einem gewissen Gefühl der Vorahnung vermieden. Als Typus eines vollendeten Druckwerks können diese ersten Jahrgänge allerdings nicht gelten, trotz der Güte des Papiers. Die Zierleisten Bek-Grans sind in ihrem Wert sehr verschieden, und die Titel der Aufsätze in der Eckmannschrift, die damals mit der Behrensschrift die beliebteste Zierschrift war, passen nicht gut zur mageren Hausfraktur des Textes selbst. Erst mit dem siebten Jahrgang beginnt vorbildliche Ausstattung der Zeitschrift im modernen geläuterten Sinn. Nur die Titelvignette, die nicht mehr recht paßte, störte die Einheit; aber auch sie verschwand später. Wenn heute unsere großen Revuen, wie „Stimmen der Zeit" (Herder), „Literarischer Handweiser" (ebd.), „Das Heilige Feuer" (Junfermann in Paderborn), „Benediktinische Monatsschrift" (Kloster Beuron), „Der Gral" (Fredebeul & Koenen in Essen), „Die Bücherwelt" (J. P. Bachem in Köln), „Caritas" (Caritasverlag in Freiburg i. Br.), „Orplid" (Orplidverlag in M.-Gladbach und Köln), „Die Schildgenossen" (Verlag Deutsches Quickbornhaus) und selbst Fachzeitschriften wie „Theologie und Glaube" (Bonifatiusdruckerei in Paderborn), „Aszese und Mystik" (Tyrolia in Innsbruck), „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge" (Schwann in Düssel-

dorf), „Pastor bonus“ (Paulinusdruckerei in Trier), in ansprechendem, zum Teil mustergültigem Gewand erscheinen, so dürfte das nicht zum geringsten auf das Vorbild des „Hochland“ zurückgehen.

Das Problem des schönen Buches ließ sich nicht mehr aus der Welt schaffen, und unsere katholischen Verleger trachten immer mehr danach, auch diesem echt menschlichen Bedürfnis gerecht zu werden. Ich erinnere nur, um ein paar ältere Beispiele zu nennen, an die religiösen Schriften des Bischofs Prohászka (Kösel), an die sechsbändige Kunstgeschichte von Albert Kuhn (Benziger) oder an die beiden Bändchen „Wahre Gottsucher“ von Hildebrand Bihlmeyer (Herder), Gramm „Ideale Landschaft“ und des Verfassers „Beuroner Kunst“ (ebd.). Auch der größte moderne Weltverlag hätte sodann den monumentalen archäologischen Werken Wilperts keine glänzendere Form geben können, als es der Verlag Herder getan. Immer mehr wurde auch für gute, von geschulten Graphikern hergestellte Einbandzeichnungen Sorge getragen, wobei das gefällige Äußere freilich nicht immer dem gewöhnlichen Innern entsprach.

Die Folgen des Krieges: Schwierigkeit der Materialbeschaffung, dessen schlechte Qualität, der Verlust vieler Vorzugsarbeiter mußten den so glücklich in die Wege geleiteten Aufschwung des Buchgewerbes merklich hemmen. Das meiste, was in diesen Jahren gedruckt wurde, genügt heute auch bescheidensten Ansprüchen nicht mehr, so daß alle Verleger trachten, ihre Lager von solcher Ware zu entlasten. Um so mehr muß es überraschen, selbst in diesen traurigen Zeiten Büchern zu begegnen, deren Ausstattung nichts von den schlimmen Bedingungen der Kriegsjahre erkennen läßt, wie z. B. „Die Wallfahrt zur schmerzhaften Mutter Gottes im Weggental“ von Eugen Sieber, verlegt bei Wilhelm Bader in Rottenburg a. N. Das Buch ist von Bruckmann in der prächtigen Ehmcke-Tertia-Fraktur auf gutem Kunstdruckpapier gedruckt und mit einem stilvollen Einband versehen.

Es kam die Inflationszeit, eine Scheinblüte für den Buchabsatz. Die Folge dieser Kauflust war eine große Zahl neuerstandener Verlage und die Herausgabe kostspieliger Luxusdrucke, deren Erwerbung bei den Neureichen als gute Kapitalanlage in wertbeständigen Objekten galt. Ein Musterbeispiel eines solchen Luxusdruckes ist die im Münchner Theatinerverlag erschienene Ausgabe der Sieben Bußpsalmen, von P. Lippert nach der Vulgata übersetzt, von Hertha von Gumppenberg mit der Hand geschrieben und unter der künstlerischen Leitung von Prof. Georgii und Dr. L. Zahn bei Bruckmann gedruckt.

Einen bemerkenswerten Aufschwung nahm die katholische Verlagstätigkeit nach der ästhetischen Seite hin durch die Jugendbewegung und durch den bereits genannten Verband der Vereine katholischer Akademiker. Was der Verlag Deutsches Quickbornhaus an Schriften herausgab, steht buchtechnisch ganz auf moderner Höhe. Man vergleiche etwa das Buch „Heilige Zeit“ von Romano Guardini. Das gleiche gilt von den neuerstandenen Verlagen, in denen der Akademikerverband seine Schriften erscheinen läßt: Theatinerverlag, Oratoriumsverlag, beide in München, und Verlag Dr. Benno Filser in Augsburg. Kein Buch wird von ihnen in die Welt geschickt, das buchkünstlerisch nicht allen Anforderungen entspräche und so der Geschmacksveredlung wertvolle

Dienste leistete[1]. Sie zeigen, wie man mit einfachen Mitteln ein Buch vornehm gestalten kann. Es kommt eben alles darauf an, daß ein leitender ästhetisch feinfühlender Geist über der Buchherstellung waltet und diese nicht dem nächstbesten Setzer oder Druckereifaktor überlassen bleibt, der nur im Materiell-Technischen seines Faches bewandert ist. So ein feinfühliger Buchgestalter trifft, ohne viel zu rechnen, instinktmäßig das Richtige, auch in so kleinen, vom Laien gar nicht beachteten Einzelfragen, wie es etwa das Verhältnis von Zeilenabstand zum Rande ist. Weite Zeilenabstände erfordern zur ästhetischen Wirkung breite Papierränder, während enge auch mit einem mäßigen Rand ein angenehmes Schriftbild bewirken können.

Die kunstgewerbliche und buchgewerbliche Blüte, die Deutschland in den beiden letzten Jahrzehnten erlebt hat und von der die Leipziger Ausstellung für Buchgewerbe und Graphik 1914 ein glänzendes Zeugnis ablegte, hat auch eine große Zahl neuer Schriftarten gebracht, darunter einige ganz besonders wirkungsvolle. Eine der jüngsten, die Schrift „Wiking", gezeichnet von Heinz König und gegossen von der Schriftgießerei Trennert in Altona, sei wegen ihres kraftvollen deutsch-herben Schnittes besonders genannt. Der Wetteifer unserer zahlreichen Schriftgießereien hat dafür gesorgt, daß für jede buchkünstlerische Aufgabe passendes Material vorliegt.

Zu den ältesten deutschen Buchkünstlern zählen Hupp und Ehmcke. Auch anspruchsvollere katholische Verlagserzeugnisse haben sich diese neuzeitlichen Errungenschaften zunutze gemacht. In Frage stehen natürlich nicht Bücher, in denen solche Zierschriften nur für Titel und Überschriften benützt sind bei ganz anders gearteter Textschrift, da ein solches Verfahren aus Gründen der Stileinheit mißbilligt werden muß, sondern Werke, in denen die einmal gewählte Schrift von der ersten bis zur letzten Zeile durchläuft. Der Münchener Kalender, ein wertvolles heraldisches Werk, das 1885 zum ersten Mal erschien und von der leistungsfähigen Firma vormals Georg Manz in München und Regensburg hergestellt und verlegt wird, wurde bereits erwähnt. Die ganz prachtvolle mehrfarbige Ausstattung des Kalenders ist von Hupp selbst besorgt unter Verwendung seiner charaktervollen Schrift „Neudeutsch". Eine wahre Augenweide ist ein anderes Büchlein, „Die Korbinianslegende nach der Handschrift des Klosters Weihenstephan aus dem Jahre 1475", herausgegeben von Joseph Schlecht, verlegt von Dr. F. P. Datterer & Cie. in Freising 1924. Auch hier hat Hupp die künstlerische Gestaltung und Druckleitung übernommen unter Verwertung seiner Schriften „Neudeutsch" und „Liturgisch". Der mehrfarbige Druck gibt dem Buch ein besonders festliches Gepräge.

Weitere Beispiele einer wahrhaft schönen und edlen Buchausstattung sind die bei Herder erschienenen Bücher von Alfons Heilmann aus der Schriftenreihe „Bücher der Einkehr", die in der persönlich gestalteten und doch leicht lesbaren Huppfraktur mit blauen Initialen auf breitrandigem Papier gedruckt sind. Ein anderes besonders reizvolles Büchlein des gleichen Verlags ist Agnes Ernst, „Zwei Freundinnen Gottes". Die schöne gotische Kochschrift „Maximilian", in die sich die von der Verfasserin gezeichneten Initialen sehr gut ein-

[1] Die kleinen Andachtsbüchlein des Theatiner-Verlags mit den kleinen farbigen Bildchen, die die Farben des Originals fälschen (z. B. Fra Angelico), sollen hier ausgeschieden sein.

fügen, und der originelle Einband empfehlen das schmucke Bändchen besonders für die Frauenwelt.

Die zierliche Ehmcke-Tertia-Fraktur ist uns bereits in dem von Bader in Rottenburg verlegten Wallfahrtsbuch begegnet. Wir finden sie wieder in einer Oktav-Prachtausgabe von Webers „Goliath". Die Verlagsanstalt Tyrolia in Innsbruck, München und Wien, die dieses entzückende, mit kernigen Holzschnitten von Walter Klemm geschmückte, einfach aber äußerst wirksam gebundene Buch herausgab, zeigt unter zielbewußter Leitung von Jahr zu Jahr mehr, wie sehr ihr die Verbesserung unserer Buchkultur am Herzen liegt. Wir finden den gleichen Geist in dem Gedichtbändchen „Es öffnen sich heimlich die Kelche" von Elisabeth Lill, geschrieben und mit Buchschmuck versehen von Hans Volkert, wie in der bestechenden Aufmachung der neuen „Zeitschrift für Aszese und Mystik" und des kunstgeschichtlichen Prachtwerkes „Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit" von Joseph Weingartner, das ebenso ein Musterbeispiel für die Ausstattung solcher Kunstbücher ist wie die Bände „Schlesische Kirchen" der Ostdeutschen Verlagsanstalt in Breslau.

Daß die eigentlichen Kunstverlage, wie „Gesellschaft für christliche Kunst" und „Ars sacra" in München, Kühlen in M.-Gladbach, das schöne Buch besonders pflegen, muß von vornherein erwartet werden. Die Matthäus Schiestl-Bücher von Cajetan Oswald, „Die Blaue Blume", „Magnifikat" und „Kunst und Seele der Renaissance" des gleichen Verfassers, das Weihnachtsbuch „Als Herre Krist geboren war" von Paschalis Schmid, das kleine Büchlein „Weihnacht" von Lukas Klose, das Franziskusbuch von Federer-Kunz, sämtlich im Verlag der Gesellschaft für christliche Kunst erschienen, sind gut geformte Bücher, die sich als Geschenkwerke bewährt haben, wenn ihre Ausstattung auch nicht gerade modern im heutigen Sinne ist, wie etwa das meisterlich gestaltete, bereits 1912 bei Kühlen erschienene Buch „Die goldene Legende. Franziskus von Assisi in der Poesie der Völker" von R. Groeteken. Die männlich herbe Kochschrift von 1910 in zweifarbigem Druck, das vortreffliche Papier und der schlichte, aber stilvolle Einband zeigen, wie ein Buch organisch gewachsen sein sollte. Beim gleichen Verlag kommen seit 1911 die „Monographien zur Geschichte der christlichen Kunst" heraus, die, in der schönen Tiemann-Mediaeval gedruckt und nach einem Entwurf Ehmckes gebunden, allen Ansprüchen genügen, während dagegen die kleinere Monographienreihe „Hausschatz christlicher Kunst", obwohl in der gleichen Schrift gedruckt, stark abfällt.

Eine glückliche Hand für Buchgestaltung hat der Münchner Verlag „Ars sacra" seit Jahren bekundet. Auch der verwöhnteste Geschmack wird bei den zwei bisher erschienenen Bänden „Vom innerlichen Christentum" (1913) und „Von der Schönheit der Seele" (1925) von Dr. Alois Wurm, in der Genzsch-Antiqua von 1907 gedruckt, auf seine Rechnung kommen, desgleichen beim Bibelwerk Fugel-Lippert „Gotteswege und Menschenwege" (1924) in der Tiemann-Fraktur von 1914. Sparsamkeit am unrichtigen Orte kennt dieser Verlag nicht. Er verwendet darum stets Papier bester Sorte, wirksame Schriften, hübsche, aus dem Buchinhalt geschöpfte Einbandzeichnungen guter moderner Graphiker. Die Reihe von Tiefdruckbüchern, die er herausgegeben hat, braucht keine neuzeitliche Buchausstellung zu scheuen. Wie entzückend ist z. B. das

Spitzwegbuch mit Texten von Joseph Bernhart! Selbst die kleineren Erbauungsschriften heben sich durch ihr schmuckes Gewand vorteilhaft von so vielen Erzeugnissen dieses Literaturzweiges ab, wie Karrers „Die große Glut. Mystikertexte des Mittelalters", oder Heinrich Federers kleine Franziskusschrift „Der heilige Habenichts", beide in der wirkungsvollen Schrift „Maximilian" gedruckt. Ein liebenswürdiges Büchlein sind die „Franziskusblumen" mit hübschen Silhouetten, die förmlich aus der kräftig geschnittenen Schwabacherschrift herauswachsen wie Blumen aus dem Gezweige.

Ein anderer buchtechnisch ganz auf der Höhe stehender Verlag ist der Verlag Ludwig Schwann in Düsseldorf. Daß er durchweg so gute Schriftarten verwendet, dürfte wohl auch mit dem Umstand zusammenhängen, daß der Verlag zugleich eine große Akzidenzdruckerei besitzt, die für künstlerische Druckaufgaben stark in Anspruch genommen wird und darum ein besonders reiches Druckmaterial vorrätig haben muß. Die Festschrift, die er zu seinem hundertjährigen Bestehen als Jubiläumsgabe bot (1921), ist im Äußern und Innern ein Meisterwerk heutiger Buchkunst, von Reinhold Bauer mit allem Feingefühl gestaltet. So eine Buchseite in der zarten Schrift „Frühling" ist wirklich ein Labsal für das Auge. Wie originell hat der Verlag des Verfassers „Mozart" ausgestattet und das in den schlimmsten Jahren unmittelbar nach dem Krieg! Es sei nur noch auf das jüngst erschienene Werk „Maria und Franziskus in Kunst und Geschichte" von Beda Kleinschmidt hingewiesen, das kein Verleger besser hätte herausbringen können.

Wie Schwann gehört auch der Verlag Dr. Benno Filser neben dem Theatiner- und Oratoriumsverlag zu den Verlagen des katholischen Akademikerverbandes. Filser hat seinen Verlag erst vor wenigen Jahren eröffnet mit dem bestimmten Grundsatz, erlesene Buchkultur zu pflegen. Eine stattliche Reihe wertvoller Kunstpublikationen ist neben andern wissenschaftlichen Schriften bei ihm erschienen, stets gewählt gekleidet, bei glücklichem Wechsel von guten Antiqua- und Frakturtypen[1]. Selbst die in Maschinensatz hergestellte kleine Schrift von Dr. Otto Ursprung: „Restauration und Palestrinarenaissance in der katholischen Kirchenmusik der letzten zwei Jahrhunderte", hat der Verlag durch einen ungewöhnlich breiten Papierrand aus dem Bereich des Gewöhnlichen zu heben gewußt. Der Einband könnte nicht schlichter und einfacher sein, und doch ruht das Auge wohlgefällig auf ihm.

Die ganze Eleganz des Wiener Kunstgewerbes finden wir in einem schmalen Folioheft, das dem Linzer Domschlüssel, einer Meisterschöpfung des bekannten Stahlschneiders Michael Blümelhuber gewidmet und im Verlag Herold in Wien erschienen ist. Der Text von Dr. Hans Sochor ist in der Huppschrift „Neudeutsch" gedruckt und mit blauen gewellten Randlinien umzogen, der Einbandentwurf und die Holzschnitte sind vom Architekten Franz Koppelhuber, der Vorzugsausgabe liegt eine Originalradierung von A. Weimar bei.

---

[1] Das Buch von Hans Huth, „Künstler und Werkstätten der Spätgotik", ist in Antiqua gedruckt, der Titel auf dem Einband ist in gotischen Buchstaben. Es wurde schon früher bemerkt, daß eine solche Schriftgattungsmischung weniger gut ist. Dem Inhalt des Buches hätte auch im Text am besten eine gotische oder Frakturschrift entsprochen. Vermutlich wurde sie wegen der Absatzbehinderung im Ausland nicht gewählt.

Ein bibliophiler Leckerbissen ist das reizvolle von Berta Schneider mit 30 Holzschnitten geschmückte, auf Bütten gedruckte und in Ganzpergament gebundene Weihnachtsbüchlein „Von Gottes Friedekind", eine Übertragung aus dem altsächsischen Heliand von Alb. Freybe. Mit einfachsten Mitteln sind diese Holzschnitte hergestellt, und doch umweht uns die beglückende und bezaubernde Luft des Weihnachtsgeheimnisses, ein schöner Beweis, daß man auch mit modernen Mitteln deutsches Gemüt wohl zum Ausdruck bringen kann. Die moderne Schwabacherschrift ist für die Bilder wie geschaffen. (Auslieferung des nur in wenigen Exemplaren hergestellten Buches durch die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst in München.)

Als der junge Matthias-Grünewald-Verlag im Jahre 1919 die Kunstaufsätze von Konrad Weiß herausgab, die ein besseres Buchschicksal verdient hätten, mochte niemand ahnen, daß dieser Verlag sich gerade nach der ästhetischen Seite hin so trefflich entwickeln würde. Aber schon im Jahre 1920 gab er die Gedichtesammlung heraus „Im Jubel des geschlossenen Ringes" mit der vortrefflichen aquarellierten Einbandzeichnung von Karl Caspar und guter Satzanordnung. Nur das Papier war noch allzu „zeitgemäß". Bereits finden wir auch das so wirksame Signet des Verlags, das von da ab alle Bücher treu begleitet und von den bald zu kleinen, bald zu unmodernen anderer Verlage vorteilhaft absticht. 1921 erschien dann „Von der Liebe Gottes", Heiligenbilder von Ernst Nöldchen, im Quartformat und in der Innenausstattung ähnlich wie der ebengenannte Gedichteband, mit einer hübschen farbigen, ganz modern empfundenen Einbandzeichnung von Maria Ziegler in traumhaften Umrissen und Farben. Die weitere Verlagsproduktion zeigt überall die weise anordnende Hand und einen ausgeprägten Sinn für ein Buchindividuum, dies selbst bei wissenschaftlichen Arbeiten. Man vergleiche etwa Romano Guardinis „Gegensatz" mit Möhlers „Die Einheit der Kirche". So verschieden beide Bücher in ihrer äußern Erscheinung sind, so sind sie doch Musterbeispiele für die Gewandung wissenschaftlicher Bücher.

Unsere ältesten und größten Verlage können bei ihrer umfangreichen Jahresproduktion das schöne Buch nicht mit der gleichen Aufmerksamkeit pflegen wie die Verlage, die sich an einen engeren Kreis von Gebildeten wenden. Diese großen Verlage haben für den Buchbedarf weitester Kreise zu sorgen, wobei eine hervorragende Ausstattung weniger in Frage kommt als der gute Durchschnitt. Hausbrot wird nie überflüssig werden. Aber auch Hausbrot läßt sich in verschiedenen Qualitäten herstellen, was wir in der Kriegszeit ja zur Genüge erfahren haben. Man kann ein allmähliches Fortschreiten zum Besseren auch in der Volksliteratur überall beobachten, und der gute Wille und die besten Absichten sind ohne Zweifel vorhanden trotz der widrigen Umstände, die wir oben geschildert haben. Bei Büchern, die auch inhaltlich schon eine bessere Ausstattung erheischen, wird sie auch durchweg geleistet. Einige Beispiele wurden bereits früher erwähnt. Es sei noch hingewiesen auf Mönius, „Italienische Reise", wo der Satzspiegel allerdings einen etwas breiteren Papierrand vertragen hätte, auf des Verfassers Buch „Von Kunst und Künstlern", auf die „Ikonographie" von Künstle, alle bei Herder erschienen, auf das „Passional" von Ruth Schaumann, „Stimmen am Wege" von G. Terramare, „Spanische Kultur und Sitte" — in der Schrift Romanisch gedruckt — von L. Pfandl (Kösel-Pustet),

auf die beiden Bücher von Albert Kuhn O. S. B., „Die Kirche und ihre Ausstattung" und „Grundriß der Kunstgeschichte" (Benziger)[1].

Auch bei andern bisher nicht genannten Verlagen treffen wir bisweilen buchtechnisch besonders gelungene Publikationen. So die Veröffentlichungen der Bonner Buchgemeinde, die kleinen Dichter- und Künstlermonographien des Führerverlags in M.-Gladbach, das ebendort erschienene Buch „Höhenwind" von Margareta Windthorst, das von Else Promnitz herausgegebene „Mittelalterliche Reimoffizium der hl. Hedwig" im Verlag Goerlich in Breslau, Franz von Assisis „Sonnengesang" (Vier-Quellen-Verlag in Leipzig), die Franziskusschrift von Erhard Schlund „Ecce Mysterium" (Verlag Dr. F. A. Pfeiffer in München), Karl Bachems eben erschienenen ersten Band seiner „Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei" (Verlag J. P. Bachem in Köln).

Niemand wird erwarten, daß die in dieser Überschau aufgezählten Bücher die Gesamtsumme alles unter der Rücksicht buchästhetischer Gediegenheit Bemerkenswerten bezeichnen. Es sind vielmehr nur Beispiele, die zeigen sollen, daß es auch in der katholischen Verlagsarbeit aufwärts geht, trotz der Schwerkraft einer ebenso üblen wie zähen Tradition mit ihrer Vorliebe fürs charakterlose Universalbuch. Die ausdrücklich genannten Bücher sind sämtlich Buchindividuen, von denen keines dem andern gleicht. Jedes hat sein eigenes Gesicht mit mehr oder weniger ausgeprägten Zügen. Wie gering sind oft die Unterschiede der Buchstaben verschiedener Schriftgattungen! Und doch ergeben sie, zu Seiten zusammengesetzt, neuartige Schriftbilder. Die Schriften sind heute fertig von den Schriftgießereien zu beziehen. In allem übrigen sollte jedes einzelne Buch nur einem einzigen künstlerisch vorgebildeten Gestalter überlassen bleiben. Er hätte die Schrift und das Druck- und Vorsatzpapier zu wählen, Zeilenlänge, Zeilenabstand und Papierrand zu bestimmen, den Satz des Titelblattes und der Kapitelüberschriften anzuordnen und einen dem Inhalt des Buches angemessenen Einbandentwurf zu fertigen. Das wäre das Ideal, das auch bei den angeführten Büchern durchaus nicht immer durchgeführt ist. Wenn die Lösung trotzdem gut ausgefallen ist, so ist der Grund dafür, daß eine gewisse geistige Oberaufsicht doch immerhin vorhanden war. Arbeitsteilung ist bei der mechanischen Herstellung des Buches am Platze, bei den geistigen und künstlerischen Vorarbeiten ist sie von Übel. So gibt es noch allerlei Zukunftsaufgaben, deren Lösung wir zwar immer im Auge behalten, aber mit aller Geduld erwarten wollen.

Josef Kreitmaier S. J.

---

[1] Die Aufmachung dieser beiden Bücher ist insofern nicht ganz originell, als sie von der bei Julius Hoffmann in Stuttgart erschienenen Sammlung „Ars nova" stark beeinflußt ist. Das geteilte Titelbild des ersten Bändchens stört die sonstige Harmonie.

Umschau

Johannes Reinkes Lebenserinnerungen

Der Botaniker und Naturphilosoph Johannes Reinke ist unsern Lesern kein Fremdling mehr. Unter der Überschrift „Wie ein moderner Naturforscher aufstieg zum Gottesglauben" wurde in diesen Blättern im August 1925 eine Skizze seines geistigen Entwicklungsganges entworfen, der ihn schließlich in seinem Buch „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion" zu einem Apologeten des Gottesglaubens durch die Naturerkenntnis machte. Nun hat Reinke selber in einem umfangreichen Buch[1] seinen Lebenslauf geschildert mit allem, was ihm in den bald achtzig Jahren begegnete und seinen regen Geist berührte. Es sind buntgemischte Erinnerungen, die auch manchen interessanten Beitrag zur kulturellen, sozialen und politischen Geschichte unseres Vaterlandes in den letzten drei Menschenaltern bieten. Seine Schul- und Studentenzeit, der Krieg von 1870/71, seine wissenschaftliche Laufbahn bis zur Erlangung des Ordinariats in der Botanik, seine Professuren in Göttingen und in Kiel und endlich Deutschlands politische Katastrophe 1918 und deren Folgen ziehen an unserem Auge in persönlich gefärbten und deshalb fesselnden Bildern vorüber. Erst das hundert Seiten umfassende Schlußkapitel beschäftigt sich mit der Entwicklung seiner Weltanschauung und seiner Stellung zu Philosophie und Religion.

Auf Reinkes politische Ansichten, die schon früh in einer begeisterten Bismarckverehrung sich äußerten, wollen wir hier nicht eingehen. Als Mitglied des preußischen Herrenhauses auf Lebenszeit (seit 1894) bot sich ihm vierundzwanzig Jahre lang ein weites Feld zu ihrer praktischen Betätigung; maßvolle Rücksichtnahme auf die Überzeugungen und die Rechte anderer war ihr Grundzug, und das Wohl des deutschen Volkes ihr Ziel. Am 2. Juli 1906 sprach er im Herrenhaus für die konfessionelle Schule, und am 10. Mai 1907 wandte er sich ebendort in einer Rede, die den Ingrimm der Monisten gegen ihn entfesselte, gegen Haeckel und die Bestrebungen des Deutschen Monistenbundes, die in ihren Schriften in unerhörter Weise die christliche Weltanschauung verunglimpften und einen schlecht verkappten Atheismus predigten. Wenn er 1911 anläßlich der Modernismus-Enzyklika eine Interpellation gegen „Roms Anmaßung" einbrachte und 1912 nochmals eine Rede über „die Freiheit der Wissenschaft" dem nämlichen Thema widmete, war er eben über den katholischen Standpunkt in dieser Frage schlecht unterrichtet.

Geradezu fabelhaft ist Reinkes Personen- und Sachgedächtnis bezüglich unzähliger Begegnungen und Erlebnisse während so vieler Jahrzehnte. So schildert er auf mehreren Seiten (214—217) die Empfänge auf dem Meeting der British Association for the advancement of Science zu Cambridge im Herbst 1904, als wären sie gestern gewesen. Nicht nur über die Persönlichkeiten von Balfour und Lord Kelvin macht er interessante Bemerkungen, sondern es entgingen ihm auch nicht die Einzelheiten der gastlichen Bewirtung und die Toiletten der Damen. „Die alte Lady Kelvin war derart mit Perlen und Brillanten größten Kalibers behängt, wie ich es selbst auf den preußischen Hofbällen nicht gesehen habe; auf meine Frage, wodurch der Lord so reich sei, wurde mir erwidert, er sei von Hause aus ganz arm, habe indessen für die englische Marine so wertvolle Arbeiten geleistet[1], daß die Diamanten und Perlen seiner Frau ihm als Honorar dafür zugegangen wären." Humoristisches fehlt gelegentlich nicht. Bei der Erinnerungsfeier des hundertjährigen Geburtstags Kaiser Wilhelms I. am 28. März 1897 war Professor Waldeyer als Dekan der medizinischen Fakultät im blutroten Talar

[1] „Mein Tagewerk." Mit einem Bildnis des Verfassers. gr. 8° (VIII u. 496 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. *M* 9.50

[1] Als epochemachender Physiker ist er unter dem Namen William Thomson bekannt.

erschienen. „Vor unserer Tribüne stand allerlei Volk, das sich die bekannten Persönlichkeiten in der Umgebung des Kaisers zeigte; nur mit Waldeyer wußten sie nichts anzufangen, bis einer rief: ‚Det is de Scharfrichter', was lebhafte Heiterkeit weckte. Für die Teilnahme an dieser Feier erhielt man eine aus heller Bronze gefertigte Denkmünze, vom Volkswitz der Apfelsinenorden genannt; sie war im Durchmesser etwa doppelt so groß wie die Denkmünze der Kombattanten im Kriege 1870/71." Auch daß die vermeintlichen Sektflaschen, die auf dem Tische standen, als der Fürst von Monaco einmal die Mitglieder der Meereskommission zu einem Frühstück auf seine Dampfjacht einlud, nur Brausewasser enthielten, ist nicht vergessen worden (192); desgleichen, daß in St. Petersburg im Oktober 1911 bei einem Frühstück bei Herrn v. Kügelgen neben schwarzem Kaviar auch roter stand, der vom Lachs gewonnen wird (233). Seine Schilderungen der wiederholten Reisen nach Italien, die er mit seiner Frau unternahm, enthalten nicht bloß so vieles über landschaftlich schöne Aussichten, sondern auch so praktische Erfahrungen bezüglich Unterkunft und Verpflegung, daß sie manchem hierin bessere Dienste leisten können als der offizielle Baedeker.

Bei der großen Mannigfaltigkeit und Unmittelbarkeit der persönlichen Eindrücke, die in Reinkes Erlebnissen sich finden, besteht selbstverständlich die Gefahr, daß manchmal ein einseitiges oder ungerechtes Urteil abgegeben wird. Diese Klippe hat Reinke fast durchweg mit Glück vermieden; seine Bemerkungen über die Persönlichkeiten, denen er begegnete, tragen beinahe immer einen sympathischen, hie und da mit Humor gewürzten Charakter. Eine Charakteristik von Ernst Heinrich Ehlers (132) müssen wir jedoch hiervon ausnehmen. Bei seiner Einführung als Professor der Botanik in Göttingen (1873) wurde R. von allen Kollegen sehr freundlich aufgenommen „mit Ausnahme des Zoologen Ehlers, des Nachfolgers von Claus, der sich kühl gegen mich verhielt; doch daran verlor ich wenig, da Ehlers' naturwissenschaftlicher Interessenkreis wenig über die Systematik der Borstenwürmer und die Naturphilosophie Haeckels hinausging". Das muß sich seit 1873 wohl geändert haben. Ehlers hat während fast zweier Menschenalter sich große Verdienste um die deutsche Wissenschaft erworben als Mitherausgeber der „Zeitschrift für wissenschaftliche Zoologie", der angesehensten zoologischen Fachzeitschrift Deutschlands; er war auch Sekretär der mathematisch-physikalischen Klasse der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften. Eine Parteinahme für Haeckels Monismus macht sich in seinen Publikationen kaum jemals bemerkbar. Der ehrende Nachruf, der im „Zoologischen Anzeiger" im Februar 1926 (65. Bd., S. 264) dem Neunzigjährigen gewidmet wurde, war durchaus verdient.

Uns interessiert es besonders, wie Reinke zur Beschäftigung mit der Naturphilosophie und mit Weltanschauungsfragen kam. Für ihn, der das seltene Glück hatte, schon mit vierundzwanzig Jahren Ordinarius der Botanik an einer deutschen Universität (Göttingen, später Kiel) zu werden, mußte es nahe liegen, sich ganz auf das Fachgebiet zu werfen, das mit seiner Lehrtätigkeit unmittelbar zusammenhing; dann hätten wir jedoch von ihm wohl niemals Werke wie „Die Welt als Tat" und „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion" erhalten. Der Mut würde ihm zwar niemals gefehlt haben, ein Bekenntnis seines philosophischen und religiösen Standpunktes vor der Öffentlichkeit abzulegen, wohl aber die Gelegenheit dazu, ein Apologet des Theismus zu werden. Für diese Gelegenheit sorgte die göttliche Vorsehung durch ein Kopfleiden, das ihn schon um 1878 befiel und ihm die Beschäftigung mit dem Mikroskop und sogar das Lesen und Schreiben zeitweilig unmöglich machte. Reinke selber hat diese Fügung klar erkannt und in einem Brief an den Schreiber dieser Zeilen vom 18. August 1925 sich darüber ausgesprochen, noch bevor er seine Lebenserinnerungen veröffentlichte. Da dieses briefliche Selbstzeugnis dasjenige kurz zusammenfaßt, was in seinem „Tagewerk" (148 u. 210 und an

andern Stellen) zerstreut sich findet, wollen wir ihm hier folgen. Beim mikroskopischen Studium einer kleinen Flechte stellten sich plötzlich Schmerzen im Hinterkopf ein, die ihn am Beobachten und selbst am Lesen hinderten. Die Leistungsfähigkeit seiner Kopfnerven reichte eben noch hin, um die Lehrtätigkeit aufrecht zu erhalten, zwang ihn jedoch jahrelang dazu, sich alle Literatur, selbst Briefe, vorlesen zu lassen, und zu diktieren, wenn er schöpferisch tätig sein wollte. Aus den bereits durch seine früheren Untersuchungen aufgehäuften botanischen Schätzen entstand zunächst 1880 sein Lehrbuch der allgemeinen Botanik. Dann, als dieses Material erschöpft war, schrieb er anonym zwei historische Romane, deren einer den Kampf des Christentums mit dem heidnischen Slawentum seiner Heimatgegend, der andere eine Episode des Dreißigjährigen Krieges, die gleichfalls in seiner Heimat spielte, zum Gegenstand hatte. „Die gänzliche Erfolglosigkeit beider Bücher war gewiß ein Glück; denn, wäre ich weiter Felix Dahns und Georg Ebers Spuren gefolgt, wäre ich vielleicht in ihnen stecken geblieben. Doch da ließ ich mir Krönigs Buch über das Dasein Gottes vorlesen, und im Anschluß an dieses Buch diktierte ich ‚Die Welt als Tat' (1899), ein Buch, das ich gleichsam aus dem Ärmel geschüttelt habe. Inzwischen hatte ich mich durch die lange Schonung meiner Kopfnerven — meine Augen sind ganz gesund — so weit erholt, daß ich auch die ‚Einleitung in die theoretische Biologie' (1901) schreiben konnte; ich brauchte auch nicht mehr zu diktieren, seitdem ich mich mit der Schreibmaschine befreundete, und ich habe dann noch umfangreiche Arbeiten auf dem Gebiete der mikroskopischen Anatomie der Algen zustande gebracht. Immer wieder traten aber Perioden der Überarbeitung ein, die mir zeigten, daß meine Kopfnerven dem Arbeiten mit dem Mikroskop schlecht angepaßt waren; ich mußte mir fortgesetzt möglichst viel vorlesen lassen, und ich bin erst durch erneute anhaltende Schonung wieder einigermaßen zur Fähigkeit des Selbstlesens gelangt; noch heute ermüdet mich kleiner Druck leicht und sehr. So bin ich denn mehr und mehr zur Schriftstellerei auf halbphilosophischem Gebiete gelangt. Nach Quittierung des Amtes sind auch die Nervenirritationen durch den Unterricht — ich hatte vor dem Kriege bis zu neunzehn Doktoranden im (botanischen) Institut sitzen — zu Ende gegangen, so daß ich nun ohne große Beschwerden eine Reihe von Schriften (Schaffende Natur, Kritik der Abstammungslehre, Biodynamik, das von Ihnen besprochene Buch[1] und Kleineres herausbringen konnte. Damit habe ich Ihnen gegenüber schon den Schleier gelüftet, den meine Lebenserinnerungen erst vom Tagewerk hinwegziehen sollten."

Die Veranlagung zur Beschäftigung mit naturphilosophischen Problemen, besonders mit jenem der natürlichen Gotteserkenntnis, war Reinke schon in der Wiege mitgegeben, als er am 3. Februar 1849 zu Ziethen im Fürstentum Ratzeburg in die Welt trat. Sein Vater war ein strenggläubiger, aber gegen die Katholiken keineswegs unduldsamer, lutherischer Pastor; auch sein Großvater väterlicher Seite war Pastor gewesen; der Großvater mütterlicher Seite, Kaempffer, war Hofprediger und zugleich Konsistorialpräsident in Neustrelitz, die Vorfahren der Großmutter, einer geborenen Tarnow, reichten als mecklenburgische Landpastoren bis hinauf in die Reformationszeit. Wenn es eine Vererbung geistiger Eigenschaften gäbe, könnten die Mendelisten bei Reinke wohl von einem Gen (Erbfaktor) für Physikotheologie sprechen. Jedenfalls brachten Erziehung und Familientradition es für den kleinen Johannes mit sich, daß er die Natur als Offenbarung Gottes anzuschauen sich gewöhnte. Frühzeitig schon wurde die scientia amabilis seine Liebhaberei. Der Vater zeigte ihm die Pflanzen seines eigenen Herbariums, und noch bevor der Junge in die Quinta des Gymnasiums eintrat, kannte er schon die meisten der zwischen Ziethen und Ratzeburg wachsenden Pflanzen mit ihren botanischen Namen; den ersten Latein-

[1] „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion."

unterricht hatte er mit acht Jahren vom Vater erhalten. Als er das äußerst seltene, unter dem Wasserspiegel wachsende Brachsenkraut (Isoetes lacustris) gefunden hatte, schrieb er an Roeper, Professor der Botanik in Rostock und Verfasser einer mecklenburger Flora, ohne weiteres einen reizend naiven Brief, der, von einer Entschuldigung des Vaters begleitet, auch wirklich abging und dem Adressaten viel Freude machte. Er beginnt mit den Worten: „Lieber Herr Professor! Ich heiße Hans Reinke, bin zehn Jahre alt und wohne in Ziethen bei Ratzeburg. Ich dachte, es würde Dir vielleicht nicht unangenehm sein, wenn ich Dir schriebe, daß ich Isoetes lacustris hier im Gardensee gefunden habe", usw. Früh krümmt sich, was ein Häkchen werden will; die Beschäftigung mit der Botanik sollte Reinkes wissenschaftlicher Lebensberuf werden, der ihm nicht bloß hohen wissenschaftlichen Ruhm einbrachte, sondern auch eine Reihe von Ordensauszeichnungen, die er S. 191 aufzählt und mit den Worten beschließt: Vanitas, vanitatum vanitas.

Seine Mutter hatte ihm, da er noch Gymnasiast war, oft gesagt, nichts sei für die Welt so notwendig wie ein christlich gesinnter Naturforscher (30). Diese Worte fielen in Reinkes Seele auf fruchtbaren Boden. Von seinen akademischen Lehrern anerkannten Roeper, Braun und Hanstein in der Natur, besonders in den lebenden Wesen mit Einschluß des Menschen, eine Offenbarung Gottes. „So hat Zweifel an dem Dasein Gottes niemals in meiner Brust Platz gegriffen; frühzeitig habe ich auch die Schwächen der Kritik Kants an den sogenannten Gottesbeweisen eingesehen, so daß diese Kritik für mich gegenstandslos war" (104). Er hielt sich während seiner Studentenzeit auch rein von den nur allzuhäufigen sittlichen Verfehlungen der studierenden Jugend; dadurch wurde sein Charakter gefestigt. Als er im Frühjahr 1871 zweiundzwanzigjährig in Nordfrankreich im Felde stand, schrieb er wiederholt Briefe an seinen Vater, die Zeugnis ablegen von seinem religiösen Sinn und besonders von seinem kindlichen Vertrauen auf den Schutz Gottes. Aber auch naturphilosophische Fragen beschäftigten damals schon seinen Geist. Große und wichtige Kämpfe auf dem Felde der Wissenschaft sieht er voraus, an denen er Anteil nehmen müsse (108 f.). „Der Materialismus ist zu einer furchtbaren, dämonischen Macht geworden, welche die geistige Existenz zunächst unserer gebildeten Kreise zerfrißt und vernichtet. Dieu n'est qu'un mot, créé pour expliquer le monde, das ist heute das Glaubensbekenntnis unzähliger Gebildeten in Deutschland wie in Frankreich. Und woher rührt dieser Einfluß des Materialismus? Weil derselbe *scheinbar* eine Grundlage in den Ergebnissen der Naturwissenschaft besitzt, welche letztere unleugbar Wahrheiten sind. Diese Basis ist aber ganz unrechtmäßig und fälschlich vom Materialismus usurpiert; *sie ihm entreißen zu helfen, daran möchte ich die Arbeit meines Lebens setzen.*" Reinke selber bezeichnet diese Einsicht und diesen Vorsatz als „den Auftakt für mein ganzes späteres geistiges Leben".

Wie Reinke diese Worte wahr gemacht, haben wir in unserer vorigen Abhandlung über seinen geistigen Entwicklungsgang gesehen. Der Aufstieg zu einer widerspruchslosen Klarheit über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Gotteserkenntnis ging trotz des schönen Jugendideals nur allmählich vor sich, bis er endlich in seinem Buch „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion" gipfelte. Durch diese Apologie des christlichen Theismus hat Reinke wohl vielen Tausenden moderner Gottsucher den Weg gewiesen.

Wir verzichten deshalb darauf, das hundertseitige Schlußkapitel seines „Tagewerks", das den Titel „Weltanschauung" trägt, hier nochmals eingehender zu besprechen. Unter den philosophischen Problemen, die es umfaßt, bietet Reinkes *Psychologie* wohl die schwächsten Seiten. So lesen wir beispielsweise (416): „Auch der Menschengeist entsteht in der Fortpflanzung aus einer Keimzelle mit dem Leibe zusammen..."; und an einer andern Stelle (424): „Dieser Verstand wurde uns durch die Zeugung gegeben...." Wie solche Sätze mit der Geistigkeit der Menschenseele

und ihrer unmittelbaren Erschaffung durch Gott sich vereinbaren lassen, ist nicht klar, obwohl Reinke weiterhin für die Entwicklung des psychischen Lebens in der Welt das dichterische Bild gebraucht: „Bei der Entstehung des menschlichen Geistes sprang dann gleichsam ein Funke göttlichen Feuers in die aus materiellen Bausteinen gefügte Maschine des Leibes hinüber" (433). Mannigfache Unklarheiten und Mißverständnisse finden sich namentlich in seinen tierpsychologischen Ausführungen. In einer längeren liebenswürdigen Polemik mit seinem Freunde Erich Wasmann (422 ff.) wendet er sich gegen die von diesem vertretene scholastische Tierpsychologie. Daß „Instinkt" im enger gefaßten Sinne (als erbliche Disposition zu bestimmten Tätigkeiten) zur Erklärung der Äußerungen des tierischen Seelenlebens nicht genügt, ist von seinem vermeintlichen Gegner selber nachdrücklich bewiesen worden [1]. Auch darüber, daß eine bloße Assoziationstheorie nicht ausreicht zur Erklärung der Tatsachen, sondern daß auch eine konkrete Beziehungserfassung, bei den Scholastikern „Schätzungsvermögen" (vis aestimativa) genannt, erforderlich ist zur Erklärung des zweckmäßigen Handelns der Tiere, besteht zwischen uns keine sachliche Meinungsverschiedenheit. Ich brauche hierfür nur auf meinen Vortrag auf dem IX. Kongreß für experimentelle Psychologie in München (April 1925) „Die Bedeutung der Substitutionsversuche für die Tierpsychologie" zu verweisen. Daselbst wurde aber auch gezeigt, daß erst die abstrakte Beziehungsverfassung von Mittel und Zweck den Namen „Intelligenz" im menschlichen Sinne verdient; für diese letztere finden wir bei den Tieren keine eindeutigen Anzeichen und dürfen sie ihnen deshalb auch nicht zuschreiben, wie Reinke es tut, indem er von „Einsicht in die Kausalbeziehungen" beim Tiere spricht. Um zu einer weniger anthropomorphen Anschauung zu gelangen, möchten wir ihm besonders das Handbuch der vergleichenden Psychologie (Bd. I) des Münchner Psychologen G. Kafka empfehlen, der in seiner Kritik der Köhlerschen Intelligenzprüfungen an Schimpansen (126 bis 134) zum nämlichen Ergebnis kommt wie wir, obwohl er ein Vertreter der allermodernsten Psychologie ist.

In dem Abschnitt Religion in Reinkes Tagewerk (450 f.) haben wohl viele gewünscht, zu erfahren, von welcher Art das Christentum sei, das er vertritt, ob es ein dogmatisches ist oder nicht. Daß er in seinem früheren Buch „Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion" sich darüber nicht aussprach, ist insofern begreiflich, als diese Schrift eine Apologie der natürlichen Gotteserkenntnis gegenüber dem naturwissenschaftlichen Materialismus sein sollte. In der zweiten Auflage (159) war übrigens Jesus von Nazareth ausdrücklich als „Gottmensch" bezeichnet worden. In den Lebenserinnerungen durfte man wohl noch mehr darüber erwarten, findet sich jedoch ziemlich enttäuscht. Reinke bekennt daselbst zwar (451), er könne sich eine Religion ohne Gott nicht denken, eine abstrakte Religion genüge nicht, es müsse eine lebendige Religion sein, und unter diesen erscheine ihm nur das Christentum als „die religiöse Heimat". „Über die Hoheit und Heiligkeit des Christentums ist unter uns noch niemand hinausgekommen, und mit seiner Vernichtung würde die Grundlage unseres innern Lebens zerstört werden. Die Auffassungen der einzelnen vom Wesen des Christentums weichen gewiß voneinander ab; dennoch werden diese vielen bekennen: ich bin ein Christ. Wollte ich meine persönliche Auffassung hier darlegen, so könnte ich mich nicht kurz fassen." Er beschränkt sich deshalb auf die Wiedergabe eines bereits an anderer Stelle abgelegten Bekenntnisses zum Pfingstwunder. Er sieht in der „Ausgießung des von Gott als ein Teil (sic!) seines eigenen Selbst ausgehenden Heiligen Geistes" nicht bloß ein weltgeschichtliches Ereignis, das allein imstande ist, den Heldenmut der ersten Christen zu erklären, sondern auch einen wunderbaren Vorgang. Hiermit deutet er seinen Glauben an das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit an, obwohl er irrtümlich den Heiligen Geist einen „Teil" der göttlichen Natur nennt. Wir nehmen also an, daß Reinke zum dogmatischen, nicht zum dogmenfreien Christentum sich bekennen will. Dann bekennt er sich aber auch zur Gottheit Christi, der seiner göttlichen Natur nach die zweite Person in der heiligsten Dreifaltigkeit ist und unsere

[1] Siehe dessen Schriften: „Instinkt und Intelligenz im Tierreich" [3] und: „Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen" [2].

menschliche Natur annahm aus der gebenedeiten Gottesmutter Maria. Auf dem Glauben an Christi Gottheit beruht das Christentum nicht bloß in seinem historischen Ursprung, sondern er ist und bleibt die Seele desselben. Das liberale protestantische Christentum der neuesten Zeit, das in Christus nur einen edlen Menschen sieht, ist ein toter Leib, der in seine Atome sich auflöst. Wie gerne hätten wir deshalb hier von Reinke ein ausdrückliches Bekenntnis zum Gottmenschen vernommen, zu dem Eckstein, den die modernen Bauleute verworfen haben! Dann könnten wir noch mit viel größerer Freude den schönen Worten beistimmen, die seine zweite Frau Luise[1] ihm zu seinem fünfzigjährigen Professorenjubiläum am 13. Oktober 1923 widmete:

„Viel edlen Samen streutest du aus
In junge empfängliche Herzen.
Du zündetest an in manchem Haus
Der Gotteserkenntnis Kerzen.

Heut' deckt dir längst der Schnee das Haupt,
Doch bist du stets treu geblieben
Dem Dreigestirn, an das du geglaubt,
Im Denken, im Tun und im Lieben."

Erich Wasmann S. J.

Vom philosophischen Ansatz

Unsere Zeit dürfte in philosophischer Hinsicht eine Zeit der Liquidierung der großen Systeme und eine Zeit der Problematik des Ansatzes von Philosophie überhaupt genannt werden. Wir sind mißtrauisch geworden gegen den Philosophietypus, wie er den deutschen Rationalismus und Idealismus beherrscht hat: den Typus eines „Systems", das die gesamte Realwissenschaft aus wenigen Prinzipien ableitet. Die zähe Art Husserls, in der er, fast ängstlich gegenüber hochfliegenden Ideenperspektiven, in peinlicher Genauigkeit bei der Prüfung der ersten Schritte verharrt, scheint sich durchzusetzen.

Das letzte große System nach der alten Tradition war Ed. v. Hartmanns Philosophie des „Unbewußten". In ihr lebt noch der alte Romantikergedanke von der göttlichen Koïnzidenz der Weltgegensätze (im metaphysischen Bindeglied der Einheit von Sein und Bewußtsein im „Unbewußten", das also im Grunde sich als Indifferenzierung der Gegensätze von Sein und Bewußtsein darstellt, während es ebenso, nach der Seite des Antagonismus von Wollen und Erkennen, Indifferenzierungs-Unbewußtes der Mitte zwischen Schopenhauer und Hegel ist). In ihm leben aber auch, in gewisser Weise überlegen gebändigt, die zwei zueinander gegensätzlichen Kräfte des deutschen Idealismus: Kants analytische Zersetzung der gegebenen Positionen (in Hartmanns Auflösung des Gesamtseins in „Bezogensein", einschließlich des Seins Gottes, der eben als „von oben" zur Welt Bezogener der innerweltliche Gott der Welttragik ist) und Hegels Konstruktivkraft der Syntheſe (in der Rückführung des Gesamt-Weltlaufs auf die Lebensdialektik des „Unbewußten"). In Hartmann erreicht aber auch die Tendenz des deutschen Idealismus seit Kant, den gesamten Erfahrungsbereich aus seinen Grundgedanken abzuleiten, seinen unleugbar gewaltigen Höhepunkt. Kant und noch mehr Fichte waren „reine Idealisten" in dem Sinn, daß die Welt der „reinen Kategorien" und „reinen Normen" sie, bei allem Hindrängen zu Naturerfahrung (Kant) und Geschichtserfahrung (Fichte), einseitig beherrschte. Darum war es ein bedeutender Fortschritt, als Schelling die „Natur" in den Vordergrund stellte, ein noch größerer, als Hegel aus dem Geschichtsuniversalismus der Romantik heraus den „reinen Geist" in Blut und Leben des Geschichtsdramas sah und sehen lehrte. Aber Schellings Naturlehre war doch mehr die Lehre von einer kategorisierten „Geistnatur", und auch Hegels Geschichtskonkretheit ließ doch das Knochengerüst des dialektischen Ternars bedenklich scharf hervortreten. Der Erfahrungseinbeziehung des deutschen Idealismus stellte sich darum nicht ohne Grund ein so fanatisch betonter Irrationalismus des „Lebens" wie der Schopenhauers entgegen. Hier ist es nun Hartmanns eigenste

[1] Seine erste Frau Anna war schon 1904 gestorben.

Bedeutung, daß er Realwissenschaftler mit dem ganzen Rüstzeug moderner Empirie und zugleich Metaphysiker reinsten Blutes ist, der gewiegte Physiker und Biologe und Historiker und zugleich Systemphilosoph von bester alter Tradition. Der Grundzug seiner metaphysischen Formel, nämlich Synthese zwischen Hegel und Schopenhauer, ist insofern nur schärfster Ausdruck der Synthese der formalen Methodenrichtungen: der größeren Lebensnähe des „Irrationalismus" und der größeren Prinzipklarheit des „Rationalismus".

Aber es ist das merkwürdige Schicksal Hartmanns, daß er, obwohl unter allen Rücksichten ein Höhepunkt nicht nur des deutschen Idealismus, sondern der Philosophieentwicklung seit Descartes überhaupt, doch eigentlich schon als Lebender tot war: der geniale gefürchtete Kritiker und doch in seinem positiven Schaffen mit dem fatalen Herbstgeruch des allregistrierenden Epigonen. Er ist die große Synthese der Vergangenheit der deutschen nachreformatorischen Philosophie, aber doch eine Synthese alexandrinischer Art. Und die profunde Gelehrsamkeit des Realwissenschaftlers wirkt schließlich fast nur als ein Hintergrund, der das unleidlich Konstruktive des Systems des Metaphysikers peinlich grell heraustreten läßt. Hartmann ist ein gewaltiges Abschlußphänomen, Abschlußphänomen auch unter dem alle bisherigen Probleme einigenden Gedanken des Entweder-Oder zwischen aprioriſcher und induktiver Metaphysik. Nicht nur Hegel und Schopenhauer kommen darum in ihm zum Ausgleich, sondern auch Hegel (als größtes neuzeitliches Phänomen aprioriſcher Metaphysik) und Lotze (als Schöpfer des Gedankens „induktiver Metaphysik", d. h. Metaphysik als Schlußfolgerung aus den Realwissenschaften).

Darum aber ist die Auseinandersetzung mit Hartmann eine Notwendigkeit für unsere Zeit, die die großen Systeme liquidiert und die Frage nach den ersten Ansätzen stellt. So ist es ein großes Verdienst K. O. Petrascheks, daß er aus diesen Gesichtspunkten heraus uns sein großes Werk über Ed. v. Hartmann geschenkt hat[1]. Zwar dürfte das Desiderat einer Auseinandersetzung mit Hartmann aus seinen innersten Zusammenhängen (ähnlich, wie wir es eben zu skizzieren versuchten) auch bei ihm noch nicht voll erfüllt sein. Aber Petrascheck geht doch mit überlegener Kenntnis des Schrifttums Hartmanns wirklich in seine innersten Probleme, so daß die imposante Einheitlichkeit des Denkens Hartmanns zugleich mit ihrer verstiegenen Konstruktivität lebendig sichtbar wird. Petrascheck sieht auch klar das Entscheidende in Hartmann: den ausgeprägtesten Typus der Philosophie „aus einem Prinzip". So ist es verständlich, daß er Hartmann einen mehr oder minder phänomenologischen Standpunkt gegenüberstellt, der es bei den verschiedenen „Sphären" des Seins, der Geltung usw. bewenden läßt, — phänomenologisch auch in jenem Grundsätzlichen des Primats der einfachen „Anschauung" gegenüber dem ableitenden Denken[2].

Es ist wahr: ein Primat der „unmittelbaren Anschauung" hat, gegenüber dem Unheil einer Konstruktionsphilosophie, sein Bestechendes. Und jedenfalls ist die phänomenologische Methode zur Zeit wohl die einzige, die zu einer wirklichen philosophischen Regeneration erziehen kann, d. h. so sie phänomenologisch im alten strengen Sinn Husserls ist und nicht Einfiltrierungen Bergsonscher oder Diltheyscher „Lebensphilosophie" enthält. Aber ist die „unmittelbare Anschauung" (im Sinne des intellectus quidditatum bei Thomas) wirklich das Letzte? Kann es der phänomenologischen Reduktion gelingen, die Faktizität des lebendig-persönlichen Subjekts so völlig auszuschalten, daß das „Wesen selbst" als einziger reiner Inhalt in Anschauung steht?

---

[1] K. O. Petrascheck, Die Logik des Unbewußten I (XIX u. 596 S.); II (VIII u. 590 S.). München 1926, Ernst Reinhardt. *M* 32.—

[2] In Bezug auf Petrascheks Theorie einer metaphysikfreien reinen „religiösen Erfahrung" muß ich auf meine früheren Arbeiten in dieser Zeitschr. verweisen.

An diesem Punkt wird die Bedeutung eines andern Werkes spürbar, das ebenfalls aus der innerst erlebten philosophischen Not unserer Tage geschrieben ist. Es hat insofern eine noch einschneidendere Bedeutung, als es (freilich ohne sich mit Hartmann ausführlicher auseinanderzusetzen) das Eigenste der Hartmannschen Position (gegenüber Hegel und Schopenhauer) anfaßt: den Charakter einer Philosophie als Schlußfolgerung aus den Realwissenschaften: die von Hartmann als letzte Rettung des alten Rationalismus zu Hilfe gerufene „induktive Metaphysik“: die dadurch zu Allmacht erhobene induktive Methode der Induktion. Hugo Dingler hat darum sein kühnes und scharfsinniges Werk „Zusammenbruch der Wissenschaft“[1] genannt, d. h. nicht der Wissenschaft überhaupt (denn Dingler ist selber erfolgreicher praktischer Physiker, der aus der Praxis der Wissenschaft ihre Theorie zu gewinnen sucht) und auch nicht der Philosophie überhaupt (denn Dinglers Arbeit in diesem Werk geht gerade auf einen Primat von Philosophie gegenüber ihrer Abhängigkeit von realwissenschaftlichen Resultaten), sondern jener Wissenschaft und Philosophie, die in der Entwicklung von absoluter Deduktion (im deutschen Rationalismus) zu ebenso absoluter Induktion (im naturwissenschaftlichen Unfehlbarkeitswahn vorab der Zeit vor dem Krieg) nur die angemaßte Unfehlbarkeit der vergötzten ratio der Aufklärungszeit entwickelt hatte. Mit andern Worten: Dinglers Gegner ist der gleiche, gegen den Petrascheck sich auf die phänomenologische Anschauung beruft. Aber Dingler ist radikaler. Er hält durch den Zusammenbruch der „absoluten“ Wissenschaft und Philosophie eine reine Rationalmethode überhaupt für erledigt. In seinen früheren Schriften hatte er an ihre Stelle einen fast ebenso absoluten Voluntarismus gesetzt. Diese Entwicklung kommt in seinem neuen Werk zu einer größeren Reifung. Der Ansatz von Erkennen der Wirklichkeit ist nicht mehr ein schlechthinniges „Setzen“, sondern ein „wollendes Verstehen“ (S. 278), und zwar ein solches, das erstens aus einem wirklichkeitsgerichteten Nachdenken über das Wesen von Wirklichkeit entspringt (64), und zweitens zwar als sein fast einziges Kriterium die „Exhaustion“ hat, d. h. die Erschöpfung der in der „gesetzten“ Hypothese beschlossenen Erklärungsmöglichkeiten (275 u. a.), aber doch so, daß dieser Standpunkt einer Art „Wirklichkeitsfestlegung“ in einer gewissen (freilich von Dingler in seinen letzten Konsequenzen in etwa übersehenen) Relativität zur „Unberechenbarkeit“ der Wirklichkeit steht (279 ff. 286 294 ff.). Man wird, wie mir scheint, dem eigenartigen und auch eigenwilligen Buch nicht gerecht, wenn man es vom Standpunkt der letzten theoretischen Rechtfertigung der Resultate von Wissenschaft und Philosophie her beurteilt (obwohl es den Anspruch darauf zu erheben scheint). Was Dingler vielmehr offenbar vorschwebt, ist die Rechtfertigung des praktischen „Ansatzes“, d. h. der Art, wie der Forscher oder Denker tatsächlich vorangeht. Mit andern Worten: das Problem, das Dingler eigentlich im Auge hat, ist das Problem des „empirischen“ Ansatzes, d. h. des Ansatzes, wie er tatsächlich sich vollzieht, nicht aber das Problem des „logischen“ Ansatzes, d. h. des Ansatzes, wie er in seinem reinen Sachinhalt sich als „gültig“ rechtfertigt. Für den empirischen Ansatz wird man die Beschreibung Dinglers in gutem Ausmaß zugeben können. Gegen die Phänomenologie hat er recht, wenn er für den empirischen Ansatz so scharfen Akzent auf das Willensmoment legt. Aber darin, daß dieses Willensmoment bei Dingler fast unter allen Rücksichten auf das Erkenntnismoment gerichtet ist (wozu freilich die letzte Metaphysik und auch Religionsphilosophie Dinglers nicht mehr recht paßt), weist der empirische Ansatz Dinglers wie von selbst auf einen logischen Ansatz, der den relativen Voluntarismus des empirischen überwindet.

Dingler hat recht, wenn er seine Kritik gegen den Absolutheitswahn des Deduk-

[1] Hugo Dingler, Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie (400 S.) München 1926, Ernst Reinhardt. *M* 16.—

tions- und Induktions-Rationalismus richtet. Er hat auch insofern recht, als sein (nunmehr gemäßigter) Voluntarismus sowohl in seiner Unterordnung unter eine „Unberechenbarkeit" des Seins wie durch seine letzte Gottesbeziehung eine Färbung von (freilich noch in etwa unbewußter) Empfängnishaltung zum Gegebenen trägt. Aber darin haftet doch seinem Buch noch der Charakter der Zeit, gegen die er angeht, selber an, daß der Absolutheitsakzent bei ihm nicht eigentlich gelöscht, sondern (letztlich in seiner eigentümlichen Gotteslehre) auf das Willensmoment übertragen ist. Insofern weisen zwei andere Bücher weiter, die das Problem des „Ansatzes" konkret bei den großen Denkern verfolgen. Georg Mischs geistvoll gegliederte „philosophische Fibel" „Der Weg in die Philosophie"[1] stellt sich unser Problem ausdrücklich. Er beschränkt sich mit wenigen Ausnahmen (die fast nur den Charakter von Vergleichsparallelen haben) auf das Ansatzproblem in der alten Philosophie von den Chinesen und Indern zu den Griechen. Aber es ist, ob bewußt oder unbewußt, ein Buch geworden, in dem sich das brennende Problem der Gegenwart spiegelt, auch insofern spiegelt, als das Buch mit der völligen Ratlosigkeit endet. Es zeigt eine erste Periode der metaphysischen Zuversicht und fast vertrauten Lebensnähe zum „Absoluten". Dieser ersten Periode schließt sich aber eine Periode des Drängens nach möglichst begrifflicher Zergliederung und wissenschaftlicher Exaktheit der Erkenntnis dieses „Absoluten" an, und deren Resultat (Misch faßt werkwürdigerweise bereits Platon als Stufe der Auflösung) ist ein mehr oder minder allgemeiner Skeptizismus oder jene unüberbrückbare Kluft zwischen „Theorie" und „praktischem Leben", die ja in der Tat im Ausgang der Antike zu den Gnostizismen und Manichäismen geführt hatte (parallel wie heute die gleichen Theotragizismen ihr Unwesen treiben). Mischs Buch ist damit, wenigstens unbewußt, zu einem negativen Führer weiter vorwärts geworden: es ist das Gericht über den Absolutheitswahn aller Philosophie, ob theoretischer ob praktischer, ob spekulativer ob empirisch-induktiver, ob voluntaristischer ob intellektualistischer, ob ableitend- ob schauend-rationaler. Ihr prôton pseudos ist ihr Sich-absolut-setzen. Darum entgleitet ihr schrittweise das „Absolute", weil sie, die relative, sich selbst zum Absoluten macht. Denn Gott allein ist absolut, und wer Seine Absolutheit sich anmaßt, erfährt am Ende nur niederschmetternd die eigene hoffnungslose „Relativität". Es ist die alte Weisheit der Schrift: Superbis resistit Deus — „Den Stolzen widersteht Gott". Er wird der „absoluten Philosophie" „zweifelhaft", in dem Maße, als diese Philosophie die wahrhaft „zweifelhafte" Maske der eigenen Absolutsetzung zwischen sich und Ihn schiebt. Die „Zweifelhaftigkeit" Gottes ist nur ein anderer Name für die „Zweifelhaftigkeit" der „absoluten Philosophie", der hereindunkelnde Wahnsinn ihrer Verzweiflung. Dixit insipiens in corde suo: non est Deus....

So werden Martin Grabmanns gesammelte Aufsätze „Mittelalterliches Geistesleben"[1] zur naturgegebenen Ergänzung Mischs und damit zur letzten Antwort, gerade in ihrem Charakter nüchterner Geschichtlichkeit, fernab aller Prätension auf Beeinflussung des philosophischen Lebens der Gegenwart. Denn aus ihnen spricht der Geist einer Philosophie-Epoche, die vielleicht als die einzige nicht die Epoche einer „absoluten Philosophie" war und darum in den Zeiten einer solchen absoluten Philosophie sich immer wieder den Vorwurf, keine Philosophie zu sein, gefallen lassen mußte, aber darum auch die einzige Philosophie ist, die im positiven Sinn (nicht im negativen der „philosophia perennis" Mischs, die eine Perennierung der Hybris und Tragik von Philosophie ist) „philosophia perennis" sich nennen kann, d. h. Philosophie, deren Lösungsrichtungen im-

[1] Georg Misch, Der Weg in die Philosophie. Eine philosophische Fibel. Leipzig 1926.

[1] Martin Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. (XI u. 585 S.) München 1926, Max Hueber. *M* 24.80

mer wieder neu hervorbrechen, wenn wieder einmal der Babelturm einer „absoluten Philosophie“ zusammengestürzt ist. Denn das ist das große Verdienst Grabmanns, daß er, in unermüdlicher Fortsetzung der Arbeiten Ehrles, Denifles und Bäumkers, den wahren und strengen Philosophiecharakter der mittelalterlichen Philosophie immer unwiderleglicher nachweist. Immer deutlicher, gerade auch aus dem vorliegenden Band, wird es, wie es kaum eine Philosophierichtung der Neuzeit gibt, die nicht in einer mittelalterlichen ihr gesünderes Urbild hätte. Grabmanns persönliche Neigung geht freilich unverkennbar auf eine Philosophierichtung, die in dem augustinischen Gehalt des hl. Thomas ihren klassischen Ursprung und in der Schule des sogenannten Thomismus ihre geschlossene Systemform hat. Es ist eine Richtung, die mit der neueren Phänomenologie überraschende Verwandtschaft trägt und darum auch vor allem berufen scheint, ihr Wertvolles zur Reife zu bringen. Aber Grabmann steht doch, wie gerade seine gesammelten Aufsätze zeigen, als unbestechlicher Historiker über den Parteien, und darum vermittelt sein Buch durch seine ruhige Tatsachensprache die letzte Lösung für unser Problem. Es ist fast zum Mitleben spürbar, wie in all den großen Gestalten der Scholastik, auch und gerade in einem hl. Thomas (wenn man nur einen Blick für seine innere Lebendigkeit hat), wie in ihnen immer wieder jener „Absolutheitsdrang“ verführerisch auffunkelt, dem die „absoluten Philosophien“ erliegen. Es drängt in ihnen allen nach so etwas wie einer „Weltformel“, und der Kampf zwischen den Schulen ist eigentlich darum so leidenschaftlich, weil dahinter unbewußt solche „Absolutheit“ steht. Die ebenso leidenschaftliche Gotthingegebenheit eines hl. Bernhard hatte dafür ein feines Gespür, als er gegen die „Studien“ anging. Aber ebenso fühlbar in all diesen Philosophen (auch selbst den sehr extremen) ist eine letzte Gelöstheit von solcher „Absolutheit“, eine letzte Freiheit, die aus einem Über-sich-hinaus-weisen quillt und jenen merkwürdigen letzten Fragmentcharakter ihrer „Summen“ (die doch als „Summen“ eigentlich auf „Geschlossenheit“ gehen) zur Folge hat, eine sonderbare Unbekümmertheit um die völlige Rundung eines „Systems“, also selber ein Über-sich-hinausweisen. Was ihnen allen gemeinsames Lehrgut ist, die Lehre von der Welt in den Ideen Gottes, wirkt sich hier auch formal aus: es gibt nur *eine* „absolute Philosophie“, die „Philosophie“, die der absolute Gott in seinem Allwissen selber ist. Gewiß verkleidet sich nun nicht selten der alte „Absolutheitsdrang“ bei ihnen in eine mystische Philosophie fast unmittelbarer „Teilnahme“ an dieser Gott-Philosophie, sei es in einer philosophischen Mystik materialer Ideenschau oder formaler Einleuchtung oder voluntaristischer Liebeseinheit usw. Aber auch diese letzten gefährlichsten Verführungen sind, wenigstens bei den Reiferen, in ihrer Spitze abgebrochen durch jene von Geschlecht zu Geschlecht vererbte heilige Ehrfurcht vor dem Gott, „der ein unzugängliches Licht bewohnt“. Es geht auch durch diese philosophischen Mystiken ein Hauch jener allgemeinen „zögernden Vorläufigkeit“, von der wir eben sprachen.

Also ist das „Religiöse“ das Entscheidende im philosophischen Ansatz? Wir antworten mit der Unterscheidung, die wir Dingler gegenüber anwandten. Das „Religiöse“ ist in der Tat das Entscheidende im „empirischen“ Ansatz. Nur wer in der Tiefe seiner Seele ein rückhaltloses, bedingungsloses tuus sum ego — „Dein bin ich“ trägt, wird jene innere Freiheit haben, ohne die keine wahre Philosophie entsteht. Der Lehrmeister Thomas von Aquins war das Kruzifix: die Selbstaufgabe und Selbsthingabe des Gottmenschen selber. Aber ein anderes ist die Frage des „logischen“ Ansatzes. Er geht auf die Rechtfertigung des Sachgehalts des „empirischen“ Ansatzes. Das ist sein Maß. Er geht auf „Rechtfertigung“ und trägt darum in sich eine wahre relative Autonomie. Er geht durch alles scheinbar Erlebnis-Irreduktive oder sic iubeo — „so sei es!“ eines Voluntarismus hindurch zu Einsicht in die Rechtsgründe. Er geht auch hindurch (und inso-

fern hat die Phänomenologie gegen Neukantianismus und induktive Metaphysik recht) durch alles rein ableitende und beziehungshafte Denken (das insofern nur „Reduktion zu ...“ ist) zum Ziele einer reinen Einsicht in die Tatbestände in sich. Aber derselbe „logische“ Ansatz zielt auf Rechtfertigung des „empirischen“ Ansatzes, so wie dieser ist, und damit notwendig auch in dessen Grenzen. D. h. jenes letzte „Knien der Kreatürlichkeit“, das dem „empirischen“ Ansatz eigen ist, lebt im „logischen“ Ansatz nicht nur in dem Sinne weiter, daß dieser die Rechtfertigung dieses „Kniens“ zu übernehmen hätte (durch eine Gotteslehre, die aus den Grundproblemen von Philosophie innerlich organisch wächst), sondern auch in dem Sinne, daß dieses „Knien“ selber (auch und gerade in der Gotteslehre, die sonst zu einer „Bewältigung“ des absoluten Gottes durch die infolgedessen größere „Absolutheit“ der ihn bewältigenden Philosophie ausartete!) in seiner ganzen Reinheit in den „logischen“ Ansatz übergehe. Mit andern Worten: daß der Philosoph *als* Philosoph sich als Kreatur wisse. Denn nur so ist seine relative Autonomie jene „Autonomie“, wie sie der Kreatur zukommt: die Auswirkung des Gesetzes der causae secundae im Bereich von Philosophie.

Hier ist der Punkt, wo die eigentliche Entscheidung fällt: zu Aufbau oder zu Zusammenbruch. Denn der Philosoph, der sich in seinem Philosophieren als Kreatur weiß, wird in seiner innersten Seele nicht fähig sein zur Verabsolutierung „eines“ Prinzips oder „einer“ Methode. Er wird, so oder so, gewiß mit vorwiegenden Hinneigungen zu dem einen oder andern, aber doch letztlich zwischen ihrer Fülle hin und her wandern und so, vor aller Erstarrung und Verkapselung bewahrt, immer tiefer in die Tiefen tauchen. Seine Philosophie wird „Aufbau“, gerade weil sie nicht selbstherrlich bauen will. Der Philosoph aber, der in seiner Philosophie das „Absolute“ hat, wird immer mehr zu jenem Typus entarten, den die neuere Seelenforschung mit einem glücklichen Wort den „Introvertierten“ genannt hat. Sein natürliches Ich zu einem Absoluten zu machen, dafür ist er zu klug und weise. Darum verkleidet sich dieses Ich in das überpersönliche Es-Gewand seiner „absoluten Philosophie“. In dieser Form kann es nun anstandslos das „Maß aller Dinge“ werden. Aber das wird es nur um den traurigen Preis des unaufhaltsamen Sichabsperrens von den wirklichen Dingen oder der geheimen Verzweiflung an ihnen, und der immer unheilbareren Einwärtsgekehrtheit (Introversion!) in das eigene Ich — zu Verholzung (das Schicksal des „absoluten“ Rationalisten!) oder Selbstzerfleischung (das Schicksal des „absoluten“ Irrationalisten!). Dixit insipiens in corde suo (in der Sperr-Enge seines „göttlichen Ich“): non est Deus ...

Erich Przywara S. J.

„Vom Leben getötet“

Ein höchst eigenartiges Buch wird uns unter diesem Titel geschenkt [1], und zwar von jemand, der nicht daran gedacht hat, daß seine Aufzeichnungen einmal gedruckt erscheinen könnten. Der Roman, die Tragödie eines Kindes, von ihm selbst niedergeschrieben.

In der knappen Zeitspanne von dem vollendeten 14. bis kurz vor Vollendung des 17. Lebensjahres spielt sich ein Schicksal ab, das mit staunenswerter Meisterschaft der schlichten Rede, in künstlerisch geschauten Bildern dem Tagebuch anvertraut ist. Als ich zum ersten Mal eine Abschrift des Tagebuches zu Gesicht bekam, weckte die Darstellungskunst meinen Verdacht; ich brach die Lesung nach wenigen Seiten ab, weil ich eine Mystifikation befürchtete. Nachdem ich aber die Handschrift selbst eingesehen und von der Herausgeberin vernommen, wie sie den Dingen nachgegangen und die wichtigsten sachlichen Angaben der Schreiberin als zutreffend befunden hat [2], ließ mich das merkwürdige Buch nicht mehr aus seinem Banne.

[1] Vom Leben getötet. Bekenntnisse eines Kindes. Hrsg. von M. J. Breme. 8° (222 S.) Freiburg 1926, Herder. Geb. *M* 3.80

[2] Einzelheiten, wie die Schilderung der Bordellszene, mögen teilweise Phantasieprodukte sein.

Es ist kein Tagebuch wie andere. Nur selten berichtet es von Dingen, die ebensowohl unerwähnt bleiben könnten. Dieses Mädchen mit seinen künstlerischen Anlagen weiß zu erleben. Es registriert nicht, sondern alles wird ihm zur Geschichte. Sein Erleben mag nicht immer das tiefste, seine Darstellung nicht immer die vollendetste sein — es wollte ja nur schlichte Aufzeichnungen für spätere Jahre niederschreiben —, aber was in Staunen versetzt, das ist die ungeahnte Fertigkeit und der Drang zur künstlerischen Gestaltung bei einem Kinde, das aus allereinfachsten Verhältnissen kommt und nur die Volksschule besucht hat. Und was den Leser erschüttert, das ist die Kunde davon, wie dieses hochbegabte und trotz einer gewissen Flüchtigkeit für das Gute und Schöne begeisterte Kind untergehen mußte.

Von einer verdorbenen Schulkameradin läßt es sich bereden, heimlich das Elternhaus zu verlassen, um in Berlin womöglich Künstlerin zu werden. Trotz aller Not, die es in Berlin durchkosten muß, bleibt es unschuldig. Aber seit dieser Zeit haftet ihm ein Makel an; denn die Eltern hatten ihr Kind mit Hilfe der Polizei suchen müssen. Nach diesem Abenteuer jedoch hatten die Eltern allen Grund, mit dem Betragen des Kindes zufrieden zu sein. Es befremdet sie auch nicht, daß ihre begabte Tochter recht bald von vornehmen Herren umworben ist. Selbst des Lebens nicht völlig kundig und dem guten Kern des Mädchens vertrauend, übersehen sie es, ihr Kind wirksam zu schützen. Sie ahnen nicht, längs welcher Abgründe es sorglos wandelt. Von edlen Menschen gefördert, glaubt es schon einem außergewöhnlich frühen und strahlenden Eheglück entgegenzugehen, da wird es von neidischen Personen der Halbwelt, die es gutmütig und unerfahren in seiner Nähe geduldet hat, der Polizei denunziert. Und nun vollendet sich die Tragik ihres Schicksals. Ein Fehltritt ihrer jungen Liebe hat sie gegen diese Anschuldigungen wehrlos gemacht. Sie wird als krankheitsverdächtige Dirne aufgegriffen und erkrankt tatsächlich schwer; wie sie klagt, infolge der ärztlichen Behandlung. Das Jugendgericht spricht sie frei und übergibt die Todwunde dem Elternhaus. Ihre verzweifelten Anklagen gegen den herzlosen Mechanismus der behördlichen Gewalt, im Krankenhause auf Briefumschläge, Stickmuster und Papierfetzen geschrieben, gehen über in ergreifende Elegien ob der flüchtigen Schuld und der grausamen Buße. — Acht Tage, nachdem sie ihr Kind zur Pflege zurückerhalten, teilen die schwergeprüften Eltern mit, daß ihre „sonnige Margarete“ verschieden ist.

Ernste Fragen und Probleme bestürmen den Leser. Sie sollen hier nicht erörtert werden. Nur den braven Eltern sei dafür gedankt, daß sie sich die Einwilligung zum Druck des Tagebuches abringen ließen. Sie können sich mit dem Gedanken trösten, der auch den Leser mit diesem Schicksal versöhnt: Das Kind, das einen so schweren Kreuzweg zu gehen hatte, feiert jetzt schon geistigerweise Auferstehung. Sein oft ausgesprochener Wunsch, möglichst vielen Menschen Gutes zu tun, geht mit diesem Buch in Erfüllung. Sein tragisches Geschick sichert ihm eine Wirksamkeit und eine Bedeutung, die ihm wohl nie beschieden worden wäre, wenn es das irdische Glück, das es schon fest in seinen Händen glaubte, wirklich erreicht hätte.

Johannes L. Lindworsky S. J.

Besprechungen

Deutsche Erzählungsliteratur.

Ludwig Mathar, Wetter und Wirbel. Altkölnische Geschichten. 8° (374 S.) Köln 1926, Bachem. Geb. *M* 9.—

Settchens Hut. Eine altfränkische, aber lustige Geschichte vom Venn. 8° (162 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. *M* 4.—

Kulturgeschichtliche Novellen aus der Geburts- und Berufsheimat des Dichters. Gemeinsam ist das sprudelnde, spritzende Tempo der Erzählung, die impressionistische Milieuschilderung voll zuckender Farben und huschender Töne, der meist gelingende Versuch, die Stimmung durch kräftige lyrische Ausbrüche zu suggerieren. Zweierlei Gefühle beherrschen diese Geschichten, lächelnde und oft herzhaft lachende Lustigkeit über drollige Schwächen und Pfiffigkeiten in der Venn-Geschichte — Bewunderung und Grauen vor menschlicher Größe in Handeln und Leiden, so meist in den sechzehn Erzählungen aus Kölns Vergangenheit. Es ist wirklich ergötzlich zu lesen, wie der Pfarrer von Enkelsdorf, der herzensgute, polternde Hütefeind, der weiblichen Schläue unterliegt. Auch in den Kölner Novellen ist der Humor vertreten („Der Held", „Der Schuß ins Schwarze", „Wie Jan von Werth Hochzeit hält", „Der Hochaltar von St. Columba"). Aber auf die übrigen Stücke aus der Zeit Karl Martells bis zum Höhepunkt der napoleonischen Herrschaft paßt der Titel „Wetter und Wirbel": Krieg gegen den Reichsfeind, Kampf mit Raubrittern, soziale Wirren und blutig durchgesetzte Fortschritte, die Schrecken des Geißlertums, des Hexenwahns und der Pest ziehen wie Gewitter voller Grauen und Pracht vorüber. Ziehen vorüber,

„Und der Himmel ist wieder den Kindeskindern blau,
Und die Sonne strahlt wieder.
Und es lächelt der Friede."

So läßt Mathar ein fröhliches Gottvertrauen, die auf die göttliche Vorsehung begründete Hoffnung nach all den düstern Geschehnissen aufleuchten und ergänzt die Mahnung zu Versöhnlichkeit und Völkerbefriedung, die er in dem Roman „Unter der Geißel" wuchtig gestaltet hat.

Die beiden Bücher sind in Druck und Einband Muster geschmackvoller Ausstattung. So schön aber die Bachemsche Antiqua mit den roten Initialen sich ausnimmt, ein Roman in Antiqua weckt bei mir und sicher vielen Lesern ein leises Unbehagen; die Einbandzeichnung ist genial in ihrer Einfachheit und Ausdruckskraft. Und Settchen trägt wirklich ein Wunder von „Fassonghut".

O. Berneder, Die Kapelle im Korn. Eine Erzählung. kl. 8° (62 S.) Gzl. *M* 1.—

Der ungerechte Rechtsanwalt. Roman von O. Berneder. 8° (461 S.) Ganzleinen *M* 8.— Beides München 1925, Kösel und Pustet.

Eindringen in die sittlich-religiösen Tiefen der Seele und schöpferische Fruchtbarkeit an neuen Sprachbildern sind Berneders Vorzüge, die schon „Der Skrupulant" zeigte und die auch in diesen beiden Erzählungen sich fast zu aufdringlich geltend machen. Weniger bohrend und weniger bunt wäre höhere Kunst — aber auch so macht hier eine ungewöhnliche epische Kraft aufhorchen. Erfreulich ist, daß Berneder die haarfeinen seelischen Zerfaserungen und die huschenden bunten Metapherlichter in kraftvoller, spannender äußerer Handlung spielen läßt. So verlegt er die seelische Wandlung des ungerechten Rechtsanwalts, der mit Leidenschaft und Erfolg für die Rechte eines unehelichen Fürstenkindes eintrat und zugleich der Versuchung unterliegt, sein eigen Fleisch und Blut zu verlassen und zu verleugnen, in den mit atemraubender Anschaulichkeit geschilderten Versuch, einen noch nie bestiegenen Berggipfel zu überwinden. „Die Kapelle im Korn" verdankt ihr Fortbestehen dem mit nicht geringerer Wucht geschilderten Kampf des habgierigen Bauern mit einem wildgewordenen Stier. Es ist zu wünschen, daß die unverkennbare künstlerische Kraft zum harmonischen Zusammenspiel von innerem Ringen, äußerem Geschehen und farbigem Bilderschmuck gelange. — „Die Kapelle im Korn" erschien in der Bücherreihe „Das Tor". Die zierlich gebundenen Bändchen, zum Teil recht problematischer Natur, sind auf literarisch anspruchsvolle und religiös-sittlich urteilsfähige Leser berechnet. Eine Perle, leuchtend von dem gnadedurchzitterten Glanz des Schönen, ist die Novelle „Kunst" von A. O. Rust.

Esau und Jakob. Erzählung vom Reimmichel (Sebastian Rieger). 8° (420 S.) Tyrolia, Innsbruck-Wien-München o. J. Geb. 7.—

Wie alles, was der Tiroler Pfarrer uns schenkt, Volkslesung der besten Art, die auch

der Gebildete mit ungemischtem Behagen genießt. Wenn auch veredelnde Unterhaltung und vergnügliche Erbauung dem Reimmichel im Priesterrock die Hauptsache ist, so hat er doch eine so urwüchsige Gabe dichterischen Fabulierens, daß seine Geschichten und Romane ganz oder doch immer in einigen Höhepunkten ins Künstlerische emporragen. „Esau und Jakob" behandelt den Vorwurf der ungleichen Brüder. Esau-Leopold, der ältere Sohn auf dem Hof zum Waldebner, ist von Natur und Menschen verkümmert und versäumt, während Jakob-Friedrich, der Jüngere, zugleich Erbe des Hofes, hübsch und geistig beweglich, von allen verhätschelt wird. Aber gerade dadurch wird die ethisch tiefere Anlage Leopolds voll entfaltet, indes Friedrichs Leichtsinn und Leichtfertigkeit sich zu Charakterlosigkeit und Schlechtigkeit auswächst. Als echtes Volksstück bringt die Erzählung schließlich die gerechte Strafe über Friedrich, indes Leopold zu Ehren, Wohlhabenheit und Eheglück gelangt. — Hier sei auch hingewiesen auf einige Bücher Reimmichels, die voll herzerquickenden Humors sind. „Die Geschichte eines bösen Buben" (162 S.; *M* 3.—) ist eine Umsetzung des amerikanischen „A bad boy's diary"; „Der Nant" (144 S.; *M* 2.80) eine wirklich lustige Studentengeschichte; „Der Ferpeter" (202 S.; *M* 3.20) und „Der Kreuzkaspar" (280 S.; *M* 3.70) bringen Schelmen- und Abenteurergeschichten unterhaltlichster Art. — Zu loben ist das handliche Format und der kräftige, angenehme Druck, womit die Tyrolia den Erzählungen Reimmichels ein schmuckes Gewand gegeben hat.

Der Ruf der Wildgänse. Roman. Von Martha Ostenso. Übertragung aus dem Amerikanischen von A. Wiesner-Gmayner. 8° (426 S.) Wien-Leipzig 1926, Rikola-Verlag. Geb. *M* 7.80

Die vierundzwanzig Jahre alte Schullehrerin aus dem Norden trug mit diesem Roman den ersten Preis in einem Wettbewerb davon, den die englisch-amerikanischen Verleger ausgeschrieben hatten. Das Buch verdient ihn und verdient es auch, ins Deutsche übertragen zu werden. Mit schlichter, aber unwiderstehlicher Kraft der Natur- und Seelenschilderung, die an die Art der besten skandinavischen Erzähler erinnert, wird das Schicksal einer bäuerlichen Siedlerfamilie lebendig gemacht. Der Vater lebt nur in der Arbeit an seinen Feldern und Äckern, eine dämonische Leidenschaft bannt seine Seele in den kargen, rauhen Erdboden und verhärtet sie gegen Frau und Kinder und die feinfühlige, kultivierte Hauslehrerin Linda. Tragisch fällt er bei einem Waldbrand als Opfer seiner unbändigen Liebe zum Boden. Judith, die Tochter, von der Sehnsucht nach Erlösung aus dem Erdbann getrieben, gelockt von dem Ruf der ziehenden Wildgänse, erkämpft sich die Befreiung von der verkümmernden Sklaverei an die Scholle.

Nicht ganz so hoch an literarischem Wert steht der Roman „Elisabeth Chryssanthis" von Nelly Holden, der ein reifes sittliches Urteil beim Leser voraussetzt. Elisabeth, bildschön und nicht leicht entflammbar, in glücklicher aber tiefenloser Ehe lebend, wird spät von einem gewissenlosen Don Juan verwirrt, zu dem ihre jüngere häßliche, leidenschaftliche Schwester Baki „in Liebe ist". Der Gegensatz der beiden Schwestern, die einander aufrichtig zugetan sind, ist mit feiner Kunst durchgeführt, bis zum Selbstmord Bakis, die mehr noch als aus unglücklicher Liebe in der Absicht, die Schwester vor Unglück zu bewahren, in den Tod geht. Auch dies letzte ist psychologisch gut motiviert, steht aber in dem verwirrenden Schein falscher ethischer Wertung.

Führt der Rikola-Verlag in den beiden genannten Erzählungen ins Exotische — Elisabeth Chryssanthis spielt in Ägypten —, so gilt dies noch mehr von Otto Marschalek, „Die Tiefen von Mangalore", und Edgar Wallace, „Der Frosch mit der Maske". Das letzte Buch ist ein Kriminal- und Detektiv-Roman, der an spannender Nasführung des Lesers das Menschenmögliche leistet. Marschaleks „phantastische Novellen" machen ihrem Namen Ehre, zu viel Ehre; das Phantastisch-Spielerische geht ins Bizarre, Groteske über. Und was schlimmer ist, ins Giftig-Boshafte, wenn im letzten Stück der Einfluß der katholischen Kirche auf verbrecherische Ausnutzung der letzten physikalischen und psychologischen Entdeckungen zurückgeführt wird.

Hans Roselieb, Rot-Gelb-Rot. Geschichten aus Spanien. 2 Bde. 8° (309 u. 254 S.) M.-Gladbach 1925/26, Orplid-Verlag. Geb. *M* 5.60 und 5.—

Die liebe Frau von den Sternen. Eine legendenhafte Erzählung aus der Gegenwart von Hans Roselieb. 8° (357 S.) München 1925, Kösel & Pustet. *M* 5.50; geb. 7.50

Hans Roselieb ist eine literarische Begabung, die aus sich nicht zu einer persönlich bestimmten Form drängt. Schwerlich käme

jemand, dem man die oben angezeigten Bücher vorläse, ohne den Verfasser zu nennen, auf die Vermutung, derselbe Erzähler spreche zu ihm.

Die Geschichten aus Spanien sind nicht von gleichem Wert; die des ersten Bandes stehen an konkreter Gestaltung höher. Aber gemeinsam ist ihnen eine klare Gegenständlichkeit. Wie der gar nicht feuilletonistisch, sondern sachlich und stoffreich geschriebene Reisebericht „Spanische Wanderungen" (Deutsche Buchgemeinschaft, Berlin 1926) verrät, hat sich Roselieb gründlich in Spanien umgesehen, bevor er spanisches Land und Leben dichterisch nachzuschaffen unternahm.

„Die liebe Frau von den Sternen" ist dagegen eine expressionistisch stilisierte Legende. Günther Müller macht in einer Roseliebs Roman weltanschaulich und literarisch hocheinschätzenden Untersuchung im „Literarwissenschaftlichen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft" 1926 darauf aufmerksam, wie hier das uralte Motiv der Marienlegende von Beatrix der Küsterin wiederkehre; freilich sei die Legende durch die Verschiebung der handelnden und leidenden Gestalt so umgestaltet, daß man zweifeln möchte, ob überhaupt noch vom Beatrix-Motiv gesprochen werden könne. Eine Fischersfrau wird durch eine mystische Bewußtseinswandlung und Besitzergreifung für die Dauer einer Revolutionsnacht zur „lieben Frau von den Sternen". Das Christentum wird so in seiner zartesten, physisch machtlosesten Form hineingestellt in das wilde, wirre Ringen von Haß und Gier; der Ärmsten einer, der Krüppel, wird durch die „menschgewordene Himmelskönigin" zur „Wiedergeburt durch den Glauben und die Liebe" geführt. Nach dem hymnischen Lied des Krüppels, in dem er Gottes erlösende Liebe und die heilende Kraft des Leidens preist, wirkt es ernüchternd, daß aus ihm und der aus dem Bann des Wunders entlassenen Fischersfrau ein Ehepaar wird. — Der Roman teilt mit den meisten expressionistischen Dichtungen undurchdringliche Dunkelheit, die vielleicht allerlei tiefen Sinn verschleiert.

Das linke Pfarrerle. Ein Roman aus dem heutigen Tirol. Von Hans Schrott-Fiechtl. gr. 8° (266 S.) Leipzig und Graz 1926, Heimatverlag Leopold Stocker. Geb. *M* 5.—

Ein Roman in Schulbuchformat auf nicht holzfreiem Papier, dazu die antirepublikanische Note des Verlags mit seiner Bewunderung „der alten Ordnung und Sitte" — das sind zweifelhafte Empfehlungen. Aber trotzdem sollte der zweite Teil des Romans diese Hindernisse überwinden und seinen Weg zu urteilsfähigen, kritischen Lesern finden. Wie in allen Erzählungen Schrott-Fiechtls ist auch hier das treibende Motiv der „Zwiespalt, der jeden Tiroler aus der großen Welt erfaßt, wenn er wieder heimkommt. Einerseits die Herrlichkeit der Heimat und anderseits die kurzen, engen Menschen mit ihrem pfeilgeraden Herzen, ihrem heißen Empfinden". So spricht der Dichter es selbst aus (S. 45) und fügt hinzu, es sei reizvoll und ärgerlich zugleich. Reizvoll und ärgerlich ist es in der Tat, wie der aus der großen Welt heimgekehrte, verwitwete und Priester gewordene geniale Chemiker Jenne Lageder sich mit dem Tiroler Klerus auseinandersetzt. Als linkes Pfarrerle, d. h. als Kooperator des rechten Pfarrers, beginnt er seine pastorellen Ideen zu verwirklichen. Da spielen nun die Hilfsmittel der heutigen Technik, Telephon, Schreibmaschine samt Sekretärin und Parlograph, Lichtbilder, Kino und Motorrad eine aufdringliche Rolle. Sehr hart wird über die Seminarerziehung und die politische Betätigung des Klerus geurteilt. Die Verlegenheit, die eine zum größten Teil künstlich ergänzte Reliquie bringt, führt zu einer vollständigen Ablehnung der öffentlichen Reliquienverehrung. Und ob die Kirche nicht recht hat, daß sie die Moral zum Zentrum macht und nicht die Wirtschaftlichkeit, wie Lageder Vater und Sohn es verlangen (S. 88)? Gewiß ist die Forderung, der Klerus solle eine unserer Zivilisation entsprechende Körperpflege treiben, berechtigt; auch der Zusammenschluß der zahlreichen Standes- und Zweckvereine zu einem einzigen christlichen Verein, der Pfarrfamilie, ist eine gesunde Idee — aber daneben steht so viel Abneigung gegen Autorität und Tradition, so wenig Sinn für die übernatürlichen Kräfte und Aufgaben der Kirche, eine solche Überschätzung weltlicher Zivilisation und Kultur, daß der Durchschnittsleser verwirrt werden muß. Der Verfasser kann mit Recht geltend machen, daß er diese Ansichten und Kritiken nicht selbst ausspreche und nicht einfachhin als richtig hinstelle, sondern sie den lebendigen, durchaus nicht unfehlbaren Personen in den Mund lege. Darum sollen meine kritischen Bemerkungen durchaus keine Beurteilung der Kirchlichkeit des Verfassers sein, sondern Hinweis auf mögliche Mißverständnisse. Der Klerus, und nicht bloß der tirolische, wird nicht ohne Nutzen in diesen Pfaffen-Spiegel schauen. — Wenn auch die erzieherischen Absichten nicht vollständig in die künstlerische Form aufgehen, ist das Buch doch eine fesselnde, oft spannende Lesung.

Benedikt Patzenberger. Aus der Komödie seines Lebens. Von Roland Betsch. 12.—15. Tausend. 8° (436 S.) München 1925, Kösel & Pustet. *M* 5.50; geb. *M* 7.50

Yatsuma. Eine Donquijoterie aus Schwabing. Von Hans Reiser. 8° (490 S.) Berlin 1926, Deutsche Buch-Gemeinschaft.

Diese beiden Bücher stehen beisammen, weil sie ähnlichen Stoff und Erzählungscharakter haben. Hier wie dort ein humorvolles Fabulieren, das bei allem Scharfblick für menschliche Armseligkeit doch immer voll schelmischer Güte ist; hier wie dort der Gegenstand ein Mensch, der durch seine übermächtige Phantasie in ein Vagabundenleben gedrängt wird.

Schon einmal hat Hans Reiser das Landstreichertum mit seinem freiheitsdurstigen Wandern, mit seinen Festtagen und zahlreicheren Fasttagen in Dichtung umgesetzt; „Binscham, der Landstreicher" ist ein interessanter, aber etwas liederlicher Bursch. Bei Yatsuma, dem durch Naturanlage und Lektüre in eine drollige Verrücktheit geratenen Schreiner Deschl, ist das Erotische völlig ausgeschaltet. In phantastischen Wanderungen durchstreift er als indischer Welterlöser Amerikas Wolkenkratzerstädte, die Wüste Gobi, die Antillen und alle fernen und fremden Gegenden der Erde — ohne aber über Schwabing und dessen Umgebung hinauszukommen. Es ist fesselnd und belustigend, wie Land und Leute des Münchener Viertels sich durch dieses halluzinierende und unbewußt ironisierende Bewußtsein hindurch ausnehmen. Wie eine Vorsehung, die einen fröhlichen Ausgang der Irrfahrten gewährleistet, waltet aus der Ferne der Psychiater Dr. Mendone. Durch suggerierendes Eingehen auf die Wahnidee führt er den vagabundierenden Schwabinger, der schließlich gar in der Sternenwelt umherschweift, wieder ins bürgerliche Dasein zurück.

Kommt bei Deschl-Yatsuma die pathologische Phantasieanlage zu einer großen gewaltsamen Entladung, so reagiert sie sich in der Entwicklungsgeschichte Benedikt Patzenbergers in kleinen Puffen und Funken ab. Etwas aufdringlich wird mit dem Zeigefinger auf den psychischen Hintergrund hingewiesen. Patzenberger selbst hat zu früh ein reflexes Bewußtsein von seiner abnormalen Wachträumerei und halb unfreiwilligen Verlogenheit. Die erste Hälfte des Buches ist voll lustig erzählter und an sich humorvoller Bubenstreiche und Schülererlebnisse, die sich vor einem in Spitzwegscher Art gemalten fränkischen Dorf- und Kleinstadthintergrund abspielen. Die obligate Gastrolle bei einer Komödiantenschmiere bildet den Übergang zu dem weniger gelungenen zweiten Teil, in dem der Humor oft in Satire, die blühende Einbildungskraft in wirre Phantastik übergeht. Nach zehn Semestern „Studium" der Medizin wirft sich Patzenberger — übrigens mit Erfolg — auf futuristische Plakatkunst; das Münchner Künstler-, Literaten- und Kunstgönner-Milieu wird dabei mit mehr Bosheit als Witz verulkt. Schließlich muß eine Indienfahrt als homöopathisches Heilmittel gegen die tropisch wuchernde Phantasie wirken; Patzenberger, der ein anständiger Kerl geblieben ist, kehrt zu seiner Liesel vom Heimatdorf zurück, stürzt sich mit Eifer und Ausdauer auf den Abschluß des Medizinstudiums. So sieht er jetzt ins Leben: „Mit den Wolken ziehen wie ein Schiff mit geblähten Vollsegeln, aber den festen Boden nicht verlieren, die nüchterne Kraft des Urteils sich bewahren." Der Dichter glaubt an diese Zukunft seines Helden — ob alle Leser?

Weniger optimistisch ist Betsch in den neun Novellen „Land Irgendwo" (Kösel-Pustet), die, an Amadeus Hoffmann erinnernd, teils spukhafte Begebenheiten, teils Käuze von rätselhafter Psychologie mit suggestiver Selbstverständlichkeit hinstellen. In derselben Richtung liegt die in der Novellen-Sammlung „Das Tor" erschienene Erzählung „Der Chinese", die das Problem eines sublimierten erotischen Fetischismus gestaltet.

Die Heimsuchung. Roman von Oskar Graf. 8° (308 S.) Buchgemeinde Bonn, 1925.

Zwei Kapitelüberschriften in den „Traumdeutern" (Herder 1924) sind bezeichnend für O. M. Graf. Da steht „Wir sind Gefangene..." und „Mächte stehen um uns her". Immer wieder wird Graf, der eine eigentümliche Kraft besitzt, die realistisch wiedergegebene Wirklichkeit ein eisiges Grauen rätselhafter Schicksalhaftigkeit ausstrahlen zu lassen, zu Begebnissen hingezogen, in denen die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit aufgehoben scheint. Bald ist es die Übermacht der sozialen Umwelt, die in seinen Erzählungen aus proletarischen Kreisen der Gegenwart zum Schicksal wird, bald gräbt er aus alten Chroniken Familien- und Hausgeschichten voll fatalistischen Grauens aus. Da kehrt in ein verfemtes Haus mit unheimlicher Wiederholung Unglück, Verbrechen und Selbstmord ein, da ist eine Familie von Generation zu Generation erblich belastet mit Traumwandeln und Fallsucht, mit Neigung zu religiösem Fanatismus und psycho-

pathischer Scheinbesessenheit, mit dem unentrinnbaren Trieb zur Selbstvernichtung. Ästhetisch betrachtet, ist hier sicher das unheimliche Grauen, das auf mancher rätselhaften Familiengeschichte liegt, mit mehr als mittelmäßiger Kunst in die Wortform gebannt; allgemein menschlich ist die Darstellung solcher Begebenheiten und Charaktere auch von Wert, da ja solch unerklärliche Geschicke glaubhaft bezeugt sind — aber in eine für weite Kreise bestimmte Sammlung, in die unterhaltende Schriftenreihe einer Buchgemeinde gehören dichterische Spiegelungen dieser grauenvollen Lebensrätsel nicht.

Sonnwend-Feuer. Ein Roman aus den österreichischen Bergen von Hugo v. Schelver. 8° (216 S.) Karlsruhe 1926, Badenia. Geb. *M* 4.—

Weniger ein Roman, als eine mit Kunst ausgesponnene Legende; durch folgerichtige Anwendung des Legendenstils hätte deshalb die Erzählung noch gewonnen. Aber auch so wird alt wie jung mit Freude am schönen Schein und mit religiöser Ergriffenheit das letzte Aufbäumen des Heidentums gegen das Christentum zu Ende des 10. Jahrhunderts, den Sieg des weißen Christengottes über den weißen Baldur an sich vorüberziehen lassen. Das Künstlertum des Verfassers spricht am deutlichsten aus der anschaulichen, stimmungsgesättigten Knappheit der Naturbilder.

Die Reise in die Heimat. Von Hans Heinrich Ehrler. 8° (199 S.) München 1926, Kösel & Pustet. Geb. *M* 3.—

Diese Huldigung an die Vaterstadt Mergentheim „zur Hundertjahrfeier ihres wiedergefundenen Heilbrunnens" steht auf der Grenze zwischen Erzählungs- und Stimmungsdichtung. Sie erreicht nicht die seltene künstlerische Höhe der „Briefe aus meinem Kloster", aber trotz des gelinden Schreckens über die Widmung ließen mich die von goldener Poesie erfüllten Jugenderinnerungen, Natur- und Kunsteindrücke bis zur letzten Seite nicht aus ihrem Bann. Das Buch ist fesselnder als mancher, selbst guter Roman. Was an äußerer Handlung fehlt, ist reichlich ersetzt durch Sinnen und Fühlen, das in naturhaft schöner Sprachkunst ausblüht. Was Ehrler als Eindruck seines letzten Heimaterlebnisses ausspricht, das kann auch der Leser dankbar von mancher Seite dieses Heimatbuches sagen: „In seliger Körperlichkeit spüre ich die reine Luft des Geistes sich regen."

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 Gottmensch und die Weltphilosophie

Tausende von Malen hat unser Auge die Sonne in ihrer Schönheit und Leuchtkraft geschaut, Tag um Tag hat es im Wechsel der Naturfülle ihre gütigen Wirkungen erfahren, und doch geht es in liebevollem Suchen immer wieder neuen Wegen ihrer Tätigkeit nach.

Wem sich einmal die Liebenswürdigkeit, Weisheit und Göttlichkeit Christi im innersten Seelenfünklein erschlossen hat, der sinnt fast wie traumverloren und wie von einer großen Idee verfolgt nach immer neuen Vergleichspunkten, wie er dieses einzigartige Wesen, das er zuerst mit dem ehrfürchtigen Glauben und frommen Gemüt erfaßt hat, seinem rationalen Verstehen und seiner schaffenden Phantasie sich und andern näherbringen könne. Objektiv Neues, das andere noch nicht geschaut hätten, wird sich ihm nicht kundtun, das weiß er von vornherein. Darum ist es ihm auch in keiner Weise zu tun, das wünscht er nicht einmal, da sein Verlangen nach Erkenntniszuwachs ganz an der Liebe gemessen ist, und er seinen geliebten Gegenstand von möglichst vielen vernünftigen Wesen in höchstmöglichem Grade erkannt sehen möchte.

Um so aktueller scheint in gegenwärtiger Stunde die Einbeziehung der Person und des Werkes Christi in die großen Weltanschauungsfragen zu sein, weil von nichtchristlicher Seite bei dem heutigen mit elementarer Gewalt zum Durchbruch gekommenen Religionsinteresse der göttliche Erlöser immer mehr in den Blickpunkt der Untersuchungen gerückt ist, katholischerseits aber die erfreuliche, weiteste Kreise ergreifende Liturgie- und Exerzitienbewegung, um aus den vielen Bestrebungen nur diese herauszugreifen, vor allem aber der seit der päpstlichen Enzyklika zündende Gedanke des Königtums Christi wie ein Pfingststurm durch die katholische Welt ziehen.

* * *

Geht man die Geschichte der menschlichen Geisteskämpfe durch, verfolgt man das Ringen in Literatur, Kunst, Philosophie um die Aneignung der letzten und höchsten Seinswerte, immer wird man wieder finden, daß sie zuhöchst dahin zielen, ein theoretisches und erlebnismäßig praktisches Verhältnis zum Absoluten, zum Göttlichen zu gewinnen.

Beschränken wir uns darauf, diesen Satz auf dem Gebiete der großen Welt- und Lebensanschauungen näher zu beleuchten.

Das eine Urproblem der Philosophie, das letzte, stets unter verschiedenen, geschichtlich bedingten Zeitformen neu auftauchende Rätsel der Philosophen ist die ungestüme, leidenschaftlich antwortheischende Frage: Was ist Wahrheit? genauer, was ist die ewig geltende, unveränderlich bleibende, alle erkennenden Wesen, einerlei ob endliche oder unendliche, reine oder an einen Körper gebundene Geister, normierende Wahrheit? Gibt es überhaupt ein absolutes Reich des Wahren, eine seinsmäßig fundierte, abgestufte Hierarchie von Wahrheitskreisen oder ist sie wesensmäßig ein bloßes Gelten, ein freies Schweben von Aussagen, das erst im Erfassen, Bejahen und Verneinen von endlichen Intellekten zur Wirklichkeit gelangt? Ist sie gar eine Schöpfung der endlichen erkennenden Geister, wenn auch nicht der einzelnen Individuen, so doch

der einzelnen Gattungen, so daß sie eine andere für die reinen Geister, eine andere für die sinnlich-vernünftigen Menschen ist?

Derartig letztlich, zentral und für die Lösung der philosophischen Einzelfragen richtunggebend ist die Auffassung von dem Wesen der Wahrheit, daß man alle Philosophie in die beiden Hemisphären des Platonismus-Augustinismus einschließlich Aristotelismus-Thomismus und des Kantianismus-Kritizismus einschließlich Relativismus-Psychologismus einteilen muß. In zeitlicher Abfolge kann man die Herrschaft des Platonischen Objektivismus und Kantischen Subjektivismus freilich nicht reinlich scheiden. Trotz der entschieden realistischen Grundströmung laufen doch bereits im Altertum und Mittelalter phänomenalistische und idealistische Unter- und Nebenströmungen bald stärker bald schwächer einher. Umgekehrt enthalten die mehr und mehr objektives Sein zu subjektiven Erkenntnisformen verflüchtigenden Systeme, die seit dem Nominalismus der mittelalterlichen Spätscholastik zum Kritizismus hinführen, und wiederum der von ihm ausgehende Idealismus vielfache realistische, absolute Motive. Aber innerhalb dieser beiden äußersten Pole des Platonismus und Kantianismus bewegen sich, bald dem einen bald dem andern sich mehr nähernd, alle andern Denker.

Nun besagen aber wesensmäßig, mit der ganzen Gravitation ihrer immanenten Logik, beide Wahrheitsfassungen theoretisch Bejahung oder Verneinung des Göttlichen und Absoluten, praktisch Unterwerfung oder Nichtunterordnung unter Gott. Beim Platonismus-Augustinismus liegen die Dinge so einfach, daß darüber eine Meinungsverschiedenheit selbst unter den Fachgelehrten nicht möglich ist. In der Seins- und Wertlehre, in der theoretischen Metaphysik oder Ideenlehre und in der praktischen Ethik und Politik Platons laufen alle Strahlen zur hypostasierten höchsten Idee des Guten, d. h. zum persönlichen, geistigen, höchsten Gott. Vollends bei Augustinus, dem idealen, leidenschaftlichen Wahrheits- und Gottsucher, sind Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik, Geschichtsphilosophie ebenso viele Wege zu Gott, wie umgekehrt die Betrachtung aus der Ebene des Göttlichen seinem Philosophieren über das Endliche erst die charakteristische Note gibt. Bei Kant könnte obige Behauptung vielleicht auf Widerstand stoßen. Gewiß, der Abschluß der Ethik und der auf sie gegründeten voluntaristischen Metaphysik ist Gott, der real existierende Gott. Etwas ganz anderes aber als das Ganze des Kritizismus ist die streng theoretische oder erkenntniskritische Seite des Systems, die es mit der Erklärung der allgemein und notwendig geltenden Wahrheit zu tun hat. Hier ist das Dasein und der reale Begriff Gottes völlig ausgeschaltet, hier gähnt absoluter Agnostizismus.

Betrachten wir zweitens die Weltphilosophie vom metaphysischen Standpunkt, so kulminieren nicht bloß die machtvollen, weitgespannten intellektualistischen Systeme eines Aristoteles, Plotin, Thomas von Aquin, Scotus, Nikolaus von Cues, Descartes, Malebranche, Leibniz, Lotze im Gottesgedanken, der seinerseits neues Licht auf alle Einzelgebiete zurückwirft: auch alle monistischen Weltanschauungen setzen sich eingehend und zuhöchst, mit positiven oder negativen Vorzeichen, mit dem Absoluten und dem Verhältnis des einzelnen zu ihm auseinander. In den verschiedenen Spielarten des Pantheismus, etwa bei Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel, in der orientalischen

Philosophie ist dieses Verhältnis die eine Grundfrage. Selbst in den naturalistisch, mechanistisch, materialistisch aufgebauten Philosophien, die methodisch und wissenschaftlich von einem geistigen Wesen, einem persönlichen Absoluten nichts wissen, gelingt diese Leugnung nur nach ausführlichen, weitausholenden Voruntersuchungen oder nur auf Kosten offensichtlicher Widersprüche, Lücken, Sprünge, wie etwa im französischen Naturalismus des 18. und im deutschen Materialismus des 19. Jahrhunderts.

Noch weit bedeutsamer ist die Tatsache, daß die großen Denker — meist kommen sie von den exakten Naturwissenschaften her —, die mit Bedacht einseitig von mechanistischen, nichtgeisteswissenschaftlichen Voraussetzungen ausgehend zu einem höchsten Absoluten nicht gelangen, nachträglich, sei es auf ethischem, sei es auf mystischem, kurz auf voluntaristischem Wege, mit Einsetzen ihrer ganzen Geisteskraft, Gott postulieren. Es sei hier an Pascal, Boyle, Newton, Kant, Comte erinnert.

* * *

Nicht minder eindrucksvoll als die Haltung der großen konstruktiven, erkenntniskritischen und metaphysischen Theorien ist der Lebensstil der Klassiker der praktischen Philosophie. Gleich Sonnen, weithinleuchtenden, fruchtspendenden Sonnen, um die ungezählte Nebensterne und ganze Systeme von Himmelskörpern licht- und wärmeempfangend kreisen, stehen ein Platon, Augustin, Bonaventura, Thomas, Suarez vor uns. Alles einzelne Handeln, alle positiven Gesetze, Individual- und Sozialethik, Sittlichkeit und Recht weisen über sich hinaus auf das sittliche Naturgesetz, finden in ihm Daseinsberechtigung und Pflichtcharakter, Norm und Maß, Freiheit und Notwendigkeit, Spontaneität und Sanktion. Das alle Vernunftwesen bindende Sittengesetz ist aber Anteilnahme, Ausfluß, Widerschein der Lex aeterna, d. h. des mit seiner Wesenheit einstimmigen göttlichen Wollens.

Wo aber, wie etwa bei dem unübertroffenen Empiriker der sittlichen Ordnung, dem treffsicheren Beurteiler aller ethischen Diesseitsordnungen, bei Aristoteles, das Irdische nicht in das Göttliche eingebaut, die höhere Geistnatur des Menschen nicht mit dem religiösen Takt der Platoniker als Anteilnahme an der Gottheit gedeutet, die Menschheitszwecke nicht heteronom auf die letzten Absichten des göttlichen Handelns bezogen sind, da brechen wie mit rächender Gerechtigkeit die offenkundigsten Widersprüche und klaffendsten Lücken in die Ethik eines Denkers ein, der in seiner Logik und Metaphysik das Ideal der Folgerichtigkeit und Begriffsschärfe wie kein zweiter Weltweiser verkörpert.

Vielleicht noch eindrucksvoller zeigen die beiden Perioden des Niederganges des spekulativen Könnens, der griechisch-römische Hellenismus vor und nach Christi Geburt und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts, das Einmünden der praktischen Philosophie in Gotteslehre. Die Tugendlehre des Stoizismus, Platonismus, Neupythagoreismus, Neuplatonismus und all die vielfachen Schattierungen des damaligen orientalisch-okzidentalen Synkretismus und Eklektizismus sind in ihren tiefsten Tiefen Religionsphilosophie, Erlösungssehnsucht, Verlangen nach Gottesnähe. So planmäßig, stoßkräftig und ausgedehnt der Kampf der englisch-französisch-deutschen Deisten und Moralisten

in der Aufklärungsperiode gegen alle positiven Religionen, gegen alle geschichtlichen Bindungen, gegen alle der autonomen Vernunft entgegenstehenden Autoritäten auch war: ebenso lebhaft verteidigten sie das Dasein Gottes. Die zweifelhaften aprioristischen Konstruktionen aber, mit denen die alles geschichtlichen Denkens baren Führer jener Zeit die positive Religion bekämpften, sind ein weiterer Beitrag für die Wahrheit und Standfestigkeit der christlichen Lehre. Mit Mitleid schaut die heutige Religionsgeschichte auf den ungeheuren Apparat eines Bayle, Toland, Collins, Tindal, Hume, Voltaire, Diderot, Reimarus herab.

* * *

So dringen denn die Stimmen der Philosophen und Philosophien wie ein Riesenchor von Gottsuchern ergreifend an unser Ohr. Ein unvergleichlicher Schatz von Intuition und Scharfsinn, von Problemstellungen und Problemlösungen ist hier niedergelegt. Welches ist nun ihr Wert, gemessen an der theoretischen Wahrheit und an dem lebens- und sittengestaltenden Einfluß auf die Menschheit?

Wir wollen von allen monistischen Systemen absehen, wenngleich viele und tiefe Wahrheitsmomente und seelenerhebende Motive in ihren Irrtümern enthalten sind, etwa im Pantheismus Spinozas, Fichtes, Hegels. Greifen wir aus den theistisch gehaltenen Ausführungen ein paar prärogative Fälle heraus, die einflußreichsten Führer.

Zunächst das sich gegenseitig überaus glücklich ergänzende Denkerpaar Platon-Aristoteles. Platon hat in seltener Reinheit, mit einzigartigem Idealismus und tiefer religiöser Ergriffenheit den Begriff eines persönlichen Gottes und sein Verhältnis zur Welt, zum Menschen, herausgearbeitet. Gott ist wesenhaft Geist, Person — wenngleich sich hier Schwankungen und Unstimmigkeiten kreuzen —, Güte, Heiligkeit, Vorsehung, Weltenordner, Ziel der vernünftigen Wesen. Dieser Vollkommenheit der Gottesvorstellung tut es indes einigen Eintrag, daß dem Demiurgen der ewige, ungewordene Stoff notwendig als Konprinzip der Dinge gegenübertritt. Philosophiegeschichtlich ist dieser Irrtum leicht aus den Theorien der kosmologischen Vorsokratiker verständlich. Von derselben Geistigkeit und ethischen Reinheit ist das Verhältnis des Menschen zu dem höchsten Gut getragen: Aufgabe des irdischen Daseins ist Streben nach Befreiung von den ungeordneten Banden der Körperlichkeit und Sinnlichkeit, Verähnlichung mit dem Allheiligen durch sittliche Tugend. Ein nie gelöster Zwiespalt aszetisch gehaltener Weltflucht und sinnlichen, unreinen Genußlebens zieht sich trotzdem ringend durch das ganze literarische Lebenswerk Platons hindurch. Der platonische Höhenaufstieg hat zwar auf viele einzelne edler gerichtete Heiden und ganze kleinere Gruppen versittlichend und befreiend gewirkt, hat die christlichen Denker maßgebend befruchtet: eine eigentliche Massenwirkung ist aber, trotz der an Vergötterung grenzenden Verehrung, nie von Platon ausgegangen.

Mit Recht erblickt Zeller, der klassische Historiker der Philosophie der Griechen, die geschichtliche Bedeutung der Gotteslehre des Aristoteles darin, daß er zum ersten Mal streng wissenschaftlich und methodisch das Dasein Gottes bewiesen hat. In der Tat hat der Stagirite in seinem berühmten Bewegungsbeweis, der tief innerlich und organisch aus dem Ganzen seiner Physik

und Metaphysik herauswächst, den einen Kerngedanken, der allen Gottesbeweisen zu Grunde liegt und ihnen ihre logische Durchschlagskraft gibt, mit bewundernswerter Schärfe, Klarheit und Tiefe herausgearbeitet: die endlichen, zufälligen, veränderlichen Dinge sind sich nicht selbst die adäquate Ursache ihres Seins und ihrer Zuständlichkeiten, sondern haben sie in der Beeinflussung und Einwirkung durch ein unveränderliches, notwendiges, aktuelles Wesen, das dank seiner Wesenheit existiert, das den Vollgrund all seiner Vollkommenheiten in sich selbst trägt, das lautere Wirklichkeit, volle Selbstgenügsamkeit und Seligkeit ohne alle Beimischung von Möglichkeit ist. Das war der Wurf des Genies: nicht bloß der Beweis des Daseins Gottes, sondern auch der Begriff seiner Wesenheit.

Der Begriff seiner Wesenheit! Aber nur insofern darin das göttliche Innenleben, die göttliche Natur rein von innen geschaut zum Ausdruck kommt. Denn sobald die immanenten, göttlichen Seinsweisen in Frage kommen, insofern sie sich, von Liebe, Macht und Weisheit überquellend, in die Geschöpflichkeit, in Raum und Zeit ergießen, stockt die aristotelische Gotteslehre, bricht sie plötzlich ab: der halb deistisch in unnahbarer Transzendenz thronende Gott ist nach außen hin nicht tätig, schafft nicht, regiert nicht, greift als Vorsehung in das Erdengeschehen nicht ein, weiß nicht einmal um Menschen und Welt. Das heutige so umstrittene Problem Transzendenz—Immanenz wird nicht einmal gestreift. Bloß als Zweckursache, als geliebtes, begehrtes höchstes Gut zieht er das All an sich. Wiederum eine der genialsten Intuitionen der Weltphilosophie, unvergleichlich größer als die einzigartige Entdeckung Newtons des die Bewegung der ungezählten Welten regelnden Gesetzes der Gravitation. Durch welche Wirkursachen aber, durch welche mechanischen Bewegungen dieser ideelle Zweck der Hinbewegung zu dem, wie es scheint, örtlich begrenzten Gott verwirklicht werden soll, ist eine weitere Lücke der aristotelischen Gotteslehre. Vollends von einem innern seelischen Verhältnis des Menschen zu Gott ist im religiösen System des Aristoteles nicht die Rede. Darum auch die auffällige Erscheinung in seiner Psychologie, daß er zwar auf streng wissenschaftlichem Wege, aus den Lebensbetätigungen die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele beweist, über das Wie ihres Fortlebens, die Art ihrer Betätigung aber sich völlig ausschweigt. Noch lückenhafter ist die Ethik. Bewundernswert ist vom phänomenologisch-analytischen Standpunkt die Beschreibung des ethischen Verhaltens, nirgends aber eine Erklärung des Kardinalpunktes der sittlichen Verpflichtung: Gott findet in ihr keinen Platz. So verstehen wir die naturalistischen Deutungen späterer Aristoteliker, die Kühle oder auch Abneigung der Kirchenväter.

Es würde nicht wenig Reiz gewähren, aus der religiös ergriffenen, erlösungssehnsüchtigen Zeit vor und nach Christus, etwa aus dem abendländisch-morgenländischen Synkretismus oder dem Stoizismus, das merkwürdige Gemisch von Wahrheit und Irrtum, Tiefengehalt und Phantastik herauszuscheiden oder dem spekulativ-mystischen Höhenflug, der vergeistigten Aszese Plotins und wiederum der verstiegenen, wirren, abergläubischen Engel- und Dämonenlehre des späteren Neuplatonismus nachzugehen. Gewiß manch leuchtende Sterne wie Cicero, Philon, Epiktet, funkeln in dieser dunklen Nacht des tastenden Gottsuchens und der heißen Erlösungssehnsucht: im großen ganzen

aber schildern die heidnischen Schriftsteller das religiöse und sittliche Verhalten jener Zeit, wie es der hl. Paulus in seinen Briefen, die apostolischen und späteren Väter in ihren verschiedenen Schriften und der hl. Ignatius in der Betrachtung von der Menschwerdung beschreiben.

Die arabische mittelalterliche Philosophie in ihren großen Führern — um kurz einige Stichproben aus späteren Perioden zu geben ist — durchgängig deterministisch erhöhter Aristotelismus, emanatistisch gesteigerter Neuplatonismus oder die Synthese von beiden. Dem Volksglauben stand sie fremd oder gegensätzlich gegenüber.

Ebenso schnell lassen sich die zweifelhaften religiösen Erfolge der Riesenarbeiten des 17. und 18. Jahrhunderts zusammenfassen. Die Aufklärung gehört, trotz vielfacher Vorzüge im einzelnen, theoretisch betrachtet, zu den seichtesten und einseitigsten, praktisch gewertet, zu den dünkelhaftesten, unfrömmsten und liebeleersten aller Zeiten.

Es kam die urwüchsige Reaktion der geisteswissenschaftlich gerichteten, religiös vertieften, positiv aufbauenden Romantik gegen die drei vorausgegangenen Jahrhunderte des überspannten Mechanismus, Naturalismus, Kritizismus. Uns beschäftigt hier nicht die christliche Restauration, sondern nur die religiöse Wiedergeburt, die das Glaubensprinzip in Theorie und Praxis leugnet und die Religion rationalistisch-autonom zu bewältigen unternimmt. Viele gefeierte Namen wie Fichte, Schelling, Hegel leuchten vor uns auf. Ihre Geisteskraft, ihr ideelles Wollen steht über allem Zweifel. Die heutige Philosophie bemüht sich, nach dem Rausch der Begeisterung, den sie im ersten Drittel des Jahrhunderts, und der Verachtung, welche sie später etwa sieben Jahrzehnte hindurch fanden, ihre systematische und geschichtliche Bedeutung objektiv und gerecht zu würdigen. Wie urteilt sie nun über ihr Werk? Rein formal betrachtet, verraten ihre seltsamen, gewaltsamen Konstruktionen die große architektonische Linie und eine bedeutsame Geisteskraft, inhaltlich muß aus einem erdrückenden Wust von aprioristischen, willkürlichen, unhaltbaren, teilweise abgeschmackten Sätzen ein bescheidener Kern von bleibenden bedeutsamen Wahrheiten herausgearbeitet werden. Ihr wissenschaftlicher Gegenwartswert ist weit mehr ein methodisch-heuristischer als ein sachlich metaphysischer. Die gewaltigen, zum Teil erleuchtenden, zum Teil verdunkelnden Kreise aber, die ihr lebendiges Wort in ihrer Zeit zog, verschwanden mit einer Plötzlichkeit, wie sie die Geschichte kaum je zuvor gesehen hat. Selten ist ein Held innerhalb kürzester Zeit nacheinander so gefeiert und der Verachtung überantwortet worden wie Hegel.

Um unsern Gang durch die Geschichte der Weltphilosophie abzuschließen, könnten wir noch die führenden Denker der neuesten Zeit erwähnen. Schopenhauer, Ed. v. Hartmann, August Comte, Eucken, auch Nietzsche und Bergson waren im letzten Grunde ihrer Persönlichkeit und ihres Systems tief metaphysisch und religiös gerichtete Naturen. Millionen standen jahrzehntelang im Bann ihrer neuen, kühnen, hinreißenden Ideen, der Suggestion ihrer literarischen Aufmachung, der Musik und des Zaubers ihrer Sprache. Eine Massen- und Tiefenwirkung ist von ihnen ausgegangen, wie sie nur von Modeschriftstellern ausgehen kann. Was ist an Wahrheitsmomenten geblieben? Wo ist heute ihr praktisch sich auswirkender Einfluß?

Genug der Aufzählung, Charakterisierung und Bilanzierung! Diese wenigen Sterne aus dem Ganzen der Weltphilosophie mögen ein einfühlendes Nachdenken und schöpferisches Ahnen des Wollens und Könnens der bescheideneren, kleineren Weltweisen gestatten.

Wenn die Lehrbücher der Philosophiegeschichte verschiedenster religiöser Richtungen mit ungeheuchelter Achtung das Gebet erwähnen, das Plotin in der fünften Enneade dem schwierigen Lösungsversuch des Hervorganges des Vielen aus dem Einen vorausschickt, so wird es jeder Leser als ein ehrliches, tiefinneres Sehnen nachempfinden, wenn Schreiber dieses den Heiligen Geist der Wahrheit bittet, ihn zu erleuchten, irgendwie entsprechend über einen so erhabenen Gegenstand zu lallen, wie es die weltphilosophische Bedeutung des Gottmenschen ist.

Wenn an einem schwülen Juliabend ein stürmisches Gewitter die drückenden, trägen Wolkenmassen, die tagsüber die Glut zusammengeballt hat, reinigend auseinandertreibt und dann die Sonne ihr blendendes, einfaches Licht in den niedergehenden Regentropfen zerlegt und als siebenfarbigen Regenbogen am Himmel hinzaubert, dann schaut unser Auge mit Wonne und Sättigung zum Friedenszeichen auf.

Gott wohnt in unzugänglichem Licht, sagt die Schrift. Alle seine Eigenschaften, sein ganzes Wesen bis auf die letzte Note des Seins sind unendlich anders als alles unserem Verstand zugängliche Endliche, wie das die Schulphilosophie treffend durch ihre Analogielehre ausdrückt. Die tiefstgehende Erfassung der göttlichen Vollkommenheitsfülle spricht mit der negativen Theologie vom Nichtsein, Nichtkönnen Gottes. Wenn der Mystiker am klarsten und ausgebreitetsten die Abgründe und Längen und Breiten der göttlichen Unendlichkeit erkennt, dann redet er, die uferlosen Tiefen und horizontlosen Höhen ahnend, von der dunklen Nacht seiner gegenwärtigen Gottesschau.

In Christus, in dem einen göttlichen Träger der beiden göttlichen und menschlichen Naturen, tritt, phänomenologisch gesprochen, die Gottheit wesensmäßig in die Erscheinung. Nicht als ob monophysitisch oder monotheletisch die eine Natur die Daseins- und Tätigkeitsweise der andern verschlänge oder auch nur dynamisch in ihre Eigengesetzlichkeit übergriffe: sondern weil alle Handlungen der beiden Naturen dem einen göttlichen Träger persönlich zugehören und zugerechnet werden, weil das Wirken der Gottheit durch die menschliche Erscheinungsform Christi hindurchbricht, weil die geschaffene Natur mit einer solch unfaßbaren Fülle von Heiligkeit, Wissen, Macht ausgestattet ist, wie es ihre seinsmäßige Hinordnung zur zweiten göttlichen Person bedingt. Jetzt ist in etwa die Gottheit unserem Erkenntnis- und Strebevermögen angeglichen, wie das im Regenbogen gebrochene Sonnenlicht dem sinnlichen Auge. Wenn der Heiland die Lahmen, Blinden, Bresthaften heilt, wenn er dem Totenreich mit machtvoller Stimme seine Beute entreißt, wenn er den wütenden Elementen gebieterisch plötzlichen Einhalt tut, dann spürt das Volk halb erschrocken, halb erfreut und dankerfüllt die Gegenwart der allmächtigen Gottheit. Wenn seinen Lippen die wundervollen Parabeln mit ihrem unfaßbaren Tiefsinn, in ihrer anschaulichen Schlichtheit entströmen, dann fühlen sich Tausende und Abertausende, alle leiblichen Bedürfnisse vergessend, in dem

lieblichen, lichtreinen und hoheitsvollen Bann der göttlichen Weisheit. Wenn die Sünder und Zöllner, die Geängstigten und Verzweifelten, die Kinder und Frauen in sein gütiges und mildes Auge schauen, von plötzlicher Verzeihung der abscheulichsten Laster hören, mit nie zuvor gehörter Kühnheit die Barmherzigkeit Gottes schildern hören, dann sehen sie die Menschenfreundlichkeit und Güte ihres Gottes leibhaftig vor sich. Wenn ein Petrus und Johannes, eine Maria und Martha von dem Zauber dieser gewaltigen Persönlichkeit hingerissen, ihre ganze menschliche Liebesfähigkeit ihm erschließen, dann wissen und erfahren sie, daß sie bei ihrem letzten Ziel, bei dem unendlichen, höchsten Gut angelangt sind, auf das jetzt ihre ganze sinnliche und geistige, natürliche und übernatürliche Liebesfähigkeit gesättigt hingeht.

Diese seinshafte, wesensmäßige Einheit von Gott und Mensch ist die erste Bedeutung für die Lösung des alten Problems der theoretisch erfaßbaren Gotteserkenntnis und der erfahrungsmäßig sich auswirkenden Gottesnähe. Christus ist ohne jeden actus secundus, abgesehen von seinem Wirken und Lehren, durch sein bloßes Erscheinen und Gegenwärtigsein unter uns Menschen der religiöse Mittler zwischen Gott und den Menschen. Wir glückliche Gläubige sind viel zu sehr gewöhnt an diese übernatürliche Wirklichkeit, viel zu sehr verwöhnt durch die zum Alltäglichen gewordenen Wunder, als daß wir noch staunten, zitterten und außer uns wären. Müßte es uns nicht ergehen wie den platonischen Höhlenbewohnern, die den Fesseln ihrer Mitgefangenen für einige Augenblicke entronnen, nun nicht mehr die schattenhaften Umrisse der Dinge, sondern die Gegenstände selbst in ihrer Leibhaftigkeit schauen und ganz durchleuchtet und durchglüht von diesem Anblick, nach ihrer Rückkehr in die Höhle ihren Genossen wie betrunken und geistesgestört erscheinen! So kamen ja auch die großen Christusliebhaber, ein Paulus, Bernhard, Franz von Assisi, Katharina von Siena, Teresa, Philipp Neri ihren Mitbürgern weltentrückt und geistesfremd vor. Sie hatten den bergversetzenden, in Gesinnung und Tat sich auswirkenden Christusglauben, der uns fehlt, sie schämten sich ihrer kindlichen, vertrauensvollen, ihren Verstand vergessenden Hingebung nicht, während sich der kritisch zersetzte, blasiert verintellektualisierte, durch unverarbeitetes Einzelwissen verbildete Dekadenzmensch von heute auf seinen Rationalismus noch viel zu gute tut. „Ich halte alles für Kot um der erhabenen Liebe Christi willen, ich rühme mich einzig im Kreuze Christi, durch den die Welt mir gestorben ist und ich der Welt gestorben bin", müßten wir mit Paulus sagen.

* * *

Die zweite Bedeutung des Gottmenschen für die Beantwortung der Frage, wie erkenne und erlebe ich Gott, liegt in der Mitteilung der Wahrheiten über das höchste Wesen. Wie einfach und klar, wie verblüffend selbstverständlich enthüllt der Herr das schauerliche Geheimnis der Einzigkeit der Natur Gottes und der Dreiheit seiner Persönlichkeit. Wie spielt er in seinen schlichten Lehrvorträgen mit dem Innenleben Gottes, seinem Erkennen und Wollen, seiner Macht und Weisheit, seiner Geistigkeit und Heiligkeit, seiner allgegenwärtigen, zeitlosen Unendlichkeit, seiner Vorsehung und Weltregierung, als ob er lauter spekulative Genies wie Johannes vor sich hätte. Das ganz Neue aber, das Unfaßbare, das bislang Unerhörte: Gott ist unser Vater, wir sind seine

Kinder, ihm blutsverwandt, wesensähnlich, seine Freunde, sollen ihn nicht fürchten, sondern lieben, sollen vertraulich im Gebet mit ihm sprechen, sollen selbst ob unserer Sünden nicht bangen, da er ganz verstehende Güte und verzeihende Barmherzigkeit ist. Ja, er, der leibhaftige Gott, richtet keinen, er ist nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder. So unerhört, so scheinbar herausfordernd, so gegen alle hergebrachte Klugheit schildert und betätigt er diese Barmherzigkeit am Jakobsbrunnen, im Hause des Pharisäers Simon, gegenüber der Ehebrecherin, in den Parabeln vom verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohn, in seinem Verkehr mit den Zöllnern und Sündern, in seinem gewohnheitsmäßigen Heilen am Sabbat, daß er nicht bloß bei den Pharisäern und Schriftgelehrten, sondern selbst bei seinen Getreuen und noch bei den Urchristen Anstoß erregte. In menschlicher Enge strichen sie die einzigartige göttliche Szene mit der Ehebrecherin bei Johannes aus dem Kanon ihrer heiligen Bücher. „Welch eine Tiefe der Weisheit, Größe und Güte Gottes!“ muß man da mit der Heiligen Schrift ausrufen.

Ebenso überraschend neu, kurz und bestimmt, erhaben und vergeistigt, praktisch und maßvoll lehrt uns der Heiland unser Verhalten Gott gegenüber. Seid vollkommen wie euer Vater vollkommen ist. Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt, und wir, der Vater und ich, werden kommen und bei ihm wohnen. Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viele Worte machen. Die Gott suchen, sollen ihn im Geiste suchen, äußere Zeremonien sind der innern Gesinnung völlig untergeordnet. Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; ohne mich könnt ihr nichts tun; wer in mir bleibt und ich in ihm, der wird viele Frucht bringen, und mein Vater wird ihn läutern, auf daß er noch reichere Frucht bringe. Das Hauptgebot ist die Gottesliebe, aber das untrüglichste Kennzeichen der Echtheit dieser Gottesliebe ist die in wohlwollender Gesinnung, in hingebender Tat, in demütiger Hilfeleistung sich auswirkende Nächstenliebe. Machet euch keine unnötigen Sorgen: was sollen wir essen, womit sollen wir uns bekleiden? so bekümmern sich die Heiden; euer Vater im Himmel weiß, daß ihr alles dieses benötigt. Wahrlich, ich sage euch, was immer ihr den Vater in meinem Namen bittet, das wird er euch geben. Wiederum: wer mich vor den Menschen bekennt, den werde ich vor meinem Vater im Himmel bekennen. Wenn du fastest, dann salbe dein Haupt; wenn du Almosen gibst, dann laß deine Linke nicht wissen, was deine Rechte tut; wenn du betest, so schließe dich in dein Kämmerlein ein.

Manch einer mag Anstoß daran nehmen, wenn ich sage, die ganze Erhabenheit und Tiefe, Neuheit und Einfachheit, Wahrheit und Ehrlichkeit, Diesseitswirklichkeit und Jenseitsrichtung dieser uns so geläufigen, selbstverständlichen Religiosität Jesu kommt dem heutigen ringenden Menschen erst zu vollem Bewußtsein, wenn er sie mit den viel bewunderten Anweisungen der Weltweisen, eines Platon, Seneca, Plotin, Confucius vergleicht. Und doch: erst durch den Vergleich mit den vielen andern Bauten Roms erschaut das Auge die einzigartige, überlegene Majestät und Harmonie der Kuppel von St. Peter, erst inmitten des einrahmenden und zugleich distanzgebenden Gebirgskranzes würdigt der Bergsteiger das Matterhorn.

* * *

Das wohltuend Klassische, das tief Psychologische, das den ganzen Menschen Ergreifende in Jesu Lehrweise ist die Form, in die er den Inhalt kleidet. Die Evangelien spiegeln die gesamte religiöse, politische, soziale und geographische Umwelt ihrer Zeit, ihres Landes, ihres Volkes wieder, und doch bleiben sie stets überzeitlich, überräumlich, übernational. Die Sprache, die Begriffe, die Einkleidung, kurz die ganze Darstellung ist bei aller Vergeistigung und Angemessenheit an die übersinnliche Wahrheit doch so allgemeinverständlich, daß der Leser hier nicht auf all die Dunkelheiten der alttestamentlichen Bücher stößt, daß das ungebildete Volk tagelang den Reden des Herrn lauschte, daß der verwöhnte junge Augustin die Evangelien als zu einfach auf die Seite warf. Dabei spricht der Herr so eindeutig über die ganz neuen, schwierigsten Wahrheiten und tiefsten Geheimnisse, daß die Exegese weniger unlösbare Probleme vor sich sieht als etwa der Aristoteles- und Plotinerklärer oder die Augustinus- und Thomasforscher. Obendrein wirken bei allem Intellektualismus und bei aller Begriffsklarheit auch heute noch die Reden Jesu, etwa in der Bergpredigt oder in den bei Matthäus zusammengestellten Parabeln oder im fünften und zehnten Kapitel und in der Abschiedsrede bei Johannes, so packend und normierend, zugleich aber auch so liebewerbend und ermutigend auf das Gemüt und den Willen, daß man zum Vergleich nur etwa die schönsten Stellen aus den Confessiones des hl. Augustin, aus den Homilien des hl. Bernhard oder aus dem Itinerarium mentis des hl. Bonaventura herbeiziehen kann. Ja, wie im Charakterbild Jesu, etwa im Gegensatz zu dem des hl. Paulus, alle Seiten, Verstand, Wille, Gemüt, Phantasie riesenhaft hervortreten und sich trotzdem zu einem nie gesehenen harmonischen Ausgleich zusammenschließen, so kann man, wiederum im Gegensatz zu den Briefen des hl. Paulus, nicht von einem bestimmten Stil, einer einseitig hervortretenden literarischen, logischen, rhetorischen oder didaktischen Art der Lehrweise des Herrn reden. Die Sonne umschließt alle Farben in ungeschiedener Reinheit und Einheit, der unendliche Gott ist die coincidentia oppositorum in absoluter Identität: Christus ist die Sonne im Geistesleben, dieses Menschenkind ist die zweite göttliche Person, dieses verschwenderisch vielseitige Genie ist die Einfalt des Kindes. Nirgends, nicht einmal bei dem reinsten Klassiker der Griechen, bei Sophokles, ist die Forderung Goethes, daß die Form nur der Ausdruck des Gedankens, nicht ablenkender Selbstzweck sein dürfe, so ideal verwirklicht wie in den Reden Jesu.

* * *

Daß die Offenbarungslehren Jesu räumlich und zeitlich unbegrenzte Lebensdauer haben, ist letztlich das Göttlichste ihrer göttlichen Weisheit. Man muß im vorigen Jubeljahr Zeuge der übernationalen Feiern in St. Peter gewesen sein, auf dem Petersplatz und in den Straßen Roms das Gewirr der Sprachen vernommen haben, um erlebnismäßig inmitten des heutigen Nationalismus und der Völkerzerrissenheit die dogmatische, disziplinäre und liturgische Einheit des Katholizismus erfahren zu haben. Die Hunderte von Bischöfen, die auf dem Vatikanischen Konzil die ganze Welt vertraten, bekannten dasselbe Symbolum wie die Urchristen auf dem Gang zum Martyrium oder wie in Alexandrien oder in Kleinasien und wie die Kirchenväter und ersten Konzilien.

Das Alte Testament erzählt mit dichterischer Anschaulichkeit, wie Balaam dem Volke Israels fluchen wollte, als er die Anhöhe bestieg, von wo aus er die weit ausgebreiteten Zelte in der verklärenden Sonne vor sich sah, und wie sich dann durch Gottes Eingreifen die Fluchworte auf seinen Lippen in Segenswünsche verwandelten. Dieser Vorgang hat sich in weit bedeutsamerer Weise des öftern in der Kirchengeschichte wiederholt. Es kamen im Altertum die Irrlehrer und leugneten die fundamentalen Geheimnisse der Dreieinigkeit, der Gottheit und Menschheit Christi: die Wirkung war, daß die Konzilien und Kirchenväter in kristallklarer Schärfe die entgegengesetzten Wahrheiten herausarbeiteten. Es kamen in der Neuzeit andere Irrlehrer und griffen die gesamte Gnadenordnung, die Sakramentenlehre, das Wesen des Glaubens und der kirchlichen Hierarchie an: und siehe, die beiden letzten Kirchenversammlungen, Päpste wie Paul III., Pius V., Pius IX., Pius X., große Theologen rückten die alten Wahrheiten in ganz neuzeitliches Licht, gaben ihnen praktisch werbende Gegenwartsbedeutung.

Ich sagte anfangs, daß es in diesen Ausführungen in keiner Weise auf Gewinnung neuer Aspekte ankomme. Wir wollen nur wieder einmal unseres ererbten Besitzes froh werden, ein stolzes katholisches Gemeinschaftsbewußtsein zum bleibenden Durchbruch bringen. Als vor einigen Jahrzehnten oder Jahren vielen zum ersten Mal die Bedeutung des sozialen Gedankens auf intellektuellem und religiösem Gebiet aufging, hätte man spekulativ, psychologisch und geschichtlich weit ausholen müssen, um die Notwendigkeit der religiösen Autorität und Verbände wirkungsvoll nachweisen zu können. Heute, in den Nachkriegsjahren mit dem elementaren Willen zum politischen, wirtschaftlichen und karitativen Zusammenschluß aller Völker, mit dem optimistischen, idealistischen Bemühen um Annäherung der großen Religionsverbände braucht man nur einige Andeutungen aus der Weltphilosophie zu machen, wie es hier im ersten Teile versucht wurde, um den irgendwie logisch denkenden, geschichtlich sich einfühlenden und psychologisch urteilenden Kopf von der moralischen Notwendigkeit eines ständigen Lehramtes zu überzeugen. Nichts beweist den Segen, die Vorzüge und die Notwendigkeit einer lebendigen Lehrautorität in religiösen Dingen überzeugender als die Zerrissenheit der modernen Weltweisheit, die Zerklüftung der heutigen Sekten und die Verödung der orientalischen Kirchen.

Durch das Fortleben des Lehramts, und zwar eines autoritativ bindenden und unfehlbar entscheidenden, hat Christus die von ihm verkündeten religiösen Wahrheiten objektiv vor Verdunklung und Entstellung, subjektiv vor Unfruchtbarkeit und Schalheit bewahrt. Objektiv: der Umkreis seiner Offenbarung ist so klar umschrieben, daß jeder Sachverständige ihn nachprüfen kann und von dem dogmatischen Kern die schützenden Umhüllungen der theologischen Schulmeinungen abheben kann. Subjektiv: jeder normale Kopf, namentlich der Gebildete, der die Unterwürfigkeit und Ehrfurcht besitzt, einmal prinzipiell das große Opfer der blinden Annahme der göttlichen Offenbarungsinhalte zu bringen, wird bei allen Schwächen und gelegentlichen Entgleisungen doch die Kraft aufbringen, sie immer von neuem im täglichen Leben zu praktisch sich auswirkenden Normen seiner persönlichen Religiosität zu machen.

Das ist aber für uns Katholiken, die wir nach dem Worte Pauli bereit sind, intellektuelle, restlos befriedigende Rechenschaft von unserm Glauben abzulegen,

das Genugtuende, daß die Tatsache der göttlichen Einsetzung der unfehlbaren, lebendigen, ununterbrochen bis zum Ende der Zeiten fortdauernden Lehrautorität mit eindeutiger Klarheit in den christlichen Urkunden enthalten ist. Zu diesem synthetischen Verfahren, das an Geschlossenheit dem vielbewunderten Aufbau der Systeme eines Descartes oder Spinoza unvergleichlich überlegen ist, das aus dem Neuen Testament, dem apostolischen und patristischen Schrifttum mit verschwenderischer Fülle schöpft, gesellt sich die analytische Betrachtung, die nicht bloß in unsern Tagen der Phänomenologie und Intuition besonders beweiskräftig ist, sondern von jeher auf das religiöse Gemüt zündend und begeisternd gewirkt hat. Es ist die Rückwärtsschau von der Höhe der zweitausendjährigen Kirchengeschichte, wie sie etwa die Väter auf dem Vatikanischen Konzil vorgenommen haben: die Einheit und Harmonie des christlichen Dogmas in der Mannigfaltigkeit der vielen Glaubenswahrheiten inmitten des Wirrwarrs der religiösen Irrtümer aller Zeiten, seine lebengestaltende Fruchtbarkeit und welterneuernde Reinheit inmitten der zersetzenden und demoralisierenden Wirkung der falschen Religionen weist auf ein unfehlbares lebendiges Lehramt hin.

Kein Organisator von philosophischen Schulen, kein Pythagoras oder Platon oder Aristoteles oder Kant, kein Gründer von religiösen Genossenschaften, kein Buddha oder Confucius haben auch nur von ferne ein System ausgedacht mit so weisheitsvoller, tief psychologischer Angleichung von Lehre und Schüler, von ontischer Wahrheit und psychischem Erfassen, von Gemeinschaft und Individuum. Viele Künstler haben tief in die Güte Jesu hineingeschaut, vielleicht keiner hat die intellektuelle Überlegenheit Jesu hoheitsvoller und wirkungsvoller dargestellt als Tizian auf dem „Zinsgroschen", viele Christus- und Kirchenschriftsteller haben hinreißend die Liebe Jesu geschildert: selten haben Philosophen und Dogmatiker die unendliche Weisheit und Menschenkenntnis des Logos in der Gründung eines lebendigen unfehlbaren Lehramtes dem nichttheologisch geschulten Wahrheitssucher zum erlebnismäßigen, ergreifenden Verständnis gebracht.

* * *

An den Früchten werdet ihr den Baum erkennen, hat der Heiland gesagt. Hat die Lehre Christi diese Feuerprobe ihrer tatsächlichen Auswirkung bestanden? Im Rahmen dieser Zeitschrift müssen einige Gesichtspunkte genügen.

Platon, Plotin, die orientalische Philosophie und Mystik betonten überaus ideal die Reinigung des Herzens für die Vereinigung mit Gott. In der Praxis hat ihre Theorie versagt. Millionen und Abermillionen aber sind es die Jahrhunderte hindurch gewesen, die mit der Weltentsagung, dem Selbsthaß, dem Keuschheitsideal, der Idee der innern oder auch äußern Armut, dem Leidensmut, der Arbeitspflicht, dem Verzicht auf Ehre, Namen und Machtstellung, wie sie Christus verlangt, vollen Ernst gemacht haben, nicht bloß Heilige, Ordensleute und Priester, sondern auch Laien, Gelehrte und Ungebildete, Mächtige und Hochgestellte, Reiche und Arme. Die treibende Kraft war oft einzig oder doch vornehmlich das Beispiel und Gebot Christi, letztlich die Macht seiner gottmenschlichen Person. In unserer Zeit des nörgelnden Kritizismus, des stolzen Pessimismus und des ungesunden Suchens nach stets neuen sittlichen und religiösen Lebensformen kann es nur klärend, gesundend und er-

mutigend wirken, auf diese scheinbar alltäglichen Erfahrungsdinge des katholischen Lebens hinzuweisen und zur natürlichen Unmittelbarkeit und Unreflektiertheit des Urchristentums und Mittelalters zurückzukehren. Es braucht wahrhaftig für den gebildeten, mitten im Leben stehenden Laien viel Mut, Weltverachtung und Überzeugungstreue, solche Dinge vor der breiten Öffentlichkeit zu bekennen und sie zu unverrückbaren Normen seiner Lebensführung zu machen.

In diesem reinen, vergeistigten Äther, auf diesen aszetischen Höhen kann nunmehr die wahre Gottvereinigung, die glühendste Gottesliebe, das Hochziel aller Religiosität, ausreifen. Von einer statistischen Aufzählung all ihrer Auswirkungen im Einzel- und Gemeinschaftsleben ist hier nicht die Rede. Das ist nun das ganz einzigartige, erhabene religiöse Phänomen, daß der Gottmensch Liebe, Opferdienst, Anbetung, eine das ganze Leben umgestaltende Verehrung von Millionen und Milliarden im denkbar höchsten Grad gefunden hat. Sonst gilt im Reich der Geister dasselbe Gesetz, das die Spannungseinheiten des gesamten körperlichen Kosmos beherrscht, daß nämlich die Kraftwirkung, die Intensität der Hingabe, mit dem Quadrat der räumlichen und zeitlichen Entfernung proportional abnimmt. Eine intime, auf gegenseitige Liebe und Freundschaft gegründete Lebensgemeinschaft gehen nur Bluts- oder Geistesverwandte miteinander ein: Gatte und Gattin, Eltern und Kinder, Freunde und Freunde. Mit der Erweiterung des Umfanges des Kreises läßt die Intensität merklich nach. Wir lieben unser Vaterland. Aber eine andere opferwillige Note weist die Liebe zur engeren Heimat und Scholle auf, eine andere die zur entlegenen nie gesehenen Gemeinde. Wie von selbst fühlen wir uns unter den belebenden, täglich einstürmenden Eindrücken gefühlsbetont, mit Sympathie oder Antipathie, in die uns umspülende Gegenwart ein; mühsam rekonstruieren wir die wirklichkeitssatte Umwelt längst entschwundener Zeitalter.

Und doch hat Christus diese zarteste, stärkste, persönlichste, vertraulichste, ehrfürchtigste, opferwilligste Liebe von ungezählten Millionen aller Nationen, Charaktere, Stände im Wechsel aller Zeiten gefunden. Diese Liebe geht aber ganz auf seine Person, sein Innenleben, seine vorbildlichen Tugenden, seine Lebensgeschicke, seine Gemütsbetätigungen, seine Liebeserweise. Liebe ist die Grundkraft alles seelischen Geschehens: „Wollust ward dem Wurm gegeben, und der Cherub steht vor Gott", sagt der Dichter und singt der Tonkünstler. Liebe sind nach dem genialsten, erfahrungsmäßigen und theoretischen Kenner des ganzen Liebeslebens, der sinnlichen und geistigen, natürlichen und übernatürlichen, egoistischen und altruistischen, geschöpflichen und göttlichen Liebe, nach St. Augustin, die Wirk- und Zielgründe der beiden Weltreiche, des Gottes- und Weltreiches. Von dem Heiland geht alle Gottesliebe als bewirkender, erlösender, vorbildlicher Ursache aus und in ihn mündet sie als Ziel und höchstes Gut. Das ist der krönende Abschluß seiner Lösung des Problems der Gotteserkenntnis und Gottesvereinigung.

Bernhard Jansen S. J.

Görres' religiöse Entwicklung: Vom Unglauben bis zur Pforte der Kirche

Unter den vielen Fragen, die Görres' Leben aufgibt, ist die seiner religiösen Entwicklung wohl die schwierigste[1]. Es fehlt zwar keineswegs an Arbeiten über diesen Gegenstand; im Gegenteil, gerade der vielverschlungene Weg des großen Rheinländers von einem katholischen Elternhaus zum dogmenlosen Deismus und von da in mancherlei Etappen zum Glauben der Jugend zurück und hinauf auf die Zinnen der ecclesia militans hat die Forscher besonders angezogen. Auch von der reichen Ausbeute des Görresjahres 1926 ist dem religiösen Werden wieder ein Hauptteil gewidmet. Heinrich Finke dürfte aber doch noch Recht haben, wenn er in seiner glänzenden Fest-

[1] Die Hauptquelle zu den folgenden Ausführungen sind Görres' Werke. Diese werden, soweit wie möglich, nach den „Gesammelten Schriften" von Marie Görres und Franz Binder angeführt, wobei die drei Briefbände als VII.—IX. Band bezeichnet werden (Abkürzung W. I—IX). Die Literatur ist in ziemlicher Vollständigkeit bei Roman Reiße, Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Joseph Görres, 1776—1806 (Breslau 1926) S. XI—XV verzeichnet. Nachzutragen sind einige Neuerscheinungen: Görres-Festschrift der Görres-Gesellschaft, herausgegeben von Karl Hoeber (Köln 1926), mit wertvollen Beiträgen zur vorliegenden Frage von A. Dyroff, S. Merkle und L. Pfleger und einer Zusammenfassung seiner größeren Arbeit von R. Reiße; Görres-Beiträge, Festgabe der „Koblenzer Volkszeitung" zur Jubiläumstagung der Görres-Gesellschaft (Koblenz 1926); P. L. Kann, Görres' Koblenzer Adresse und die preußische Verfassungsfrage, in „Rheinische Heimatblätter" (Koblenz 1926), 3. Jahrg., S. 2—22; K. A. v. Müller, Görres in Straßburg 1819/20 (Stuttgart 1926); R. Stein, Görres. Ein Weckruf zu seinem 150. Geburtstag am 25. Januar 1926 (Velhagen und Klasings Volksbücher Nr. 164) (Bielefeld 1926). Die bisher immer noch beste Görresbiographie von W. Schellberg, die den vergriffenen „Ausgewählten Werken und Briefen" (Kempten 1911) vorangestellt war, ist selbständig in neuer Bearbeitung erschienen unter dem Titel: Joseph von Görres. Zum 150. Geburtstag (Köln 1926). Ein Teilgebiet der Görresforschung, das die vorliegende Arbeit nur streift, behandelt H. A. Münster, Die öffentliche Meinung in Johann Joseph Görres' politischer Publizistik, in der „Weltpresse" I, Berlin 1926. Von Festreden zum Görres-Jubiläum erschienen: G. Kallen, Joseph Görres und der deutsche Idealismus, in Aschendorffs zeitgemäßen Schriften 11 (Münster 1926), und H. Finkes Koblenzer Görresrede in einem Sonderdruck der „Koblenzer Volkszeitung", S. 17—31. Hingewiesen sei noch auf folgende bei R. Reiße nicht genannte Darstellungen von Görres' Leben: O. Walter, Joseph von Görres, in den „Schriften des Epheu" Nr. 13 (Olten 1922); M. Braubach, Görres, in „Westdeutsche Monatshefte" 1925, 1. Jahrg., S. 431—445. Sehr wertvoll für das Studium von Görres' Leben ist die synchronistische Tafel, die R. Stein unter dem Titel „Görres und seine Zeit" veröffentlicht hat (Kobl. Volksztg. Festnummer vom 11. u. 12. September 1926, S. 4—5). Die Artikel, die zum Görres-Jubiläum erschienen sind, hat R. Stein in der Beilage der „Kölnischen Volkszeitung" (Literarische Blätter Nr. 28, 33, 37, 45, 47, 59) unter dem Titel Die Ernte des Görrestages zusammengestellt; ebenso K. d'Ester in der Zeitschrift „Zeitungswissenschaft" 1926, 1. Jahrg., S. 34 ff., 50 ff., 65 ff., wo 319 Zeitungsbeiträge aufgeführt werden. Für die religiöse Entwicklung Görres' kommen aus der Artikelliteratur in Frage: E. Henke, Von Joseph Görres' religiöser Wandlung, in der Beilage der „Germania", Das neue Ufer 1926, Nr. 4; E. K. Winter, Görres, in „Schönere Zukunft" 1926, 1. Jahrg., S. 248 ff.; G. Reitz, Joseph Görres, Elternhaus und erste Kindheit, in „Mittelrheinische Geschichtsblätter" 1926, VI Nr. 1; J. Wagner, Gehörte Görres in seiner Jugend dem Illuminatenorden an?, ebd. 1926, VI Nr. 8. Aus den Federn von Dr. G. Reitz, P. Wagner, K. d'Ester und R. Stein in der K. Vz. und ihrer Beilage, den vorzüglich redigierten „Mittelrheinischen Geschichtsblättern" (angeführt M. G.), einer Beilage der Kobl. Volksztg. (letztere angeführt K. Vz.).

rede bei der Jubelfeier der Stadt Koblenz und der Görres-Gesellschaft am 14. September 1926 urteilte, daß trotz aller Untersuchungen noch lange nicht alles aufgedeckt sei, daß die letzten Anstöße zu seiner Rückkehr zur Kirche vielleicht überhaupt unfaßbar seien [1].

Verhältnismäßig offen liegen jetzt die Gründe für Görres' Abfall vom Glauben vor uns. Neben der ganzen geistigen Richtung der Zeit war es unzweifelhaft die von diesem Geist stark berührte Schule, die den jungen, aufgeschlossenen Koblenzer auf seinen Irrweg brachte [2].

Nach der Aufhebung der Gesellschaft Jesu 1773 wurde das nunmehr kurfürstliche Gymnasium zu Koblenz unter dem Druck der aufgeklärten Beamtenschaft des Erzbischofs Klemens Wenzeslaus von Trier nach den neuen Ideen umgestaltet. Nikolaus v. Hontheim, der Verfasser des Febronius, und der berüchtigte Kanzler De la Roche, aus dessen Umgebung die gehässigen „Briefe über das Mönchswesen" (1771—1780) stammten [3], waren die Berater des Kurfürsten bei seinen Schulreformen. 1780 trat an ihre Stelle eine eigene Schulkommission. Schon ihr zweiter Leiter, der Domherr Fritz v. Dalberg, war wieder vom gleichen aufklärerischen Geiste beseelt, wie sein Lehrplan für das Koblenzer Gymnasium von 1786 zum Ausdruck bringt. Als Lehrbücher für den Geschichtsunterricht werden unter anderem genannt Werke von Hume, Home, Montesquieu und Schlözer; den Lehrern wurde ans Herz gelegt, „zur Erlernung einer nützlichen Methode" sich Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Gatterers Einleitung und Schlözers Ideale „zu eigen zu machen" [4]. Gatterer und Schlözer waren Professoren in Göttingen, dem Hauptsitz der deutschen Aufklärung. Bis 1789 betätigte sich die kurfürstliche Schulverwaltung ganz im Sinne der neuen Richtung, dann freilich erfolgte unter dem Eindruck der Pariser Ereignisse auf Befehl des Landesherrn ein jäher Systemwechsel. Das Schulwesen wurde dem Generalvikariat in Trier und dem Offizialat in Koblenz unterstellt.

Die Einwirkung von außen hätte sich an der Anstalt aber kaum tiefer durchsetzen können, wenn das Lehrerkollegium nicht gleichen Geistes gewesen wäre.

---

[1] A. a. O. 28.

[2] Über die Zustände am Koblenzer Gymnasium seit der Aufhebung des Jesuitenordens ist grundlegend: A. Dominicus, Koblenz unter dem letzten Kurfürsten von Trier Klemens Wenzeslaus, 1768—1794 (Koblenz 1869) 120 ff. Die Zustände an den kurtrierischen Gymnasien im allgemeinen behandelt vortrefflich M. Paulus, Das kurfürstliche Gymnasium 1773—1798, in der Festschrift des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums zur Trier zur Feier des 350jährigen Jubiläums der Anstalt (Trier 1913) 171—274. Nach den beiden Werken sind die Darstellungen bei Reiße und Leo Just, Franz von Lasaulx (Bonn 1926) 12 ff., gearbeitet. Wertvolle Ergänzungen geben: G. Reitz, Joseph Görres als Schüler des Koblenzer Gymnasiums im Urteil seiner Lehrer, in M. G. 1925, V Nr. 4; derf., Das kirchliche u. religiöse Leben in Koblenz zu Görres' Schülerzeit, M. G. 1926, VI Nr. 5—6; derf., Die religiösen Übungen am Koblenzer Gymnasium zu Görres' Schülerzeit, M. G. 1926, VI Nr. 10; derf., Der philosophische Unterricht am Koblenzer Gymnasium zu Joseph Görres' Schülerzeit (1791—1793), in K. Vz. 1926, Nr. 18; R. Stein, Görres als Schüler, Lehrer und Vorgesetzter des Koblenzer Gymnasiums, in K. Vz. 1925, Nr. 872 u. 947 und in der Festnummer zur Tagung der Görres-Gesellschaft vom 11. u. 12. Sept. 1926.

[3] Nach einer Mitteilung von Dr. G. Reitz ist nicht De la Roche selber der Verfasser, wie man bisher glaubte, sondern vermutlich der Benediktiner aus der Abtei St. Maximin in Trier: Sandert Müller (Protok.-Buch der Sitzungen der Geh. Geistl. Konferenz des Jahres 1789; Kobl. Staatsarchiv 1C 10852, S. 193).

[4] Reiße, Weltanschauliche Entwicklung 17 f.

Nach der Aufhebung des Jesuitenordens blieben zunächst die alten Kräfte in ihren Stellungen; allmählich aber rückten Weltgeistliche in die freiwerdenden Stellen ein, fast alles junge Leute, zum Teil recht fähige Köpfe, aber von sehr mangelhafter Vorbildung[1] und durchweg entschiedene Anhänger der neuen Zeit. Der Schulregens Priester Mathie, der in Göttingen studiert hatte, sorgte als maßgebendes Mitglied der Schulkommission dafür, daß Leute aufgeklärter Art an die Schule kamen; so errang die neue Richtung das Übergewicht am Gymnasium, während Görres die Schule besuchte (1786—1793). Schlecht bezahlt und wenig achtungsvoll behandelt, hatten die jungen Lehrer kein Interesse an dem geistlichen Regiment ihrer Heimat; sie teilten offenkundig den der Aufklärung allgemein eignenden Widerwillen gegen die geistlichen Staaten.

Für ihre Lehrweise ist aufs höchste bezeichnend eine Übersicht über den in der Geschichte behandelten Stoff aus einem Schulprogramm von 1790[2]. Nicht ohne Geist werden von dem Verfasser, dem 1788 mit 25 Jahren angestellten Joh. Phil. Nikola[3], die neuesten Erfindungen und Entdeckungen, die großen Fortschritte der Wissenschaften und wirtschaftlichen Umwälzungen in ihrer Bedeutung für die Gegenwart gekennzeichnet. Hineinziehung der Kultur- und Wirtschaftsgeschichte und Einstellung auf die neueste Zeit, alles Forderungen, die wir heute an den Geschichtsunterricht stellen, kann man dem Unterricht dieses geistlichen Professors nicht absprechen. Aber als echter Aufklärer überschätzte er gewaltig die enge Nützlichkeitskultur der Zeit, übersah in naiver Voreingenommenheit ihre schweren Schäden und hatte gar kein Verständnis dafür, wieweit seine Philosophie und Denkungsweise sich bereits vom katholischen Standpunkt entfernt hatte; Kant preist er begeistert als den Vater „eines neuen philosophischen Systems". Als Ganzes ist sein Überblick ein mit Ironie für die Vergangenheit gewürztes Loblied auf die neue Zeit, die mit der Reformation begonnen und endlich nach langem Dunkel Toleranz und Geistesfreiheit gebracht habe. Ganz befangen in den Ideen der Aufklärung ist ihm aber auch die Gegenwart nur erst die „Morgenröte eines weit schöneren Tages".

Wie für die Geschichte des Unterrichts ist dieses Dokument für die Entwicklung des jungen Görres, der drei Jahre hindurch Nikolas Schüler war, sehr lehrreich. Wenn er sein Leben lang nach allen Wissensgebieten ausgriff, aus allen Vergleiche und Beweise holte, wenn es zu seinem Wesen wurde, Tatsachen und Erscheinungen jeglicher Art, manchmal mit gewaltsamer Hand, zu verbinden und zu weitausgreifenden Gedankenbauten zusammenzufügen, dieser Überblick zeigt, daß er in Koblenz schon die Anleitung dazu erhalten hat. Hier wurde in ihm — längst ehe er von Schelling und der Romantik wußte — der Sinn dafür geweckt, die Welt als Einheit und die Gegenwart im Zusammenhang mit den Bewegungen der Vergangenheit zu betrachten, eine Anregung, die einer tiefen Veranlagung seines Wesens entgegenkam.

[1] Irrig ist, wie Reiß in dem Artikel über den „Philosophischen Unterricht", in der K. Vz. 1926, Nr. 18 zeigt, daß die jungen Professoren in Göttingen studiert hätten.

[2] Abgedruckt bei R. Stein, Görres als Schüler, in der K. Vz. 1925, Nr. 872.

[3] Über Nikola wird G. Reiß in den MG. demnächst berichten. Durch die Freundlichkeit des Verfassers konnte der Aufsatz hier bereits benützt werden.

Aber hier gewann er auch das selbstsichere Aburteilen und Besserwissen, das die Schriften seiner Jugend kennzeichnet. Wieweit diese geistlichen Professoren in ihrer Kritik sich vorwagen konnten, zeigt eine neuerdings gefundene Anklageschrift aus dem Jahre 1788 gegen den Philosophieprofessor J. Heinrich Gerhards, der 1784 angestellt wurde[1]. Besondere Vorbildung für sein Fach hatte Gerhards nicht erhalten; den Mangel ersetzte er durch Privatstudium, das er mit ganz unleugbarem Fleiße betrieb. So gleicht er schon in seinem Bildungsgang seinem Schüler Görres, auf den er in dem zweijährigen philosophischen Kursus, der dem eigentlichen Gymnasium folgte, den stärksten Einfluß ausübte. Jahr für Jahr sandte Gerhards eingehende philosophische Abhandlungen an die kurfürstliche Schulkommission; in ihnen vertritt er bis 1789 die bekannten Gedanken der englischen und deutschen Aufklärung. Überaus zahlreich sind die Anführungen aus den Werken dieser Richtung; aber nicht ein einziges Mal werden die großen Philosophen der Vorzeit erwähnt. Das ganze Wissen des Mannes war durch die nichtchristliche Philosophie bestimmt. 1790 schwenkte er plötzlich zu Kant über, den er vorher gelegentlich bekämpft hatte. Wegweiser war ihm dabei K. L. Reinhold, der nach seinem Abfall von der Kirche die Kantschen Ideen populariſiert hat. Sein Buch „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens" (1790) hat Gerhards nach eigener Angabe gründlich benützt. Die Beschwerden gegen ihn stammen von einem unterlegenen Mitbewerber um den philosophischen Lehrstuhl; so mögen die allerdings höchst befremdlichen Mitteilungen über seine Methode und Kenntnisse übertrieben sein. Aber der Ankläger führt auch Thesen an, die Gerhards für die Prüfungen aufgestellt hatte, und diese sind zweifellos echt; sie sind auch in den oben erwähnten philosophischen Abhandlungen enthalten. In ihnen wird Spinoza gerechtfertigt; da werden Sätze gelehrt, die offenbar falsch sind und jedenfalls gegen die bisher am Gymnasium vorgetragene scholastische Lehre glatt verstoßen; alte scholastische Thesen werden mit wegwerfenden Zusätzen versehen.

In dem philosophischen Biennium (1791—1793) hörte Görres ferner Johann Nik. Simon[2], der seit 1786 Ethik und Mathematik vortrug. Seine moralphilosophischen Anschauungen sind einer Exercitatio philosophica moralis zu entnehmen, die er 1788 herausgab. Sie schließen sich gleichfalls eng an die Schriften der Aufklärung, insbesondere an die ganz von Wolff abhängigen „Grundsätze der Moralphilosophie" des Engländers Ferguson an. Die Zeugnisse, die Simon Görres ausstellte, waren glänzend und lassen erkennen, mit welchem Eifer der junge Koblenzer den Vorlesungen folgte. Die oft abgedruckten abfälligen Zeugnisse über Görres, über sein kindisches Betragen (1789) und seine Bevorzugung von Dingen, die ihm zusagten (1791), stammen von dem Geschichtslehrer Nikola.

Im Jahre 1788 klagte ein Geistlicher, daß „die Buben aus dem Kreise ihres Verstandes herausgerissen würden, daß ihnen Sachen vorgeschwatzt würden, von denen sie nichts verstünden. Der dritten Klasse habe man bei

---

[1] Zum Folgenden G. Geitz, Der philos. Unterricht, K. Vz. 1926, Nr. 18 und in den M. G. 1926, Nr. 11.

[2] Das Folgende nach einem bisher ungedruckten Aufsatz von G. Reitz.

der Prüfung die Frage vorgelegt, welche Fehler in der Reichsverfassung seien und wie diese gehoben werden könnten. Deutsch könnten die Lehrer nicht lehren; denn sie sprächen und schrieben es selbst schlecht. Die Geschichte wählten sie nicht nach der Fassungsgabe der Schüler aus; gegen die gebrauchten Lehrbücher zeigten sie Verachtung, und diese übertrage sich auf die Schüler." [1]

Damit stimmt die bekannte Geschichte überein, die Guido Görres erzählt [2]. Als Zwölfjähriger gab Görres statt einer poetischen Aufgabe ein Spottgedicht auf den päpstlichen Stuhl und den geistlichen Hof von Trier ab. Sein Lehrer las es der Klasse vor und zerriß es dann, damit es nicht in unrechte Hände gerate. Auf ähnliche Unklugheiten weisen die Verordnungen hin, die der Kurfürst 1790 erließ [3]; in ihnen wurde dem Lehrpersonal mit Entlassung gedroht, wenn es fürder auch nur außerhalb der Schule sich „ketzerische Äußerungen" zuschulden kommen lasse [4]. Klemens Brentano, der 1787—1789 das Koblenzer Gymnasium besuchte, hat später in einem Brief an Bischof Räß ganz ähnlich die bittersten Vorwürfe gegen den Unglauben und die Intrigen seiner damaligen Lehrer erhoben [5].

Sehr spricht es auch gegen die Reife und Gesinnung der Professoren, daß die meisten von ihnen nach dem Einzug der französischen Revolutionsarmee in Koblenz die eigentlichen Leiter des revolutionären Klubs wurden und sich tätig an der damaligen Separatistenbewegung, dem lächerlichen Eisrhenanentum, beteiligten [6].

Bei dem Stimmungsumschlag 1790 wurde den Buchhändlern unter strengsten Strafen verboten, Bücher an die Gymnasiasten zu verkaufen, wenn diese nicht eine schriftliche Erlaubnis ihrer Lehrer vorweisen könnten. Die Lesewut der Schüler kannte unter dem Einfluß ihrer Erzieher keine Schranken. Der Koblenzer Stadtschultheiß v. Hommer machte 1793, als er sich über den Geist der Anstalt bitter beschwerte, „die Lektüre von Romanen und philosophischen und andern gefährlichen Schriften, die die Fassungskraft der Jünglinge überstiegen", dafür verantwortlich [7]. Görres Büchergier ist bekannt. Aus seiner ersten Schrift vom „Allgemeinen Frieden", die er als Neunzehnjähriger verfaßte, ist zu entnehmen, daß er die Aufklärungsliteratur und die Schriften der deutschen Philosophen der Zeit genau kannte. Später hat er

---

[1] Dominicus a. a. O. 125.

[2] Hist.-polit. Blätter 1851, XXVII 127. Sie stammt aus der von einem Mitschüler Görres' geschriebenen Biographie in den „Zeitgenossen" V. Bd., 3. Abt., S. 173 (1820).

[3] 1793 dachte Klemens Wenzeslaus, dessen Mißtrauen gegen die weltgeistlichen Lehrer aufs höchste gestiegen war, daran, sie durch Ordensgeistliche zu ersetzen. Damals holte er Gutachten beim Generalvikariat, der Landesregierung und den Magistraten von Koblenz und Trier ein. Bei dieser Gelegenheit kam auch das weiter unten zu erwähnende Gutachten des Stadtschultheißen v. Hommer ein. Das sehr freisinnige Gutachten des Trierer Magistrats empfiehlt, das Ansehen der mit Lob bedachten Lehrer und ihre materielle Lage zu heben. Noch schärfer spricht sich das Generalvikariat aus. Mit einem Seitenhieb auf so viele gutgestellte Pfründeninhaber, die „mit Gemächlichkeit" lebten, fordert es, daß 1. dem Schulstande Achtung verschafft werde; diese aber werde man 2. im ganzen Publikum gewinnen, wenn man die Lehrer gut besolde. Vgl. Festschrift 268 ff.

[4] Reiße, Das Gymnasium in Koblenz, in der Rh. Main.-Ztg. 1925, Nr. 67.

[5] Brief vom 12. Februar 1827, vgl. Reiße, Weltanschauung 20.

[6] Vgl. Just a. a. O. 34.

[7] Vgl. Festschrift 271 ff. M. Paulus beurteilt dort Hommer als sehr rückständig.

es ausgesprochen, wie er sich aus „Nicolais Reisen" und Campe in der Jugend sein verzerrtes Bild über die religiösen Mißstände „mit stolzem Selbstgefühl" gebildet habe[1]. Was wurde damals nicht alles gegen Kirche und Vergangenheit geschrieben! Gerade in den rheinischen Kurstaaten saßen schlimme Hetzer.

Unter den Büchern, die bei den jährlichen Preisverteilungen ausgegeben wurden, fehlen nicht die neuesten Autoren, engherzig war man in ihrer Auswahl keineswegs. Einer Jugend, die doch zumeist aus den einfachsten katholischen Kreisen herauskam, gab man an den erzbischöflichen Gymnasien von Kurtrier nicht bloß Klopstock, Gellert, Kleist, Ossian, sondern auch philosophische Schriften von den beiden Wolffianern Meiners und Feder, von Herder und Mendelssohn, Geschichtsbücher des seichten Aufklärungspädagogen Campe und des protestantischen Kirchenhistorikers Schröckh, sowie Werke des rationalistischen protestantischen Theologen Zollikofer[2].

Die Schwenkung des Kurfürsten in seiner Stellung zur Aufklärung kam zu spät. Schon hatte sich das Gift zu tief eingefressen. Auch war ihr Anlaß zu offenkundig. Der plötzliche Wechsel mußte bei der jungen Generation, die mit ihren Lehrern leuchtenden Auges gegen Westen schaute, erst recht Erbitterung auslösen. Tatsächlich sind dann auch die Zustände am Koblenzer Gymnasium im wesentlichen unverändert geblieben[3]. Die neuen Ideen gewannen nur an Werbekraft, seitdem sie nur im Geheimen noch verbreitet werden konnten.

Kurz vor dem Einrücken der Franzosen in Koblenz, am 4. August 1794, schrieb Klemens Wenzeslaus aus Augsburg, dessen Mitra er auch trug, auf einen Bericht über die schlechten Zustände an den lateinischen Schulen des Kurlandes, der Grund dafür liege nicht an den Vorschriften, sondern an den Lehrern und Präfekten[4].

Er hatte recht. Aber die jungen Erzieher trugen nicht allein die Schuld. Der gutmütige Fürst ahnte wohl selber nicht, daß auch ihm und der ganzen deutschen Fürstenschaft dieser Zeit ein gerütteltes Maß von Verantwortung an dem Werden dieser Dinge zukam.

Weckte die Schule den Geist der Kritik, so gaben die deutschen Höfe den Stoff, sie zu üben. Görres sah als Knabe die Schiffe den Rhein herabfahren, auf denen deutsche Untertanen gegen schwere Zahlungen an ihre „Landesväter", „Subsidien" genannt, nach Amerika verfrachtet wurden, wo sie Englands Krieg gegen die Vereinigten Staaten führen mußten. 29867 Mann wurden so verkauft, 12554 sind nicht mehr heimgekehrt[5]. Görres hat den Eindruck nie vergessen. Im „Rothen Blatt" hat er später mit Wilhelm IX. von Hessen-Nassau dafür vernichtende Abrechnung gehalten[6], und als alter Mann hat er seinem Sohn Guido von den Trauerszenen noch erzählt[7].

Soweit hat sich der Trierer Kurfürst nie vergessen[8]. Im Gegenteil, dieser

[1] „Katholik" 1824, XIV 162.

[2] Vgl. Dominicus a. a. O. 124 und die Liste der Trierer Prämien von 1787 in der Festschrift 252 f. [3] Vgl. Reiß, Der philos. Unterricht, a. a. O. [4] Ebd.

[5] Vgl. H. F. Helmolt, Friedrich der Große und sein Preußen (Wien 1925) 180.

[6] Erstes Trimester, Nr. 4, 120 ff. [7] A. a. O. 32.

[8] Eine wissenschaftliche Biographie dieses interessanten Kirchenfürsten fehlt leider noch immer. Material bieten Dominicus a. a. O. und der bekannte „Rheinische Antiquarius" von Chr. v. Stramberg im I. Bd. der 1. Abtlg. (Koblenz 1851) 569—801 u. II. Bd. 1—60. Die Literatur über den Kurfürsten hat R. Stein zusammengestellt, in M. G. 1926, Nr. 5.

sächsische Prinz war voll echten und tätigen Wohlwollens gegen seine Untertanen; er stellte den Typ des aufgeklärten Absolutismus mit dessen besten Eigenschaften dar. Dazu war er persönlich untadelig und im Vergleich zu andern Kirchenfürsten dieser Zeit fromm und eifrig. Er selbst ging hinaus aufs Land, um zu firmen und zu visitieren. Aber alles in allem war er doch mehr Fürst als Bischof. Seine Hauptfehler waren Unentschlossenheit und Abhängigkeit. So konnte die aufgeklärte Beamtenschaft ihr für die Kirche so verhängnisvolles Spiel unter ihm treiben. Seine Rolle in dem Streit um die päpstliche Autorität ist bekannt. Nachdem er Hontheim lange geduldet und am Emser Kongreß mitgewirkt hatte, vollzog er auch hier eine Schwenkung. Aber der Kampf gegen Rom, der in gelehrten Werken, Staatsschriften und Broschüren geführt worden war, hatte bereits viel zum Verfall der Achtung vor der geistlichen Autorität beigetragen.

Der Hofhalt des Erzbischofs war fürstlich und unterschied sich nicht von dem weltlicher Herrscher. Große Bauten führte er in seiner Koblenzer Residenz auf, vor allem das gewaltige Schloß in einem neuen Stadtteil am Rhein. Dabei besaßen die Trierer Erzbischöfe rund um Koblenz bereits fünf, zum Teil sehr umfangreiche Schlösser. In einem dieser, in Schönbornslust, schlug 1791 der Graf von Artois, der Bruder Ludwigs XVI., seine Residenz auf.

Seit 1789 hatten sich in Koblenz Scharen von Emigranten gesammelt; nun begann man hier die Gegenrevolution zu organisieren [1]. Nicht wenige von den Flüchtlingen setzten trotz des Unglücks ihrer Heimat und ihrer Familien das frivole Treiben von Versailles mit seinen Ehren- und Liebeshändeln, maßlosen Ansprüchen und Schulden, Dünkel und herausfordernden Ungezogenheiten gegen die gutmütige Bevölkerung und die kurfürstlichen Beamten fort. Anfangs brachten sie viel Geld in die Stadt, aber rasch empfand man sie sehr lästig. Schließlich baten selbst die konservativen trierischen Landstände den Kurfürsten immer dringender um Entfernung der Franzosen, die mit ihrem Soldatenspiel und Politisieren den kleinen Kurstaat in die gefährlichsten Abenteuer hineinziehen konnten.

Es war die Zeit, wo die Begeisterung für die Grundsätze der Revolution so viele Deutsche in einen wahren Taumel versetzte. Hier in der Residenz des Trierer Kurfürsten konnten die jungen Schwärmer prüfen, wie viel Berechtigtes die Forderungen des französischen Volkes enthielten.

Wie mußte dieses Treiben in der Seele des jungen Görres wirken, dieses scharfblickenden, zur Kritik erzogenen, im Innersten rechtlichen Menschen? Es hat die Einwirkungen der Schule und Lektüre vollendet und die Unzufriedenheit mit den herrschenden Zuständen zu lohendem Zorne angefacht. Die ganze alte Ordnung, Kirche und Staat, die in seiner Heimat so eng verbunden waren, haßte er aus tiefster Seele.

G. Reitz hat nach sorgfältigen Nachforschungen auf Grund einwandfreier sachlicher Belege festgestellt, daß „das kirchliche Leben" in Koblenz in Görres' Schülerzeit „im großen und ganzen würdig verlief, und es nicht an guten Beispielen mangelte, daß also das kirchliche und religiöse Leben, wenn es auch keine überwältigenden Eindrücke auf den jugendlichen Görres ausgeübt hat,

[1] Zum Folgenden vgl. Dominicus a. a. O. 147 ff.; Rhein. Antiquarius I 5 ff.; Minola, Die Franzosen in Koblenz, hrsg. von H. Cardauns, Koblenz 1916.

so anderseits auch von dieser Seite bei vernünftiger Betrachtungsweise kein Anstoß zum Bruch mit der ererbten Religion gekommen sein kann" [1].

Aber war es genug, treu in den althergebrachten Formen weiter zu wirken, in einer Zeit, wo Ideen von bestrickender Gewalt umliefen? wo die Jugend von ihren eigenen Erziehern für diese Gedanken begeistert wurde? Übrigens kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, wenn man Görres' Werke durchliest, daß der zahlreiche Klerus [2] in Görres' Heimat doch nicht auf der wünschenswerten Höhe gestanden hat. Der ständige Vorwurf zieht sich durch Görres' Schrifttum bis tief in die katholische Zeit hinein, daß die Religion zu einer leeren Formsache geworden, daß es dem Klerus an Bildung, Aufgeschlossenheit und auch Innerlichkeit gefehlt habe. Das wird auch durch andere Zeugnisse bestätigt [3]. Wie hätte es in einer katholischen Stadt überhaupt zu solchen Zuständen an einem erzbischöflichen Gymnasium kommen können, wenn die ganze Geistlichkeit auf ihrem Posten gewesen wäre? Daß das ganz kleinbürgerliche Elternhaus mit seiner geringen Geistigkeit kein Hindernis beim Einfluten der neuen Ideen in Görres' Seele bildete, ist zu verstehen [4]; aber daß er unter den vielen Geistlichen der Heimat gar niemand fand, der ihm riet und half — wir wissen wenigstens von keinem [5] —, das ist doch höchst traurig.

Mit Inbrunst wandte sich der junge Koblenzer gegen Westen und lauschte gläubig auf die tönenden Aufrufe, die von da herüberklangen, die von einer neuen Zeit und von edeln, vernünftigen, freien Menschen sprachen. Alles, was er seit Jahren erträumt, was als ferne Hoffnung am Ende der geschichtlichen und philosophischen Gedankengänge seiner Lehrer gestanden hatte, schien nun Tat und Wahrheit zu werden. Weit öffnete er die Pforten seiner Seele und berauschte sich an dem neuen Lebensgefühl dieser Zeit, das uns K. A. v. Müller gerade an Görres' Beispiel so meisterhaft zu analysieren verstanden

---

[1] Das religiöse Leben usw., in M. G. 1926 VI Nr. 6.

[2] Nach Reiß a. a. O. hatte die Stadt damals bei 9000—10000 Einwohnern 14 öffentliche Kirchen. Neben zwei bedeutenden Stiftern waren an Männerorden Dominikaner, Franziskaner, Kartäuser und — Görres' Elternhaus gegenüber — die Karmeliter vertreten.

[3] So gibt M. Paulus in der Trierer Festschrift S. 269 bei Gelegenheit der Anregung des Erzbischofs, die früheren Jesuitenschulen wieder Ordensleuten anzuvertrauen, die Antworten der Befragten; sie lehnten „fast einstimmig" und unter harten Urteilen über die Zustände bei den Ordensleuten ab. Für Koblenz bezeichnend ist das Vorkommnis, das Görres an Arnim am 10. November 1808 berichtet (Briefe an Arnim, hrsg. von R. Steig, Neue Heidelb. Jahrb. 1900, 10. Bd., S. 121). Über die zu Trier gehörigen Stifter Limburg und Dietkirchen urteilt Reiß ungünstig (M. G. 1926, VI, Nr. 11), für die Zustände im Kölner Klerus bringt der Kölner Augustiner Anno Schnorrenberg in seiner Chronik (hrsg. von H. Cardauns, Bonn 1923) viele traurige Belege.

[4] Über Görres Elternhaus haben wir sehr wenig Nachrichten. Reiß stellt alles Erreichbare in den M. G. 1926, Nr. 1 zusammen. Es waren sehr kleine Verhältnisse. Der christliche und katholische Sinn dürfte nicht über das Durchschnittsmaß in Koblenzer Bürgerskreisen hinausgeragt haben, ist vielleicht sogar darunter geblieben.

[5] Aus der Gymnasialzeit berichtet er nur (Rothes Blatt, 1. Trimester, S. 22), man sei „hin- und hergezerrt worden zwischen alten und neuen Begriffen", man sei an der Grenze zwischen Licht und Finsternis gewesen. Daß vonseiten der Geistlichkeit große Anstrengungen gemacht wurden, das Volk zurückzuhalten, erwähnt Görres in den beiden Zeitschriften der Revolutionsperiode wiederholt. So z. B. in dem Aufruf an die konstituierten Gewalten im 1. Jahrg., 1. Trimester, S. 22.

hat[1]. „Die ganze Welt erschien ihm", wie er später schrieb, „in dem lichten Morgensonnenglanz, alle Gefühle und Kräfte brausten durcheinander."[2] Die Religion seiner Kindheit und ersten Jugend, schon längst untergraben, tauschte er noch als Gymnasiast leichten Herzens ein gegen eine neue Vernunftlehre. Die Niederlage seines Vaterlandes und die drohende Eroberung seiner Heimat focht ihn, der gerade die Schule verlassen hatte, nicht an. Mit Jubel begrüßte er die Franzosen, als sie 1794 am 25. Oktober in Koblenz einmarschierten.

Die ersten Jahre nach der Besetzung der Stadt ließen die ständigen Kriegsunruhen ein politisches Leben in Koblenz noch nicht aufkommen, die „Publizität" war „erstickt"[3]. Görres arbeitete an seiner Schrift über „den allgemeinen Frieden", ein Ideal, die er, „ein deutscher Republikaner" mit einer überschwenglichen Widmung an die „fränkische Nation" um 1796 der Pariser Regierung übersandte. 1797 bekamen die Bürger von Koblenz etwas mehr Freiheit, und alsbald setzte auch hier die cisrhenanische Bewegung ein, getragen vor allem von den Lehrern des Gymnasiums[4]. Auch Görres finden wir an ihrer Seite; schon tritt er in politischen Versammlungen auf und beginnt im „Koblenzer Intelligenzblatt" seine publizistische Tätigkeit[5]. Noch ehe das Jahr vorüber war, war der Traum von einer rheinischen Republik schon ausgeträumt. Frankreich ging daran, die deutschen Gebiete links des Rheins in sein Staatsgefüge einzugliedern, die ihm in Campo Formio im Oktober tatsächlich überlassen worden waren, und unterdrückte das Cisrhenanentum, das im Volk auch keinen Halt hatte. Im Februar 1798 erschien das erste Heft des „Roten Blattes", mit dem Görres sein Pressetalent zuerst offenbarte. Nachdem die Zeitschrift wegen ihrer scharfen Sprache gegen französische Beamte unterdrückt worden war[6], ersetzte er sie gegen Ende des Jahres durch den „Rübezahl".

In beiden Blättern focht Görres mit dem ganzen ungezügelten Ungestüm seiner Jugend und dem beißenden Spott, der ihm sein Leben lang zur Verfügung stand, gegen die alte Zeit. Neben dem fürstlichen Absolutismus ist es die Kirche, der er entgegentritt. In ihr sieht er den Hort geistiger Verknechtung und Aberglaubens und die Bundesgenossin der fürstlichen Anmaßung. Es ist schmerzlich, feststellen zu müssen, daß dieser mißleitete Geist in seinen Jugendarbeiten sich zu abstoßenden Lästerungen und läppischen Witzen gegen Papst und Priester, Orden und kirchliche Einrichtungen immer wieder fortreißen ließ. Roman Reiße gibt eine lange Blütelese dieser häßlichen Entgleisungen[7], sie ist nicht einmal vollständig.

---

[1] Archiv für Kulturgeschichte 1912, 10. Jahrg., 414 ff. Nachklänge von der damaligen Begeisterung deutet Görres an: „Katholik" 1825, XVIII 72 ff., 1826, XIX 68 ff.

[2] Brief an die Braut vom 30. Januar 1800. W. VII 19.

[3] Rothes Blatt 1. Trimester, S. 19 f.

[4] Über die noch ziemlich dunkle cisrhenanische Bewegung bringt neuerdings Just a. a. O. 34 ff. wertvolles Material, daneben ist zu vergleichen: A. Conrady, Die Rheinländer in der Franzosenzeit (Stuttgart 1922) 143 ff.

[5] Der erste Artikel von Görres erschien 1795 in dem Kölner Revolutionsblatt „Brutus", vgl. Rothes Blatt, 1. Trimester, S. 144 Anm. Über Görres Anteil am Intelligenzblatt vgl. K. d'Ester, Die Presse im Kurfürstentum Trier, im Trierisch. Archiv 1911, XVII—XVIII 100 ff.

[6] K. d'Ester in der „Kölnischen Volkszeitung" „Im Schritt der Zeit", Beilage zu Nr. 58 vom 24. Januar 1926. [7] Weltanschauung 55—61.

Reiße weist aber mit Recht auch darauf hin, daß Görres im Gegensatz zu andern rheinischen Republikanern die größten Heiligtümer des Glaubens, die Dogmen und die Sakramente im allgemeinen unberührt gelassen habe; eigentlich habe er die Kirche nur als Macht- und Bildungsfaktor treffen wollen[1].

In der Erstlingsschrift „vom allgemeinen Frieden", die sich im Gewand philosophischer Ruhe gibt, betrachtet Görres die Kirche als selbständige Größe[2]; ihre Eigenständigkeit erkennt er unbedingt an, will sie aber ausschließlich auf das übernatürliche Gebiet — eine „transterranische Gesellschaft" nennt er sie[3] — beschränkt wissen. Die Durchführung dieser Forderung führt dann zu Sätzen, die eine völlige Entrechtung und Beraubung der Kirche verlangen. Nicht selten werden Görres' Aussprüche über die Selbständigkeit der Kirche und ihre Unabhängigkeit vom Staat als Beweise eines gewissen Verständnisses für die Kirche auch in diesen Jahren angeführt. Die Möglichkeit, daß die Parallele zwischen Kirche und Staat eine beabsichtigte Ironie, vielleicht eine Parodie auf den diese Dinge so ernst behandelnden Fichte sein soll, scheint trotz des Lobes auf ihn in der Vorrede nicht so ganz ausgeschlossen[4]. Mit zynischem Spott über die Absurditäten, zu denen die Gleichstellung der Kirche mit dem Vernunftstaat führen mußte, hat Görres jedenfalls auch hier nicht gespart.

Trotz aller Einschränkungen, die man vielleicht machen kann, ist der Eindruck, den das jugendliche Schrifttum von Görres erweckt, von Schellberg richtig in die Worte gefaßt: „Er ist von wahrem Hasse beseelt gegen Kirche und Pfaffheit."[5] Dieser Haß hatte freilich als Quelle mißleiteten Idealismus, den Drang, für das Recht und gegen seine Unterdrücker aufzutreten.

Damit kommen wir zu seinem weltanschaulichen Standpunkt in diesen Jahren des Sturmes und Dranges[6]. Was war an die Stelle der alten Religion getreten? Kurz gesagt ist es das Gedankengut der französischen Aufklärung, versetzt mit den Ideen des deutschen Idealismus und getragen und bewegt von den schwärmerischen Kräften, wie sie Rousseaus Lehren auszulösen vermochten. Im einzelnen kann man wohl Folgendes feststellen: Von den Enzyklopädisten übernahm er den naiven Glauben an die Vernunft, den verschwommenen, dogmenfeindlichen Deismus und den pathetischen Moralismus; von Rousseau, dessen Einfluß zunächst überaus stark war, den inbrünstigen Glauben an den Menschen, das Dogma von der allgemeinen Gleichheit und das Weltbürgertum. Vertieft wurde diese — bei Görres' Art wesentlich ethisch gerichtete und wenig ausgeglichene Gedankenmasse — durch Herders Ideen von der Erziehung und dem stetigen Aufstieg der Menschheit zum Humanitätsideal, die er den „Fixstern" seines Lebens nennt[7], und vor allem durch Kants autonome Sittlichkeit. Immer wieder kommt Görres darauf zurück, daß die freie Entscheidung zum Guten um des Guten willen das Kennzeichen der neuen Zeit werden müsse. Kant ist ihm wohl vor allem wegen des kategorischen Imperativs der größte Denker; mit Überschwang preist er ihn schon im „Allgemeinen

---

[1] A. a. O. 63 f. [2] Die einschlägigen Stellen S. 71—82. [3] S. 77.

[4] Man lese z. B. S. 73—74, die stark an die „Konstitution Wampums des Dritten" im Rothen Blatt, 2. Trimester, Nr. 1—3 erinnern.

[5] A. a. O. 120. [6] Darüber jetzt am besten Reiße, Weltanschauung 39 ff.

[7] Rothes Blatt, 2. Trimester, S. 39.

Frieden" als den Reformator der Philosophie und Schöpfer eines gründlichen, allen Angriffen trotzenden Systems der Moral. Er bedeutet für ihn auf „theoretischem" Gebiet, was die französische Revolution auf „praktischem" war[1]. Von den andern deutschen Philosophen hatte anfangs Fichte, der mit seinem Pathos und Ethos ihm nahe stand, stark auf ihn gewirkt[2]; später gewinnt Herder an Einfluß. Schellberg hat zuerst nachdrücklich auf die Bedeutung dieses Mannes, der die Aufklärung überwand, für Görres hingewiesen. Ganz durchsetzt mit seinen Ideen ist die Schrift, die die erste Periode in Görres' Leben abschließt, der Rechenschaftsbericht über die Sendung nach Paris um die Jahrhundertwende 1799—1800.

Die Pariser Reise war veranlaßt durch die unverändert fortdauernden Bedrückungen der Franzosen, die die neuen Departements am Rhein wie rechtloses erobertes Land brandschatzten. Als auch der Aufenthalt in Paris vergeblich war, als Görres Zeuge wurde, wie die Demokratie, seit langem schon eine hohle Phrase, die die elendeste Parteiwirtschaft und Unredlichkeit schlecht verhüllte, der Alleinherrschaft Bonapartes erlag, zog er endgültig den Trennungsstrich zwischen sich und Frankreich. An Herders Hand begann er, sich zur Heimat und zum Volkstum zurückzufinden. Aber daneben blieben die alten Menschheitsideale — sie wurden nur weiter in die Zukunft vorgerückt. Frankreich war nicht das Volk der Berufung, die glückliche Endzeit, so nahe geglaubt, lag noch in weiter Ferne. Es blieb auch die deistisch-moralistische Weltanschauung.

Ebensowenig also wie das Pariser Erlebnis aus dem Weltbürger Görres einen deutschen Patrioten gemacht hat, ebensowenig und noch viel weniger hat es den Deisten wieder in einen Katholiken umgewandelt. Als er im folgenden Jahre 1801 die heiß umworbene Katharina v. Lasaulx, die einer ganz in der Aufklärung wurzelnden Familie entsprossen war, heimführte, verzichtete er auf die kirchliche Trauung. Seine beiden ersten Kinder, Sophie (geb. 1802) und Guido (geb. 1805) erhielten erst im Oktober 1807[3] die Taufe, als Görres von Heidelberg her in Koblenz in den Ferien weilte. Und in den „Resultaten der Sendung nach Paris" verlangte er wie im „Allgemeinen Frieden" „Lossagung des Staates von dem Einfluß der Pfaffheit und gänzliche Trennung der religiösen von den politischen Institutionen"[4]. Er war noch weit von der Kirche und dem Christentum.

Trotzdem war der Zusammenbruch seiner Jugendhoffnungen, das bittere Erwachen aus diesem Traum auch für die religiöse Entwicklung Gewinn. Die jugendliche Unfehlbarkeit und der einseitige Verstandesdünkel waren tief gedemütigt, der rationalistische Gedankenbau hatte einen harten Stoß bekommen. Die Wut gegen die Kirche war am Verkochen.

Töne, die man bisher nur selten und verhalten von ihm gehört, die unter dem Lärm und Schlagwort des Pressekampfes und in der erstickenden Verstandesluft des Aufklärertums verklingen mußten, dringen nun voller und reicher empor. Ein ganz einzigartiges Zeugnis seines Gemütes und im tiefsten

[1] Allgemeiner Friede 106.

[2] Über Fichtes Einwirkung auf Görres vgl. den trefflichen Aufsatz von W. Spael in der Sonntagsbeilage der „Augsburger Postzeitung" 1926, Nr. 23.

[3] Mitteilung von G. Reitz in den M. G. 1926, Nr. 4.

[4] W. I 106, vgl. S. 100.

Grund weltabgewandten Strebens sind vor allem die Schreiben, die er von der Pariser Reise und danach an seine Braut richtete. Robert Stein hat diese wundervollen Herzensdokumente nun wieder mitsamt späteren Familienbriefen in einer hübschen Ausgabe zugänglich gemacht[1]. Hier tritt uns ein ganz anderer Mensch entgegen als der Spötter und herbe Kritiker der Revolutionsblätter. Diese Briefe bezeugen aber mit ihrer tiefen Sehnsucht nach Licht und Reine und Frieden und in ihrer kraftvollen Sicherheit über den Sinn des Lebens Görres' religiöse Natur. Hier entringt sich ihm ungesucht das Bekenntnis Gottes und der Vorsehung, und mit Leidenschaft vertritt er gegenüber der skeptischen Braut seine Überzeugung von der Unsterblichkeit. Sein innerstes Herz bezeugen sie ihm, ohne sie vermöchte er nicht zu leben[2]. Diese innern spontanen Erkenntnisse, diese Erfassung des Lebens von der Gemütsseite, bei Görres in Wirklichkeit viel stärker als das Verstandesmäßige entwickelt, sollten in der Folge sich bedeutungsvoll auswirken.

Zu Beginn des Jahrhunderts wandte sich Görres ganz vom politischen Leben ab. Es begann die Zeit der Einsamkeit und Sammlung, deren er sich später so manchmal dankbar erinnerte. Neben der Tätigkeit an der École secondaire, in die das kurfürstliche Gymnasium nun umgewandelt worden war, vertiefte er sich mit wahrem Ungestüm in die Wissenschaften. Was er nur erreichen konnte, Erkenntnisse aller Gebiete, nahm er in sich auf. Mit den führenden Männern der deutschen Bildung trat er in Beziehung und entfaltete selber eine fruchtbare Schriftstellerei, die im Geiste dieser nach Einheit ringenden Zeit alles Wissen zusammenschließen sollte. 1801 auf 1802 erschienen seine „Aphorismen zur Kunst", 1803 die über die „Organonomie", 1805 die „Exposition der Physiologie" und „Glauben und Wissen".

Beim Abschluß der ersten Koblenzer Lehrtätigkeit 1806 war unter dieser unermüdlichen Arbeit seine religiöse Einstellung bereits wesentlich anders geworden. Die nüchterne Verstandesreligion war völlig überwunden; in den religiösen Überlieferungen der Völker suchte und fand Görres die Reste alter Gottesoffenbarung aus der glücklicheren Kindheit der Menschheit. Den Osten betrachtete er als das Ausgangsland allen Glaubens; seine Mythen schätzte er am höchsten. Aber auch das Christentum war ihm jetzt wieder ein Wert, als Träger alter Gottesweisheit wie alle Religionen. In „Glauben und Wissen" vergleicht er Katholizismus und Protestantismus, die beiden „europäischen Konstruktionen der Religion"; sie verhalten sich wie „tiefe, dunkle, mystische Musik" zur „umfassenden, lichtvollen, klaren Malerei", „poetischer als beide", so fügt er bezeichnend bei, „wird dagegen der Naturkultus des Heidentums sein"[3].

In Heidelberg, wo Görres seit 1806 als Privatdozent an der Universität lehrte, rückte dann das mittelalterliche Christentum an die Spitze aller Religionen — das ist die ungeheure Bedeutung des Heidelberger Aufenthalts für seine religiöse Entwicklung. Seine Anschauungen hat er niedergelegt in dem Aufsatz von 1807: „Wachstum der Historie; das Christentum in der Geschichte"[4]; mit ihm trat er bis an die Pforte der Kirche. Schon hier betrachtete

[1] Volksvereinsverlag, M.-Gladbach 1926 (Sammlung „Führer des Volkes", 34. Heft).
[2] W. VII 77. [3] Glauben und Wissen (München 1805) 120 f.
[4] Gedruckt in den Heidelberger Studien 1807, III 2. Heft. Auszug bei Schellberg, Ausgewählte Werke und Briefe I 255 ff.; danach die Zitate.

er die Entwicklung der Religionen als einen großen, geschlossenen Lebensprozeß, wie er es dann drei Jahre später am Schluß seiner Mythengeschichte, der eigentlichen Frucht von Heidelberg, ausführlich entwickelt hat. Zehrend von dem gemeinsamen religiösen Schatz der Menschheit aus dem verlorenen Paradies, der alten Uroffenbarung, und erleuchtet von dem unsichtbaren Logos entwickeln sich die religiösen Zeitalter, steigen zur Blüte und welken wieder ab wie alles Lebendige. Aber das Ewige an ihnen übernimmt die nachfolgende Periode. Die höchste Stufe hat bisher das Christentum erreicht, das freilich jetzt auch nach dem Gesetz alles Irdischen am Ende angelangt ist. Die christliche Periode war ein ganz neuer Anfang im religiösen Werden der Menschheit. Der Logos, die Weisheit Gottes, war sichtbar niedergestiegen, hatte den Menschen aus den Banden der Sinnlichkeit befreit und damit zu höherem Streben befähigt. Unter seinem Einwirken gestaltete die erlöste Menschheit alle Verhältnisse um zu wahrer Harmonie nach dem Richtmaß des Ewigen und Geistigen. Die Völker des Nordens waren dabei das erwählte Werkzeug Gottes. Die Religion löste sich aus ihrer unnatürlichen Verbindung mit dem antiken Staat. Das irdische und überirdische Leben gewannen ihre eigene Sphäre in Staat und Kirche, und jedes von ihnen entwickelte seine eigene Verfassung, Hierarchie und Feudalordnung, mit stufenweise aufsteigender Gewalt und feinster Verteilung von Autorität und Freiheit, Demokratie und Monarchie. Waren beide selbständig, so waren sie doch in einer höheren Ordnung wieder organisch zusammengefaßt; der Staat sollte der Kirche, als der geistigen Macht, in freiem Dienste helfen. Wie der Papst über die Kirche, hätte nach dem Urplan der Kaiser, ein Deutscher, über alle christlichen Völker herrschen müssen. So wäre die ganze Christenheit in einem einzigen großen, wohlgegliederten Gottesstaat, der in zwei Welten wurzelte, nach dem Ewigen hingepilgert.

„So stand der Titan des Mittelalters in der Geschichte da, stolz und kräftig und hochgemutet, nicht mehr von unten herauf von der alten Mutter allein gekräftigt, sondern jetzt in der Gnade des Himmels stark." [1]

Görres betont, daß der gewaltige Plan nie ganz ausgeführt wurde. Es gelang wegen der Schwäche der Kaiser nach Karl dem Großen nicht, die christlichen Völker unter einem Zepter zusammenzuhalten. Dem politischen Versagen folgte der große kirchenpolitische Schlag: der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum.

„Hat die Wirklichkeit das Riesenwerk nicht ganz so ausgeführt, wie es in der Idee der großen Päpste dieser Zeit gelegen, dann war es vorzüglich das Ungeschick und das plumpe Ungestüm einer Reihe deutscher Kaiser, die für das Große keinen Sinn besaßen.... Es hatte nämlich die neue Zeit folgerecht ihrem Geiste die Suprematie der Kirche über den Staat festgesetzt; das Übersinnliche sollte als die Blüte des Sinnlichen bestehen und dem organisierenden Prinzip gemäß, als das Begeistigende dem unteren Staatsleben herrschend sich überordnen. Gegen diesen ersten Grundsatz des ganzen Systems setzten sich die Kaiser, freilich oft durch Übermut gereizt, häufiger aber durch kleinlichen Egoismus und pedantisches Mißverstehen der Idee getrieben in Rebellion; der Bannstrahl züchtigte sie für die Frevel, und indem der Blitz sie darniederwarf, mußten sie im Angesicht ihrer Völker von der zürnenden Macht tiefe Demütigung

[1] A. a. O. 266.

erfahren und verloren dadurch in demselben Maße auch an ihrem weltlichen Ansehen, wie die Kirche sie erniedrigte. So war denn Disharmonie und Kampf und Sturm in das System gebracht; was friedlich zum gemeinsamen Zwecke zusammenwirken und wechselseitig sich ergänzen sollte, das war jetzt in Feindschaft und Haß entzweit; der große Körper in so schönen Umrissen angelegt, konnte sich nicht mit seiner verarmten Plastizität erfüllen; hinfällig mußte er das Ziel des Hinfälligen erreichen." [1]

Das Ende brachte dem Gottesstaat der religiöse Zwist, der in der Reformation seinen entscheidenden Ausbruch erlebte. Frühere Eiferer hatten an der Idee der Einheit festgehalten. Aber die Idee verflüchtigte sich. Von unten stieg der Drang nach Freiheit auf. Den Reformatoren, „zweifellos den Kräftigeren im Volk", vom Willen beseelt, „dem Hinfälligen neuen Geist einzugießen", war der „Sinn für das Gewaltige, Riesenhafte des kirchlichen Systems, für seinen Mystizismus und die Erhabenheit, zu der es die religiöse Ansicht kühn und mit dem Zeitgeist voranschreitend hinaufgetrieben hatte, verschlossen". Sie wurden die Zerstörer des großen Baues, er sank unter ihren Händen.

„Zerreißend, zerstörend ging daher der Protestantismus durch das Werk der alten Zeit hindurch; er brach die Pfeiler, die die hohe Kuppel in den Himmel tragen sollten, und es stürzten die Gewölbe des alten Domes krachend ein, und die Nation wurde unter seinen Trümmern begraben." [2]

Zuerst wurde die Kirche gespalten. Der Protestantismus zerfiel in viele Sekten, sie, wie auch der katholische Rest, gerieten in der Zeit der Aufklärung ganz unter die Gewalt des Staates [3] und erstarrten in Lethargie. Das Reich zerfiel immer weiter, bis es nun auch unter Napoleons Schlägen geborsten ist. Eine neue Periode der Religion muß nun beginnen, da es mit dem Christentum vorbei ist. Wie sie sich gestalten wird, sagt Görres nicht. Er schließt seine Ausführungen mit dunklen, mystischen Worten. Es kann kein Zweifel sein, daß Görres in diesem Aufsatz eine Fülle treffender Beobachtungen aus der Geschichte niedergelegt hat und Anschauungen über das Mittelalter ausgesprochen hat, die ihn zum guten Teil sein ganzes Leben lang begleitet und die spätere katholische Geschichtsschreibung tief beeinflußt haben. Das ganze ist aber darüber hinaus als geschichtsphilosophischer Versuch von einer religiösen Weltanschauung her von größtem Interesse.

Für uns erhebt sich aber die Frage: Wie gelangte Görres zu den beiden Erkenntnisstadien, die wir ihrem Inhalt nach kennen gelernt haben, zur Mythenlehre und zur relativen Wertung des christlichen Mittelalters als Zeit des Logos?

Mit dieser Frage betreten wir wohl den schwierigsten Teil der Untersuchung über Görres' religiöse Entwicklung. Sein ganzes philosophisches und wissenschaftliches Werden, ja selbst seine politischen Anschauungen sind hier hineinzuziehen; denn bei Görres weitausholender Art verschmelzen alle Fragen sofort zu Komplexen. Frühere, anscheinend überwundene Gedanken klingen immer wieder an. Ein Gewoge irrationaler Kräfte ringt mit dem Verstand, der seinen Primat aus der Aufklärungszeit her nicht lassen mag und doch nicht die Kraft besitzt, die anlaufenden Wellen zu brechen. Was Görres vom Schrifttum des jungen Herder sagte über die „beständige bewußtlose Störung entgegengesetzter Grundkräfte", die sich „in dem dämmernden halbdunkeln,

[1] A. a. O. S. 266—267. [2] Ebd. 277.

[3] Görres denkt wohl vor allem an das französische Konkordat von 1801, das ihm in der Seele verhaßt war. Vgl. Rhein. Merkur W. I 266 ff.

nebelhaften, wortreichen Stile verraten“ [1], es trifft auf ihn selber zu, besonders in den philosophisch-wissenschaftlichen Versuchen dieser Übergangsjahre. Seine Erkenntnisse bietet er nicht in klar voranschreitenden Sätzen und behält sie nicht folgerichtig bei. Er hüllt sie in eine Fülle wechselnder Bilder; ja er denkt in Metaphern. Sein ganzes Sinnen ist mehr Vision und Einfühlung als Schließen und Forschen, seine Sprache mehr Prophetie als Darlegung.

So ist es schwer, den Inhalt seiner Gedanken und deren Fortschritt klar festzulegen, und darum auch ebenso schwer, deren Herkunft zu bestimmen. Endlich ist die Zahl der auf ihn einwirkenden Kräfte unbegrenzt. Wohl nichts Bedeutendes im Kulturleben seiner Zeit — und was war das für eine reiche Welt! — ist spurlos an ihm vorbeigegangen, und das Große der Vergangenheit kannte er auch, und alles das hat er in seiner ganz persönlichen Weise verarbeitet und umgedeutet. Dazu war er ausgesprochener Tatmensch; auch in der Zurückgezogenheit wandte er nie den Blick vom öffentlichen Leben und prüfte daran seinen geistigen Standpunkt. So werden alle Versuche, Görres innerhalb der Geistesgeschichte genauer einzuordnen, problematisch bleiben, wie auch seine Wertung stets umstritten sein wird. Das ist sicher: dieser Rheinländer ist nicht auf eine kurze Formel zu bringen; alle Versuche dieser Art müssen scheitern.

Im allgemeinen hat die Görresforschung bisher den eigentlich entscheidenden Wendepunkt seiner Entwicklung in dem Übergang zur Romantik gesehen. Der durch das Pariser Erlebnis tief erschütterte junge Aufklärer habe sich der deutschen Philosophie, vor allem Herder, Schelling, Jacobi, bereitwillig hingegeben, habe dadurch die Aufklärung mit ihrem Rationalismus und Subjektivismus überwunden, sich zur organischen und Gemeinschaftsauffassung durchgearbeitet und damit innerlich auf die Romantik vorbereitet. Durch sie habe er dann tiefes Verständnis für die Vorzeit und die Geschichte und die neue Auffassung vom Mittelalter und mittelalterlichen Christentum gewonnen. Diese Linie zeichnet schon im wesentlichen Joseph Galland [2], sie wird noch bei Goyau [3] und Schellberg [4], freilich vertieft und genauer umgrenzt, vorgetragen.

Dagegen hat sich Joseph Nadler in seiner glänzenden Rede auf der Heidelberger Versammlung der Görres-Gesellschaft 1923 sehr entschieden ausgesprochen [5]. Seine Auffassung, die sich von seiner landschaftlichen Literaturbetrachtung und der damit zusammenhängenden Beurteilung der Romantik als einer kolonial-deutschen Bewegung herleitet, hatte er bereits in den Grundzügen früher vorgelegt [6]. Nicht von der Romantik her, zu der Görres nie gehört habe, und nicht von der Beschäftigung mit dem Mittelalter her habe Görres die Richtung zum Christentum gewonnen, sondern aus seiner Beschäftigung mit den Mythen der Vorzeit, also vom Heidentum her, und das Mittelalter habe nur insofern Wert für ihn besessen, als es ihm Zeuge der Uroffenbarung

[1] Schellberg a. a. O. 121.

[2] Joseph Galland, Joseph von Görres [2] (Freiburg 1876) 290 ff.

[3] George Goyau, L'Allemagne religieuse: Le Catholicisme (Paris 1905) I 328 ff.

[4] Schellberg, Joseph v. Görres 120 f.

[5] Abgedruckt in den Preuß. Jahrbüchern 1924, Bd. 198, S. 279 ff.

[6] In der vielgenannten „Literaturgeschichte der deutschen Stämme“ I [2] (Regensburg 1924) 274 ff.

gewesen sei. Zur Mythe aber sei Görres gekommen durch den Zusammenbruch seiner Jugendträume. Da wurde er irre an dem Gedanken des geradlinigen Fortschrittes der Menschheit, wie ihn die Aufklärung so überzeugt vertrat, und ersetzte ihn durch den Herderschen der Metamorphose. Diese Erkenntnis zusammen mit dem sog. Kindheitserlebnis, der Sehnsucht nach dem unberührten Glück der ersten Jugend, habe ihn veranlaßt, auch das Ideal der Menschheit in die Urzeit zurückzuverlegen, wo die Menschen der Gottheit und dem Quell des Wissens näher gewesen seien. Eine neue Metapher, die vom Sonnenaufgang, habe ihn im Osten das Paradies, das Land der Menschheitskindheit, suchen lassen. Damit trat an Görres die Notwendigkeit heran, nach den Mythen zu forschen, den Resten aus den glücklichen Anfängen unseres Geschlechtes.

Nach Nadler war diese ganze Entwicklung, in der Herder und Schelling eine hochbedeutsame Rolle spielten, in der aber auch Görres' Genius entscheidende Schritte tat, wie das Aufgreifen der Mythen und die Wendung zum Orient, abgeschlossen, als Görres 1806 nach Heidelberg ging. Hier fand er eine gleichgerichtete Bewegung vor, die vor allem durch die Namen Creuzer und Daub gekennzeichnet ist. Diese, nicht Brentano und Arnim, sind die Männer, die auf Görres wirkten, soweit er das überhaupt brauchte und nicht selber das Kraftzentrum der geistig so reichen Welt von Heidelberg war.

Die Brücke von den Mythen zum mittelalterlichen Christentum wurde nun in Heidelberg geschlagen. Ein gemeinsamer Grundgedanke der orientalischen Religionen mußte den Übergang liefern. In ihnen allen wird ausgesprochen, daß Ordnung in der Welt nur gewonnen und erhalten werden kann, wenn Gott sich entäußert und alle Verhältnisse durchdringt. Das habe Görres, der nun den Austritt aus dem Kindheitsparadies moralisch als Schuld faßte, in der Geschichte des Christentums verwirklicht gefunden. So sei die Zeit des Christentums ihm zum Zeitalter des Logos geworden. Wie Görres ohne Romantik zum mittelalterlichen Christentum gekommen sei, so sei er auch in Heidelberg nicht zum Romantiker geworden. Den Beweis entnimmt Nadler aus der tiefen Resignation, mit der Görres die Abhandlung über das Christentum in der Geschichte schließt und seinem Protest gegen jede Erneuerung der endgültig geschlossenen christlichen Religionsperiode.

Leider beendet Nadler damit seine Betrachtungen über Görres' weltanschauliche Entwicklung. Roman Reiße führt auch nicht weiter; seine Auffassung deckt sich in der Hauptsache mit der von Nadler. Sein Verdienst ist es, im einzelnen die geistvollen Konzeptionen des Literaturhistorikers der deutschen Stämme unterbaut zu haben; er bestimmt das Verhältnis des Koblenzers zur Zeitphilosophie[1] und den jeweiligen Gedankenfortschritt, und umschreibt besonders seine wechselnde Gotteslehre[2]. Wie schon frühere Görresforscher glaubt Reiße an eine pantheistische Periode, die dann zu Trinitätsspekulationen führte, in denen indische, neuplatonische und christliche Gedanken zu einem kaum entwirrbaren mystischen Corpus verschmolzen.

Auch Alfred Baeumler betont in seiner Einleitung zur Neuausgabe von Joh. Jak. Bachofen die gewaltige Bedeutung des Mythus für Görres und von Görres für die Mythologie[3]. Dadurch, daß Görres mit geradezu religiöser

[1] Weltanschauung 84 f. [2] Ebd. 90 ff.

[3] Der Mythus von Orient und Okzident. Eine Metaphysik der alten Welt. Aus den

Verehrung an den Mythus herangetreten sei und vor die historische Zeit ein neues, gottnäheres Zeitalter als dessen Quelle gesetzt habe, sei er zum Ausgang des Wandels von der klassizistischen Betrachtung des Altertums zur romantisch tiefen Erfassung der antiken Religion geworden, die dann durch Schelling ihre Theorie, in Bachofen ihre vollendete Darstellung gefunden habe. Nach Baeumler ist Görres nicht bloß Romantiker, sondern einer ihrer wichtigsten Ausgänge.

Daran ist jedenfalls nicht zu zweifeln, daß der Mythus in der Entwicklung unseres Görres eine entscheidende Rolle spielt, und es ist Nadlers Verdienst, das zuerst hinreichend betont und an der richtigen Stelle in Görres' Entwicklungsgang eingeordnet zu haben.

Eine andere Frage ist, ob die ganze Wendung durch die Nadlersche Formel restlos erfaßt wird, ob insbesondere die Ausschaltung der Romantik richtig ist. Sicher scheidet manches Görres von andern Romantikern; daß er aber durch die romantische Umwelt und Bewegung, in der er mitten drin stand, sehr stark beeinflußt wurde, scheint doch, besonders bei seiner Aufnahmefähigkeit, fraglos[1]. Wenn Görres nach dem Orient ausgriff, so ist das, wie Baeumler mit Recht sagt, einer durchaus romantischen Einstellung, einem innerlichen Gegensatz zu Hellas und der Klassik zuzuschreiben[2], mag nun Schlegel oder Görres auch zuerst den Schritt getan haben. Vor allem ist aber der Übergang von der Mythe zum mittelalterlichen deutschen Christentum ohne Romantik, die ihn mitriß, kaum zu erklären, mit ihr hingegen wohl verständlich; und so ist der Aufsatz über die Religion in der Geschichte, in der überquellenden Form wie auch in seinem Inhalt romantisch bedingt. Richtiger als Nadler dürfte Arno Duch in seiner feinen Einführung in Görres' wichtigste politische Schrift: „Teutschland und die Revolution" sein Verhältnis zur Romantik abgegrenzt haben:

„Nicht als eine neue Weltanschauung, sondern als ein neues Weltgefühl gewinnt die Romantik einen zunehmenden Einfluß auf ihn, als eine neue Art, die Dinge auf sich und untereinander zu beziehen.... Görres, der ja schon von Natur zu einer gefühlsmäßigen Erfassung der Welt neigte, übernimmt wohl viele Elemente des Denkens und des Ausdruckes, er macht sich die romantische Auffassung des Mittelalters, des Volkes und anderer Inhalte zu eigen; allein in der Haltung bleibt er der Romantik fern: er huldigt nicht wie sie einer ästhetischen Weltbetrachtung, er bleibt auch gegenüber der Literatur und Kunst stets Ethiker und Willensmensch." [3]

Im Jahre 1808 kehrte Görres nach dem Überschwang von Heidelberg in die stille Heimat am Rhein und an der Mosel und in das kleine Schulamt zurück. Nach dem Rhythmus, der sein ganzes Leben durchschwingt, folgte auf den Hochklang wieder eine Zeit der Besinnung und Verarbeitung. In ihr reifte die Heidelberger Aussaat heran, zunächst die literarische und nationale, daneben viel langsamer die weltanschauliche und religiöse. Es bedurfte noch mancher Jahre, der großen Bewegung der Freiheitskriege und des Sturmes der Verbannung, bis er von den Pforten der Kirche betend ins Heiligtum trat. **Josef Grisar** S. J.

Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfr. Baeumler, herausgegeben von Manfred Schroeter (München 1926) S. xcx.

[1] Vgl. dazu A. Stockmann in dieser Zeitschrift 103 (1922), 285 ff., besonders S. 295 f.

[2] Baeumler a. a. O.

[3] Joseph Görres, Deutschland und die Revolution. Mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von Arno Duch. (Der deutsche Staatsgedanke. 1. Reihe, 11. Teil, II. Bd.) (München 1921.) S. xxii.

Allerlei aus alten Briefen des 16. und 17. Jahrhunderts

Was uns heute die Zeitschriften sind, das bedeuteten für die Gelehrten des 16. u. 17., zum Teil auch noch des 18. Jahrhunderts, die Briefe und Briefsammlungen. Auf diesem Wege wurden damals mit erstaunlicher Schnelligkeit, trotz der Verkehrsschwierigkeiten, Nachrichten über Forschungen, Entdeckungen, Neuerscheinungen verbreitet.

Man reiste auch verhältnismäßig viel zu wissenschaftlichen Zwecken, besuchte berühmte Gelehrte des Auslandes und schrieb ausführliche Meldungen in die Heimat.

Die Briefe der großen Gelehrten und Philosophen, der Staatsmänner und Männer der Kirche aus jenen Tagen sind vielfach auch noch für uns Zeugnisse und Fundgruben, deren wir zum Vollverständnis namhafter Lebensleistungen der Zeit nicht entbehren können. Viele ausgezeichnete Ausgaben solcher Briefe liegen noch unausgebeutet da. Neben diesen Werken und neben andern allbekannten und bereits eifrig durchforschten Briefquellen gibt es aber so manches Verschollene und Vergrabene oder doch weniger Gesichtete, das uns über Zeit und Menschen hübsche Einzelheiten erzählt. Wir verlassen heute also die wohlgebahnten wissenschaftlichen Straßen und schlagen schmale Feldwege ein. Auch hier hat eine Nachlese, mag sie selbst ganz zufällig geerntet und willkürlich eingescheuert sein, ihren kleinen Wert und bietet jedenfalls manches Reizvolle, Unterhaltende und Lehrreiche.

Zu diesem Spaziergang, regellos, auf Kreuz- und Querwegen, schicken wir uns jetzt an. Wem es gefällt, mag mitgehen. Und da es kein planvoller Gang sein soll, werden Bilderreihen in buntem Wechsel an uns vorüberziehen; nur das, was die Aufschrift besagt, wird aufgespielt: ein Allerlei aus alten Briefen, aus weniger oder gar nicht bekannten, allerdings.

Um aber ein Stückchen Ordnung wenigstens einzuhalten, werden wir der Reihe nach Reiseepisteln, dann wissenschaftliche Korrespondenzen, zuletzt geschichtliche Briefnachrichten antitrinitarischer Umstürzler des 16. und 17. Jahrhunderts vorführen.

1.

Zunächst also einiges aus Reisebriefen.

Man hat im allgemeinen den Eindruck, daß Handschriftliches aus dieser Briefgattung nicht mehr viel Außerordentliches offenbaren wird. Überraschungen sind natürlich auch hier möglich, da sie selbst in der wissenschaftlichen Korrespondenz auftreten, wie der neu entdeckte Briefwechsel zwischen Huyghens und Descartes beweist.

Das auf den folgenden Seiten Gebotene ist anspruchsloser: Kleinigkeiten aus zwei handschriftlichen und aus gedruckten aber etwas verblichenen, stark im Schatten stehenden Reisebriefen des 17. Jahrhunderts, und im Anschluß daran Auszüge aus überseeischen Missionsnachrichten in „Zeitungen".

Solche „Zeitungen" sind Berichte, die meist aus längeren Privatbriefen ausgezogen, oft übersetzt sind; die Nachrichten wurden auf wenigen Seiten zusammengedrängt, gedruckt und als kleine Broschüren verbreitet.

Wir greifen zuerst handschriftliche Lappalien auf, die nicht ohne Humor sind. Die Reisebriefe „Klumpfens" auszugraben, war mein langgehegter Wunsch, weil ich Nachrichten über Spinoza darin vermutete. Ich stieß vor Jahren auf eine Handschrift in der Hamburger Stadtbibliothek — und es gab eine große Enttäuschung. Denn das Manuskript: „Herrn Johann Lehnemans und H. Klumpfens Pro-Rectoris Gymnasii Francofurtensis Itinerarium durch Frankreich undt Hollandt 1699", ist ein herzlich unscheinbares Geschreibsel. Über den Biographen Spinozas Colerus im Haag kehrt er nur ein Gemengsel von Klatsch zusammen, über den Philosophen selbst so viel wie nichts.

Aber auf S. 61 ff. lesen wir doch eine ganz artige Erinnerung an einen berühmten Bollandisten, die wir mitnehmen wollen. Es heißt da: „Zu Antwerpen besuchten wir den berühmten P. Papebroch, sollcher sehr klein von Person und dick, auch schon ziemlich bey Jahren, daß Er fast nichts mehr sehen konnte. Er war überdiemaßen freundlich und lustigen humeurs, lachete gar gern, daß Er den Bauch vor Lachen hillte.... Er führte uns alsobald auf die Bibliothec, welche ziemlich groß und zahlreich, hat aber wenig Manuscripta. Wir fragten ihn, ob Er sich noch getraute die Acta Sanctorum zu Ende zu bringen, worauf er antwortete, das würde Er nicht erleben. Er sey fast blind, könne nicht mehr lesen noch schreiben, sondern müßte alles in calamum dictiren... (63). Von Mabillonis Tractatu de Cultu ignotorum Sanctorum wüßte er wohl, und sagte, Er habe es Ihm zugeschickt. Doch wollte Ers nicht überall mit Ihm halten. Denn Mabillonius will ex falsitate lapidum certitudinem verorum Martyrum et Sanctorum colligiren, hingegen will Papebroch, daß die lapides zwar falsi sein könnten, denn die Christen hätten sie öfters ex via publica genommen und dahin geleget, doch könnten veri Martyres darunter liegen. Was die [64] anbelangt, quae sanguine repleta sunt, solche will Papebrochius auch nicht allemahl vor ein Kennzeichen eines Martyrers annehmen. Denn, sagte er, es könnten urnae seyn lacrimis repletae, wiewohl es allemahl nicht verae lacrymae, sondern pecunia emptae wären gewesen."

Einiges kulturhistorisch Lehrreiche enthalten französische Reisebriefe in derselben Hamburger Bibliothek, aus den Jahren 1678—1684: Voyages d'Allemagne, des Païs Bas, d'Angleterre, de France et d'Italie par George Dieteric Schultz (unpaginiert); das Französische ist furchtbar, aber es tauchen nette Einzelheiten auf. Wir wollen einige Kleinbilder aus dem damaligen holländischen Gasthofleben ausschreiben. Zur Einleitung haben wir aber ein Wort über das Geld nötig, um aus der Übersetzung ein richtiges Bild zu gewinnen.

Der „Sol", der in der französischen Beschreibung erwähnt wird, ist gleich dem „stuiver", von denen 20 auf einen Silbergulden, 50 auf einen Goldgulden gingen und 48 Pfund auf einen Reichstaler; diesen nennen die Reisenden écu oder Risdalle; 63 Stüber machten einen „Silberducaton" aus. Der gewöhnliche Dukat galt 24 Stüber.

Die Herrn wohnten in Amsterdam in der bekanntlich teuren Warmoes-Straat „zum Schiff" (à l'enseigne de la navire); man nahm dort für eine Mahlzeit 15 Stüber und einen Taler(!). In Leyden bezogen die Reisenden, die Herren Winkel und Schultz, eine Wohnung in der Houtstraat bei Counraat de Saart, und zahlten einschließlich Bedienung und Wäsche (avec la service et le

blanchissige [sic]) 44 Taler jährlich. Sie aßen „zum grünen Löwen", chez la veuve Outhuysansche (!); für 2 Taler wöchentlich wurde man da gut bedient. Die Reise zu Schiff von Leyden nach dem Haag, die drei Stunden dauerte, kostete 7 Stüber. In 's Gravenhage wohnten die Herrschaften im Gasthof „Salomons Herrlichkeit" und waren mit dem Essen und dem Preis, 18 Stüber, zufrieden. In Utrecht bezogen Schultz und Winkel ein möbliertes Zimmer bei Wilhelm von Specht „zum Fürstendegen"; sie zahlten 1 Taler die Woche einschließlich Bedienung und aßen entweder in „Stadt Amerfort" oder im „Kreuz von Jerusalem".

Im Jahre 1684 kamen sie nochmals nach Amsterdam und wohnten im Hause „Kurfürst von Saxen". Das Essen kostete 12 Stüber, das Zimmer 6. Auch in Leyden hatten die Preise etwas nachgelassen. Die Herren blieben den Winter in einer Pension und zahlten 2 Taler wöchentlich für das Essen und einen halben Dukaten (un $^1/_2$ ducaton), also $^1/_2$ Taler und 7 Stüber, für das Zimmer.

Es ist interessant, diese Preise zu vergleichen mit einem Bericht aus Padua des Jahres 1553. Er steht in einem Brief des Daniel Osyander an Bonifaz Amerbach. Amerbachs Sohn Basilius war in Pension bei Matteo Gribaldo, dem bekannten Juristen und Antitrinitarier, demselben, der einige Zeit auch in Tübingen eine Professur bekleidet hatte. Osyander ist aber schlecht auf Gribaldos Haushalt zu sprechen. Frau und Kinder habe er aus dem Haus gewiesen. Menschen niedriger Herkunft besorgen das Haus und das Essen. Die Wohnung sei unbequem: im Winter feucht, glühend heiß im Sommer. Gelegenheit, Italienisch zu lernen, werde nicht geboten; man spreche ein scheußliches lombardisches Kauderwelsch. Und dabei müssen die Deutschen monatlich 5 Solidi zahlen, also etwa 6 Stüber, die Italiener 4. (Original auf der Universitätsbibliothek Basel; nach Trechsel, Die protestant. Antitrinitarier II [1844] 55.) Wenn wir uns erinnern, daß um 1550 ein Paar Schuhe 6 Solidi, ein Pfund Rindfleisch $^3/_4$ Solidi kostete, so werden wir Gribaldos Pensionäre nur bemitleiden können: Was die wohl alles essen mußten! Dieser berühmte Jurist Gribaldo war ein Geizhalz, der nicht einmal seine Schulden bezahlte, wie wir aus einem Brief des Züricher Wolphar Silnicki vom 28. Mai 1558 (Collect. Simler.) erfahren.

Einige Briefe aus der Sammlung Epistolae familiares, herausg. von J. Herm. ab Elswick (1719), zwischen 1642 und 1681 geschrieben, erzählen über den um die Mitte des 17. Jahrhunderts in einigen protestantischen Kreisen Hamburgs erwachten Eifer zur Bekehrung der Juden. Der Hamburger Eberhard Anckelmann hielt sich zwei Jahre in Portugal und Spanien auf, um beide Sprachen zu erlernen, die er zum „religiösen" Verkehr mit den Juden nötig hatte. Das berichtet der Hamburger Daniel Severin Schultetus in einem Brief an Balth. Bebel vom 28. Juli 1672. Anckelmann war in Portugal entsetzt, als er erfuhr, daß zu Coimbra seit 20 Jahren kein Professor des Griechischen angestellt sei. Er selbst erzählt in einem Brief vom 22. August 1673 an Bebel von dieser Reise. Portugiesisch habe er genügend gelernt und könne sich nunmehr der Judenbekehrung widmen. In Hamburg gehe es vorwärts. Fünf Jüdinnen hätten bereits abgeschworen: eine aus Brasilien, zwei Engländerinnen, eine aus Posen, eine aus Ypern. Lizentiat Edzard habe sie unterrichtet.

In Lissabon hätten einige Doktoren bei ihm hebräischen Unterricht genommen. Man habe ihm keine Schwierigkeit gemacht. Er bedauert aber, daß viele deutsche Kaufleute in Spanien und Portugal, trotz der ihnen gewährten Gewissensfreiheit, ihren evangelischen Glauben aufgeben.

In Schultets Brief wird noch erzählt, daß augenblicklich der bekannte Schwärmer Labadie in Begleitung der gelehrten Anna Maria a Schurmann und mit einem wunderlichen Gefolge in Altona Vorträge halte und dort als Magier gelte, „weil er über jeden beliebigen Gegenstand, wie das Gerücht geht, aus dem Stegreif eine Rede steigen lasse".

In einem Bericht des Hektor Gottfr. Masius an Bebel vom 25. Februar 1681 über eine holländische Reise im Jahre 1680 steht die interessante Mitteilung, daß der Antitrinitarier und damals geschätzte Schriftsteller Christophorus Sandius, der Verfasser der Bibliotheca Antitrinitariorum, des arianischen Nucleus Historiae Ecclesiasticae (in zwei Exemplaren in Spinozas Bücherei), und der paradoxen Bücher über den Heiligen Geist (= der Summe aller Engel) und den Ursprung der Seele, von Spinozas Grundsätzen erfüllt und nicht eben weit vom Atheismus sei (244 ff.). Sand, ein Königsberger, Verfasser von 33 Werken, war in Amsterdam, kurz nach diesem Masianischen Besuch, am 30. November 1680 um $7^1/_2$ früh gestorben. Masius wußte das, als er seinen Brief schrieb, noch nicht.

Ein Schreiben aus einer andern Sammlung (Anecd. Boineburg. S. 1314 ff.) zeigt uns, wie verhältnismäßig rasch Büchernachrichten durch Reisebriefe verbreitet wurden. Man weiß aus dem Leben Spinozas, daß Fabritius im Auftrag Karl Ludwigs am 16. Februar 1673 einen Brief an Spinoza schrieb, um ihm eine Professur in Heidelberg anzubieten. Spinoza lehnte bekanntlich ab. Einen interessanten Aufsatz über diese Berufung veröffentlichte unlängst Justizrat M. Mayer im Chronicon Spinozanum III 20 ff. Hier eine kleine Ergänzung dazu.

Im Jahre 1670 unternahm ein Sohn des Johannes Ludwig Fabritius, Johannes, eine Reise in die Niederlande und berichtete darüber am 10. August von Hamburg aus an Boineburg.

„Im Haag", schreibt er, „bekam ich zum ersten Mal zu Gesicht den Traktat theologico-politicus über die Freiheit des Philosophierens, die allen offen stehe, und hörte vom Buchhändler, diese Abhandlung habe denselben Mann zum Verfasser, der auch das Buch Philosophia scripturae interpres geschrieben habe. Andere behaupten, der Verfasser sei ein Jude. Jeremias Felbinger [Fabritius schreibt falsch Felwinger], der der Sekte Socins im wesentlichen anhängt, gab als gewiß aus, Spinosa sei der Autor. Das ist derselbe, der Descartes' Meditationen auf evidente geometrische Elemente zurückgeführt habe. Man sagt, er sei von Abkunft ein Jude, Spanier von Nationalität, und er bekenne sich jetzt zum Christentum. Zwicker allerdings war anderer Meinung. Eines ist indes sicher, daß das Buch nicht in Hamburg gedruckt wurde, wie auf dem Titelblatt steht, sondern in Amsterdam." Ein Buchhändler hat ihm noch erzählt, man denke wohl an eine Widerlegung der Schrift, aber es sei nicht der Mühe wert. Zwicker wollte ihm seine Vermutung über den wahren Verfasser der Abhandlung nicht gestehen.

Fabritius hat die Buchläden in Amsterdam durchstöbert und weiß gut Bescheid über alle Neuerscheinungen und selbst über die in Aussicht stehenden Werke. Interessant ist die Mitteilung, daß zu Amsterdam ein Werk Enjedins über einige schwierige Schriftstellen eben herausgekommen sei. Es seien aber fast alle Abzüge von einem englischen Buchhändler nach England gebracht und dort jeder für drei Taler verkauft worden.

Wir wissen heute allerdings, daß die erste, bereits posthume, in Deutschland kaum auffindbare Auflage dieses Buches in Siebenbürgen erschienen war, wo der Antitrinitarier Georg Enjedinus das Amt eines Superintendenten bekleidete. Nun berichtet Joh. Fabritius in der Historia suae Bibl. V 51, er habe sich das in Groningen herausgekommene Werk dorther noch feucht von der Druckpresse schicken lassen. Der Titel trägt aber weder Ort noch Jahr, der Druck ist fehlerhaft.

Aus dem Brief des jungen Fabritius sehen wir, daß Spinoza damals in Holland noch wenig bekannt war. Fabritius besucht nicht bloß die orthodoxen Größen, sondern auch die Außenseiter: Felbinger, Zwicker, Galenus, Christoph Sand; er weiß sogar gut Bescheid über Franz Kuyper und seine sociniſchen Manuskripte. An einen Besuch Spinozas denkt er gar nicht.

Lehrreiches enthält auch ein holländisch-englischer Reisebrief des Kieler Daniel Georg Morhof an Erich Mauritius, Oktober 1671 (Anecd. Boineburg. 1341).

„Vossii Bibliothek hat mir Franciscus Junius im Haag gezeigt. Ich habe darinnen bey die 40 Folianten von Manuscriptis Chymicis gefunden, die ex bibliotheca Imperatoria Rudolfi gekommen." Diese Handschriften waren von der Königin Christine aufgekauft, in Fässern nach Schweden gekommen, dort von Voß ausgepackt und um einen Spottpreis erworben worden. (Aus einer Mitteilung Boineburgs Anecd. 1002.)

„Bey B. Schwammerdam habe ich eine überaus köstliche Raritäten-Cammera gesehen.... Er hat alle Classes [von Insekten] in seinen Schachteln auf Nadeln stehen und dieselben mit Balsam angestrichen, damit sie unverweslich seyn. Die generalem descriptionem derselben hat er in holländischer Sprache herausgegeben.... Er könnte aber noch wohl 100 Bücher davon schreiben.... Er hat sie aus allen Orten, ja gar India und America zusammen geholt....

„Von großen Bienen wird er einen eigenen Tractat schreiben, und beweisen, daß die man für Könige hält, nicht Männlein, sondern Weiblein seyn. In Amsterdam habe ich bey einem gesehen, daß er einen Hailbrunner Römer mit Schreyen zerbrechen können: welches also zugieng. Er nam die Octav über den ordinari Thon des Glases, und continuirte denselben absque ulla variatione ein Vater unser lang, admovendo os vitro; so klingte es ad stridorem usque, und brach endlich in Stücken: so ich in England in consessu Societatis Regiae erzehlen mußte, die es mit Verwunderung angehöret, und mich haben versuchen lassen."

In London hatte Morhof „groß Contentement von dem Herren Boyle", dessen Haus stets mit Besuchern „von allen Ecken und Enden" angefüllt war.

Im lateinischen Teil des Berichtes berichtet Morhof über spiritische Sitzungen der beiden Engländer Kelaeus und Joh. Dee in Prag im Anschluß

an Dees von Meric Casaubonus 1659 herausgegebenen Tagebuchs: „A true and faithfull Relation of what passed for many years between Dr. John Dee a Mathematician of great fame ... and some spirits" usw. Über diesen großen Schwindel Kelleys, auf den Dee und Meric Casaubonus hereingefallen sind, schreibt Leibniz in einem Brief (Anecd. Boineburg. 1365) und in den Miscellanea Leibnitiana (221).

Und nun zum Abschluß dieser Reisebriefe zwei „Zeitungen" von Übersee aus dem Jahre 1654. Sie liegen vor mir in der Form zweier Broschürchen und geben ein hübsches Kleinbild großer Arbeiten und gewaltiger Anstrengungen des Missionslebens.

„Zeitung aus dem Chinesischen Königreich, so P. Martinus Martini der Societät Jesu Priester unlängst aus selbigen Landen, in Holland anlangend, mit sich gebracht hat: Gezogen aus jenigen Briefen so jüngst aus Niederland nachher Ingolstadt überschickt worden. Erstlich gedruckt zu Augspurg durch Andream Aberger. Jetzt aber nachgedruckt Anno 1654:

„Es ist zu Glückstat sambt der Holländischen Schiffarmada aus China ankommen der E. P. Martinus Martini aus der Societät Jesu, in dem Chinesischen Königreich Procurator, sonsten gebürtig von Trient; lang von Statur; wol proportioniret an der Dicke: Hat ein' Bart fast bihs auff den Gürtel; ein ansehnlicher geistreicher Man. — — —

„Der große Cham, König der Tartarn, nach überwundener und durchbrochener Mauer (so durch Verrätherey geschehen) hatte allbereit fast gantz Chinam unter seine Gewalt gebracht: Besasz allbereit in die 13 Königreiche.... In der Haupt-Stadt allein (Vizinum genannt) so mit Sturm erobert, seyn bisz in die fünfmal hundert tausend Burger nieder gemacht worden." Einem gefangenen Pater S. J. begegnet er mit Ehren (l. c.).

„Sonst mihsbraucht dieser große Cham seinen Sieg nicht; überschätzt niemanden; begehrt anders kein ranzion oder Brand-Schatzung; ist zufrieden mit denjenigen Aufflagen und Tributen, so die Innwohner vor diesem ihrem Herren und König erlegt haben."

Er berichtet auch über das Ansehen der P. P. Adam Schall und Longobardus am Hof: „der Cham begehret auch, daß von ihnen alle seine Reich im Catholischen Glauben unterrichtet wurden."

„Wunderlich ists, was offt ernante P. Martinus von einer Brucken in China bezeugt, dasz selbe eine ganze Deutsche Meil lang, geführet über einen Arm des Meers, aus lauter Quaderstucken, ein Werk, darob sich billich alle Kunst verwundern und entsetzen könne."

P. Martini sei daran, eine „Chinesische History" zu schreiben.

Der Bericht hat nur 4 Seiten.

Ausführlicher ist eine andere „Zeitung" aus Südamerika.

Wir führen auch daraus einige hübsche Einzelheiten im Wortlaut an.

„Zeitung So P. Nicolaus del Techo der Societät Jesu Auß der reduction S. Mariae Majoris beim Fluß Urvaica der Provinz Paraquaria In Europam geschrieben hat A. 1651. Gedruckt A. 1654.

„Das Laaiguische Volck ist unter allen Indianischen Völckern das kleinste und unnützeste. Sie wohnen zwischen dem Fluß Peruana und Urvaica und fürnemlich nicht weit vom Fluß Iguaisa in den Wäldern. Dahero sie dann gemeinig-

lich Laaigue, das ist Waldbewohner, von den Nachbaren genennt werden. Haben ihre eigene Sprach, welche nicht leicht zu lernen ist.... Meisten wohnens in Hölen, wie das Wild: Bekümmern sich auch so wenig umb einen Vorrath der Speisen, als das Wild. Bauen keinen Acker an; können auch kein andere Bauer-Kunst. Mit Pfeilen fischen sie; mit Pfeilen jagen sie. Doch schier das gantze Jahr leben sie von rohen Würmern, Mäusen, Omeyssen und andern Thierlein. Gewißlich ein leichte Kuchel. Mit dem Thier Antha, so wir ein grosse Bestien heißsen, ringen sie, biß Sie es umbbringen: Da fressen Sie es.... Und auß den Sträuchen überfallen Sie bey nächtlicher weil die Reisenden, so etwan dort schlafen, und erschlagen Sie nicht so auß Rach oder frembder Gütter Begierd, als auß einer Wildheit des Gemüths.... Bey beiden, Mann und Weibern, ist wenig Vernunft zu finden, welche Sie durch unartliche Speisen und tägliche Wildheit und Freyheit des Lebens, weilen Sie von Jugend auff zu keiner Gebühr gezogen, nichts wider ihren willen thun, also verdunckeln und versehren, daß Sie von der Wilden Thieren Art und Sitten kaum einen Finger breit abweichen."

Nach vielen Mühen gelang es einige etwas zutraulicher zu machen. Sie kamen zu den Jesuitenpatres und „höreten die Wilden gar begierig zu, wie man mit ihnen von Gott und Göttlichen Sachen redte, Und Gaben mit des Angesichts Fröligkeit und der Begierd zu hören genugsam zu verstehen, Gott hätte ihr Hertz zum Gutten berührt".

P. Petrus Alvarus machte sich dann auf den Weg in die Wildnis mit einigen Indianern. „Große Ungelegenheiten und Gefahr hat er auff dieser Reiß außgestanden. Durch die Flüß in Kleidern biß an Halß muste er offt durchwaden; durch Pfützen im Regen durchsetzen; dort schlaffen, wo viel Tieger-Spur und Stuck von zerrissenen Menschen zu finden." Die Indianeransiedlung war entsetzlich, alles voll von Tigern und Anthen. Ein gewisser Vecagovius, ein abgefallener Christ, hätte sie dahin gelockt. Die Rückreise mit etlichen Indianern, die sich ihm anschlossen, war gleich furchtbar. „Er gienge schier barfuß und unbekleidt wegen vieler Bäch und Flüß, so durch zu waden oder durch zu schwimmen waren. Dannenhero ihm offt vor Kälte sehr ubel war, und die Knie begunten schier alleweil zu sincken. Ja weilen, ihn das ewige durchschlipffen durch die Sträuch gantz matt gemacht, fiel er offt gar darnieder, wo es schlipfferig oder hart zu gehen war...." Sie kamen glücklich in Acauaia an; „und weilen ers auß der Erfahrnüß hatte, daß die Laaiguen, wenn Sie auß ihren Hölen herauß gezogen werden, wie die Fisch ausser ihrem Element bald vergehen, hat er nicht lang feyern, sondern bald versuchen wollen, wie Sie doch die Christliche Lehr annehmen würden. Befand derhalben ihre Gedachtnüß gar schwach und stumpf den Verstand. Doch weilen er sich der Göttlichen Gütte erinnerte welche beyde Menschen und Viehe gern helffen wil; drumb fragt er ohne Verzug alle und jede, ob Sie die Göttliche Geheimnüssen glaubten? Und wie Sie sagten, sie glaubtens, tauffte er Sie mit ihrem Willen darauff. Und sihe, nicht längst darnach sterben sie alle." Mit dem nächsten Zuzug, 60 Laaiguen, die man aus Räuberhand befreite, hatte man mehr Glück. „Diß Volck befinde ich, daß es in seiner Sprach kein Wort hat, mit welchem Gott oder die Seel des Menschen könte genandt werden." (Aber Alvarus sprach mit ihnen nur mittels Dolmetscher.) „Haben kein Opffer, keine Götter. Darum

glauben Sie auch unbeschwert, was uns unser Glaub von Gott lehret. Bißhero seynd nur dreye erwachsene und 4 Buben gestorben; doch nicht ohne die Tauff. Die übrigen befinden sich bey gutter Gesundheit."

2.

In unsrem Aufsatz über Stensen erinnerten wir an die Korrespondenz seines Lehrers Thomas Bartholin, aus der allein man, vor der Ausgabe der Werke Stenos von Maar (Kopenhagen 1910), den Gang mancher wissenschaftlichen Entdeckung Stensens ersehen konnte. Andere wichtige Briefe Stenos gingen gewiß bei dem Brande der Bartholinischen Bücherei in Kopenhagen zu Grunde. Bartholin schrieb selbst über dieses Unglück in einem Büchlein „De Bibliothecae incendio dissertatio ad Filios" (1670). Unschätzbare medizinische Vorarbeiten Bartholins, 26 Manuskripte, viele Gelehrtenbriefe verbrannten damals.

Einige der gedruckten wissenschaftlichen Briefsammlungen des 16. und 17. Jahrhunderts werden heute sehr stiefmütterlich behandelt, sie sind zu Unrecht vergessen. Das gilt z. B. von den medizinischen Briefen, die damals in großer Menge geschrieben und gesammelt wurden und in hohem Ansehen standen; so die 12 Bücher des Horaz Augenius (1579), die später in 3 Bänden zu Frankfurt herauskamen (1597—1600), so die 18 Bücher des Johann Manareus (Basel 1535), die medizinische Briefsammlung Scholzens (Frankfurt 1598), Conrad Gesners Epistolarum medicinalium libri, 3 Bde. (Zürich 1577); gleichfalls 3 Bücher ärztliche Briefe von Gregor Horst (Nürnberg 1636). Von dem im ganzen gelehrten Europa einzig berühmten Arzt-Philosophen Fortunatus Licetus weiß man, daß er in zahlreichen gedruckten Briefen auf die unzähligen Fragen antwortete, die ihm überallher zukamen. Zwischen den Jahren 1640 und 1650 kennt man von ihm 7 Bände Antworten von den „primo-quaesitis" bis zu den „septimo-quaesitis". Im Verhältnis zu der ungemein zahlreichen medizinischen Literatur waren der Arztbriefe, so viele es ihrer auch gab, immerhin wenige. In Privatbibliotheken um 1750 konnte man leicht bis an die 3500 medizinische Bände finden.

So ziemlich ganz vergessen ist auch die einzigartige Briefsammlung des ausgezeichneten Botanikers Paul Boccone[1]. Er reiste von Sizilien nach Paris, London und Amsterdam, stand im lebhaften Verkehr mit vielen wissenschaftlichen Größen der Zeit. Er läßt seine Bücher in Oxford und Amsterdam drucken, wechselt Briefe mit Berühmtheiten wie Bourdelot und Stensen, dem Anatomen Bellini in Pisa, mit Johann Swammerdam in Amsterdam und vielen andern. Seine Briefe gehen von Hand zu Hand und werden von gelehrten Gesellschaften geprüft.

Dr. med. Petrus Guisony schreibt ihm, „dem einzigartigen Botaniker", aus Avignon im September 1670 über ein System der Botanik, das er, wenn er nur Zeit hätte, abfassen möchte nach den echten Grundsätzen der Physik und nach „geometrischer Methode", die man auf die Pflanzen ebensogut anwenden

[1] Über dieses Buch Recherches et observations naturelles de Monsieur Boccone (Amsterdam 1674) sprachen wir bereits in einem Artikel über Spinoza und Stensen. Hier interessante Ergänzungen.

könne wie auf den tierischen Körper (18 u. 21). Damals war die „geometrische Methode“ Mode.

Über einen Ausbruch des Ätna berichtet Boccone an Bourdelot mit sehr wichtigen und interessanten Ortsangaben (44 ff.). Abbé Bourdolet antwortet ausführlich (53 ff.). Er entwirft geistreiche Vermutungen über die feuerspeienden Berge. Er läßt die unterirdischen Hohlräume, die mit Glutmassen gefüllt sind, tief ins Mittelmeer hineinragen; diese Höhlen stehen in Verbindung mit dem Ätna und dem Vesuv. Beide Berge seien gleichsam die Kamine für jene unterseeischen, feuergefüllten Räume. Bourdelot führt aus, wie sich diese Gewölbe, sobald sie sich zum Teil von den Lavamassen entladen, durch die Schwere des Wassers über ihnen senken und bersten müssen, so daß das Meerwasser mit Gewalt und donnernd durch die Spalten eindringt (56 ff.). Er läßt sich durch Briefe aus Italien über alle Einzelheiten eines Vulkanausbruchs berichten. In demselben Briefe erklärt Bourdelot die Entstehung der Kohle aus dem Holze und gibt sehr gut beobachtete Einzelheiten über die Ursachen der Höhlungen in der Kohle.

Zwei Briefe Swammerdams an Boccone (154 ff. u. 173 ff.) berichten ausführlich über die Praxis seiner mikroskopischen Untersuchungen. Er legte die kleinen Kristallkörperchen, die er mit dem Mikroskop studiert, in klarem Wasser auf sehr dünne, ganz ebene und gut geschliffene Glasstücke, die gar keine Unreinlichkeiten aufwiesen. Seine Hypothesen über die Entstehung der Korallen im zweiten Brief sind ungemein interessant.

In diesen Briefen findet man ferner Kataloge seltener Pflanzen mit den Fundorten. Boccone selbst stellte wertvolle Beobachtungen über Versteinerungen an und über Gegenden, die ehedem vom Meerwasser bedeckt waren (296—328).

In kurzer Zeit wurden so Entdeckungen und Beobachtungen berühmter Forscher in ganz Europa bekannt.

Und noch auf eine andere halbvergessene Briefsammlung möchten wir aufmerksam machen. Es ist die Korrespondenz des Socinianers Martin Ruarus († 1657). Sein Sohn David gab in Amsterdam 1677 die erste Zenturie der Briefe heraus, 1681 die zweite. Beide sind fast unauffindbar. Aber die von Zeltner besorgte Gesamtausgabe (1729) ist immerhin aufzutreiben.

Ruarus stand in freundlichen Beziehungen zu Gerhard Voß, Sonerus, P. Mersenne, P. Petau, de Groot und vielen andern.

Ein besonderes Interesse verdient ein Brief Ruarus' an P. Mersenne vom Dezember 1692 über Katholizismus und Toleranz, im Anschluß an de Groot (I 211 ff.). Merkwürdig ist Mersennes Antwort vom März 1643 (I 218): „Gott möge“, schreibt er, „sich barmherzig erweisen gegen jene Männer, die nicht an alles glauben können, was zwar wahr, aber nicht genug einleuchtend ist, oder was nicht allen zusagt, so daß sie solchen Wahrheiten Glauben schenken könnten“, und in den zwei folgenden Briefen (221) fügt er hinzu: „Vielen dünkt es merkwürdig, daß Gott uns oder unsrem Verstand nicht ganz deutliche und klare Begriffe, wie es die geometrischen sind, eingeprägt habe, durch die wir erkennen und nach denen wir unser Leben einrichten könnten; denn da wir Menschen alle gleich sind, und da Gott von Ewigkeit die künftigen Religionsstreitigkeiten voraussah, wie war es da möglich, daß er kein inneres Heil-

mittel aufbrachte und verlieh, mit dessen Hilfe man diesen Hader hätte beilegen können?" Mersenne selbst teilte dieses wunderliche Staunen nicht.

Über einen der bedeutendsten Philosophen der Zeit, aus dem socinianischen Lager, Florian Crusius, hört man, von einigen Keplerbriefen abgesehen (Ausg. von 1718, Epist. Keplerianae 629 ff.), fast nur aus Ruarus' Briefsammlung. Die Geschichten der Philosophie erwähnen den Mann kaum jemals. Crusius' Untersuchungen über die Philosophie der mathematischen Grundlagen sind für die damalige Zeit einzigartig (Cent. II 538—571 589 ff.). Er handelt hier über den Begriff des Raumes (539 ff.), über die unendliche Teilbarkeit des Punktes (542 ff.), über die Bewegung (549 ff.), über den Zeitbegriff und die Zeitwahrnehmung (553 ff.). Crusius widerlegt außerordentlich scharfsinnig die gewöhnliche Ansicht der Socinianer, daß auch in Gottes Dauer etwas vom Zeitbegriff einfließe (555 ff.).

In einem Schreiben an Ruarus (222) verteidigt Mersenne Gassendi, der sich für die Unbeweglichkeit der Erde ausgesprochen hatte, und fügt hinzu: „Möge sich die Erde bewegen; so sicher ist das aber nicht, daß das Gegenteil nicht auch wahr sein könnte: und da Gott tausend Möglichkeiten zur Verfügung standen, um dieselben Phänomene unserer Wahrnehmung zu bieten, wissen wir nicht, welche er ausgewählt hat, und werden es ohne Offenbarung niemals wissen." Das hier ausgesprochene Prinzip der Relativität ist sehr bemerkenswert.

3.

Die Briefe des Martin Ruarus bringen uns mitten in das socinianische Lager. Hier wollen wir uns denn „geschichtliche Briefe" holen. Es mag als Einleitung dienen zu einem längeren Kapitel über die Antitrinitarier, das ich demnächst zu veröffentlichen gedenke. Aber die Sache hat doch auch ihr eigenes Gewicht; denn gerade die Vorgeschichte und Geschichte der Antitrinitarier liefert ein Musterbeispiel für die Bedeutung der Briefliteratur.

Wir brauchen nur an die schier unerschöpfliche, über 130 Bände umfassende Collectio Simleriana in Zürich, an die Briefe Laelio Sozinis im Züricher Staatsarchiv, an die vielen losen Blätter und Briefe im Genfer Stadtarchiv und in der Baseler Universitätsbibliothek, an die Züricher Collectio Hottingeriana zu erinnern; so viel daraus auch von Trechsel, von den Herausgebern der Werke Calvins und von Wrotschke ediert ist, ausgeschöpft sind diese Sammlungen nicht.

Die ersten antitrinitarischen Zuckungen seit 1525 lernt man am deutlichsten aus Luthers, Calvins und zumal Melanchthons Korrespondenz und aus Schwenckfelds Sendschreiben kennen; manche Einzelheiten ausschließlich aus diesen Quellen. Unentbehrlich sind für diese und die darauf folgenden Zeiträume die Briefe Wizels, Oecolampadius', Bucers, Bullingers, Joh. A. Lascos, Hieronymus Zanchis und natürlich Hosius' und Petrus Canisius'.

Einen Mann wie David Joris (Georgi) können wir, trotz zahlreicher, heute überaus seltenen Schriften von ihm und über ihn, nicht ganz verstehen, weil die drei Bände seiner Briefe, die sich ehemals in der Bücherei des Daniel Salthenius befanden — es kann sich nur um die 1556 gedruckten Christlyke Sendbrieven handeln —, allem Anschein nach verschollen sind.

Der Arabist und Hebraist Ludwig Hetzer, einer der ersten Antitrinitarier aus der Richtung der Anabaptisten, denen er aber nie voll anhing, derselbe, der 1529 wegen Ehebruchs in Konstanz hingerichtet wurde, muß in seinem Charakter und Lehrgehalt auch aus seinen Briefen an Zwingli (Zwinglis Werke VII) beurteilt werden.

Wie wenig wüßten wir über Matteo Gribaldo und Laelio Sozini, wenn wir ihre freilich seltenen und wenigen Briefe nicht hätten.

Es ist ferner nicht zu leugnen, daß auch die Lehren Michael Servets in seinen Briefen an Calvin zum Teil klarer, aufrichtiger und rücksichtsloser ausgesprochen werden als in seinen systematischen Schriften.

Ein kleiner Satz aus einem Brief erhellt oft plötzlich dunkle Fragen und historische Rätsel. So schreibt am 25. August 1558 aus Wien König Maximilian an den Tübinger Professor P. Scalichius, der ihm Laelio Sozini warm empfohlen hatte, einen Brief, in dem er seiner Freude Ausdruck verleiht über die bevorstehende Ankunft Laelios „als eines Hüters der wahren Religion (!), des gründlichen Gelehrten, eines Mannes von ausgezeichnetem Urteil, der viele Sprachen beherrsche“ (Original in der Bibl. Wallenrodts in Königsberg).

Die verschwommene Gestalt eines der radikalsten Freigeister seiner Zeit und Vorläufers des Antitrinitariers Martin Seidel, eines Schlesiers oder Polen, der 1556 in Ohlau starb, ist fast nur aus Briefen zu erkennen. Denn sein Buch Fundamenta religionis christianae ist wohl nie gedruckt und die Handschrift nur von ganz wenigen Menschen gesehen worden. Seidel hat, wie Vogel, ein Socinianer, in Zeltners Altdorfer Crypto-Socinianismus (268) schreibt, „weder ein Christ, noch Jud, noch Türck sein wollen, sondern bloß theologiam naturalem gehabt und dafür gehalten, es wäre genug, wenn er nach den zehn Geboten lebte, nicht darum, daß sie von Gott wären gegeben worden, alß welche dießfalls nur die Juden angingen, deren Policey längst vergangen, sondern dieweil sie mit dem Licht der Natur übereinkommen“. Ruarus, der Antitrinitarier, nennt ihn in einem Brief einen offenbaren Feind Jesu Christi und ein Scheusal von einem Menschen (Epist. Cent. II 10, VIII). Von diesem Seidel hat man nun Briefe an Faustus Sozini über Messe, messianisches Reich und die Religion, und Sozinis Antwort (De adoratione Christi 209 ff. und Bibl. Fratrum Polon. II 806 ff.). Sonst weiß man über den Mann nur einiges aus Mitteilungen Jak. Martinis im 3. Band seines Werkes De tribus Elohim, cap. LXIII ff.). Martini kannte einige Schriften Seidels.

Wenn man den Anfängen der antitrinitarischen Bewegung nachgeht, stößt man immer wieder auf die Behauptung ihrer Vorkämpfer, daß sie eigentlich nur die Lehre der Reformatoren konsequent durchgeführt hätten. In zwei Punkten zumal. Einmal im unverbrüchlichen Anschluß an die heiligen Schriften als den einzigen Glaubensquellen, denen man sich so anpassen müsse, daß man nur ihre Begriffe und Ausdrucksweisen benützen dürfe; sodann im folgerichtigen Ausbau der Grundanschauung, daß die römische Kirche durch und durch auch in ihrer Lehre verderbt sei. Da geht es denn nicht an, sagen sie, an der Peripherie haften zu bleiben, man müsse ihre Grundlehren, also in erster Linie die Dogmen der Dreieinigkeit und Menschwerdung ausheben und entwurzeln. Die Reformatoren hatten in ihren Apologien einen schweren Stand bei der

Bekämpfung dieser Einwände, denen eine klare Folgerichtigkeit den Vordersätzen der Reformatoren gegenüber, zugesprochen werden muß.

Hier bietet uns wieder die Briefliteratur hübsche Beiträge.

Melanchthon schreibt im Februar 1533 an Camerarius (lateinisch mit griechischen Sätzen durchsetzt): Du weißt es, wie ich immer in Furcht war, daß einmal der Streit um die Dreieinigkeit hervorbreche. Guter Gott! Welche Tragödien wird diese Frage in Zukunft noch zeitigen, wenn der Logos eine Hypostase, wenn auch der Geist eine Hypostase ist. Ich stütze mich auf jene Worte der Schrift, die Christus anbeten heißen, d. h. ihm göttliche Ehren zu erweisen befehlen. Die Begriffe der Hypostasen aber und ihre Unterschiede scharf zu untersuchen, bringt keinen großen Nutzen (Τὰς δὲ ἰδέας τῶν ὑποστάσεων καὶ διαφορὰς ἀκριβῶς ζητεῖν οὐ πάνυ συμφέρει). Er schwächt das später aus Furcht vor Servet in einem Brief an Brentius vom Juli 1533 etwas ab. Es ist bekannt, welches Kapital Servet und die Servetianer aus jener Behauptung Melanchthons und ähnlichen andern Luthers und Calvins schlugen. Der zweite oben angeführte Punkt wird grell beleuchtet durch einen Brief des Fürsten Nikolaus Radziwill vom 6. Juli 1564 an Calvin, der damals nicht mehr unter den Lebenden weilte. Der Brief befindet sich im 110. Band der Züricher Collectio Simleriana[1]. Der Fürst kennt die ganze protestantische Bewegung seines Landes sehr genau. Die Antitrinitarier, die im Anschluß an Gribaldo und Valentin Gentilis eine Dreiheit in Gott annahmen, ohne die Einheit zu wahren, lehnt er ab, neigt aber ganz offenbar zu einer neuen Fassung, die Lismanini, der abgefallene Beichtvater der Königin Bona von Polen, auf eigene Faust, aber in Abhängigkeit von Ochini und Servet, zurecht gemacht hatte und die bereits das spätere socinianische Bekenntnis vorbereitet (15 ff.).

Radziwill betont, daß die antitrinitarische Bewegung in Polen eine wesentlich „evangelische" sei; sie stütze sich auf einige Erlasse der Züricher und Heidelberger Kirchen, die zugeben, daß wenig auf die „trinitarischen" Ausdrücke ankomme (Wesenheit, Person, Dreieinigkeit), wenn man nur in der Sache selbst übereinstimme (2). Sie berufen sich auch auf Calvins Worte in einem Mahnschreiben; er gesteht hier, daß ihm die Anrufung: „Heilige Dreifaltigkeit, ein einiger Gott, erbarme dich unser", mißfalle; sie dünke ihm barbarisch.

Die Neuerer schließen, wie Radziwill ausdrücklich berichtet (12), „daß die ganze päpstliche Lehre, auch in diesem Fundamentalsatz des Glaubens, verdorben sei; der Antichrist habe nichts unberührt gelassen; alles habe er mit greulichen und erschrecklichen Scheußlichkeiten besudelt, befleckt, entweiht". Radziwill beklagt auch, daß Ochinis Dialoge, die ihm gewidmet seien und in denen Ochini die alte Trinitätsauffassung ablehnen soll, noch nicht in seine Hand gelangt sind (14).

Die Simlersche Sammlung enthält nicht bloß solche schwere Kontroversen, sondern auch Briefe, die auf uns wenigstens erheiternd wirken. Dazu gehört vor allem die Korrespondenz des Hochstaplers Florian Susliga mit einigen

[1] Ich zitiere den Brief nicht nach dem Druck, sondern nach einer für mich durch die vermittelnde Güte des hochw. Herrn Dr. v. Moos besorgten Photographie.

Häuptern protestantischer Kirchen: Calvin, Bullinger, Wolfgang Muskulus, Butzer[1]. Der Mann war geradezu ein Genie im Lügen, Aufschneiden, Erfinden. Er bereist ganz Europa; hat nie Geld; wird immer zur rechten Zeit krank: Zahnweh, Fußschmerzen usw., um all seine Dukaten an Chirurgen zu verlieren, wird stets zupaß beraubt und betrogen; schimpft mächtig auf die Päpstlichen, um seine Treue gegen Genf und Zürich zu erweisen, bekommt dann aber doch auch nur so Briefe von Kardinälen, Senatoren und Königen; belügt unbarmherzig den Neuprotestanten Johann Laski, der ihn überallhin freundlichst empfiehlt; nur der schlaue Laelio Sozini scheint ihn durchschaut zu haben, und Susliga verschwand in der Versenkung.

Stanislaus v. Dunin Borkowski S. J.

[1] Theod. Wrotschke, Der Briefwechsel der Schweizer mit Polen 14 ff. und Opera Calvini XIII, Nr. 1192 und XIV, Nr. 1488.

Der Stockholmer Fortsetzungsausschuß über praktisches Christentum

(Bern, August 1926)

Die innere Entwicklung des deutschen Protestantismus ist in diesen Blättern seit einiger Zeit nur wenig beachtet worden. Besondere Veranlassung lag dazu kaum vor; denn fast die ganze Aufmerksamkeit der religiös und kirchlich interessierten Protestanten bewegte sich um den notwendig gewordenen Neubau ihrer Kirchenverfassungen und die neuen Umgestaltungen der kirchlichen Ämter und Einrichtungen. Bei dieser Aufgabe reden wir ohne Not lieber nicht mit. Ob z. B. in der altpreußischen Landeskirche der unhandliche Titel „Generalsuperintendent" durch einen mehr mundgerechten Titel, wie Prälat, Präsident, Propst oder gar „Bischof" ersetzt werden soll — eine Frage, um die jetzt mit viel Wichtigtuerei gestritten wird — kann uns gleichgültig lassen. Die Lebhaftigkeit solcher Kämpfe um Kleinigkeiten ist nur ein Zeichen, wieviel freie Zeit man in andern Lagern zu haben scheint[1].

Dafür herrscht doch im Weltprotestantismus der andern Länder ein viel bewegteres Leben. Die Gegensätze drehen sich da vorwiegend um die in Stockholm angeregten großen Hauptfragen der christlichen Moral, um „Evangelium und praktisches Christentum". Binnen kurzem wird man auch im deutschen Protestantismus einer Beteiligung an diesen Debatten nicht mehr ausweichen können. Sie hat schon begonnen.

Der schwedische Erzbischof Nathanael (Nathan) Söderblom von Upsala hat mit seinem „ethischen Nizäa" auf der „Weltkonferenz für praktisches Christentum — (on life and work)" in Stockholm den Stein ins Rollen gebracht. Er wollte alle Spaltungen der Christenheit in der Glaubenslehre, im Dogma, in denen man sich doch nicht einigen werde, ruhen lassen, und das gemeinsame Bemühen auf eine Verständigung über die sittlichen Vorschriften des Evangeliums und das entsprechende praktische Verhalten der Christen gegenüber den Notständen der heutigen Zeit hinlenken und die Kräfte der christlichen Religion für die Durchführung dieser Vorschriften im Privatleben und besonders in den öffentlichen Verhältnissen in Bewegung setzen.

Umsonst machte man von den verschiedensten Seiten den lutherischen Erzbischof darauf aufmerksam, daß es mit Luthers Evangelium, das einzig und allein den Glauben, d. h. das vertrauensvolle passive Hinnehmen der Erlösung ohne die Werke als genügend für das Seelenheil gelten ließ, schlecht harmoniere, wenn er jetzt die Glaubensfragen so beiseite schiebe, um allein die guten Werke, das praktische Christentum, die „römische Werkerei" (life and work) auf den Leuchter zu erheben.

---

[1] Mit gutem Bedacht reden wir hier nicht vom Evangelischen Bund. Er macht zwar unter seinem neuen Präsidenten wieder einigen Kriegslärm. Aber aus dem eigenen Lager erheben sich immer gewichtigere Stimmen, die auf das Zwecklose und Verderbliche dieses Treibens hinweisen. Wir können uns eine Einmischung einstweilen ersparen.

Wie mager denn auch in der Tat der Ertrag dieser mangelhaft vorbereiteten Weltkonferenz ausgefallen ist, wissen unsere Leser[1].

Um so größere Erwartungen knüpften sich an den vielgliedrigen internationalen Fortsetzungsausschuß, der in Stockholm gebildet war und von Söderblom nach eingehenden Kommissionsberatungen in London (21.—22. April) auf den 24.—29. August 1926 nach Bern in der Schweiz einberufen wurde. Da sollten die reichlich verschwommenen Ziele der Stockholmer Tagung in bestimmte greifbare Gestalt gebracht werden. Ungefähr 80 Abgeordnete aus 24 Ländern waren erschienen.

Zunächst handelte es sich um den Plan, ein „christliches sozialwissenschaftliches Institut" zu gründen. Seine Aufgabe wäre die wissenschaftliche Erforschung der heutigen sozialen Probleme vom christlichen Standpunkte aus. „Auf wissenschaftlicher Basis hofft man so eine gemeinsame Stellungnahme der Christenheit gegenüber den sozialen Aufgaben zu erzielen"[2]. Mit der Vorbereitung dieses Instituts, das seinen Sitz in Zürich haben soll, wurde der Züricher Pfarrer Adolf Keller betraut. Eine andere wichtige Aufgabe, die in Bern zu lösen war, betraf die Antwort, welche der Ausschuß dem Brief der deutschen Abordnung zu der Stockholmer Tagung des Weltkongresses von 1925 erteilen mußte. Diese Abordnung hatte nämlich den deutschen Protestanten gegenüber die Pflicht übernommen, in Stockholm Verwahrung einzulegen gegen die Anklage des Versailler Diktates, daß Deutschland allein Schuld am Krieg und seinen schrecklichen Greueln und Folgen sei. Die Abgeordneten mußten sich aber belehren lassen, daß das Anrühren dieser Frage sofort den ganzen Weltkongreß zum Auffliegen bringen würde. Man schwieg also über diese Beschwerde während der ganzen Tagung. Nach dem Schlusse aber richtete D. Kapler, der Präsident der deutschen Delegation, einen vom 29. August 1925 datierten Brief an den soeben eingesetzten Fortsetzungsausschuß und forderte von ihm um so dringender eine Klärung der Kriegsschuldfrage.

Im Laufe des Jahres versuchten die Engländer und Amerikaner ihre deutschen Kollegen zum Verzicht auf ihr Verlangen zu bewegen. Es war umsonst. Unter dem 8. Juli 1926 richtete D. Kapler nochmals einen langen Brief an den Wortführer D. J. Brown in Neuyork, worin er Sinn und Gründe seiner Forderung deutlicher umschrieb und auf einer klaren Antwort bestand[3]. Daraufhin begab sich der Fortsetzungsausschuß an die saure Arbeit und veröffentlichte eine „mit großer Majorität angenommene" Erklärung, die in den Zeitungen[4] erschien. Der vom Generalsuperintendenten D. Zoellner in der genannten Kirchenzeitung gezeichnete lange Bericht enthält sonst so gut wie nichts über die „sehr langen und schwierigen Berner Verhandlungen". Es scheint, daß diese Kriegsschuldfrage fast die ganze Aufmerksamkeit der Sitzungen in Anspruch nahm. „Daß in manchen Stücken der Bericht den Eindruck eines Kompromisses macht, ist nach Lage der Dinge nicht anders zu erwarten", meint Zoellner. Der „Reichsbote" (Nr. 209) ist etwas kritischer. Von der Erklärung des Fortsetzungsausschusses selbst sagt er: „Ob sie, wie auch so manches Stock-

[1] Diese Zeitschrift 110 (1925) 100 u. 192 ff.
[2] „Germania" Nr. 415 vom 7. September 1926; „Christliche Welt" Nr. 19.
[3] Das Aktenstück ist abgedruckt im „Reichsboten" Nr. 209 vom 7. September 1926.
[4] Auch in der „Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung" Nr. 41 vom 8. Oktober 1926.

holmer Dokument, an falscher oder doch mißverständlicher Übersetzung leidet, können wir nicht beurteilen. Es scheint uns aber so, denn manches ist schwer verständlich. Das Ganze ist etwas gewunden ausgedrückt. Kein Zweifel. Aber auch kein Wunder."

Ein Eingehen auf den Text des Aktenstückes wäre für uns sehr verlockend, gehört aber nicht in diesen Zusammenhang.

In der Zwischenzeit hatte auch der hier schon mehrfach erwähnte „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen" sich mit dem Plane Söderbloms beschäftigt, und auf der Tagung des deutschen Zweiges dieses Bundes, die vom 27. bis 29. April 1926 in Frankfurt a. M. stattfand, waren die in Stockholm angeschnittenen Pläne und Aufgaben der Hauptgegenstand der Reden und Gespräche. Bedeutende protestantische Theologen und Männer der sozialen Praxis tauschten hier ihre Gedanken aus über das, was das Christentum, die „Kirchen" oder das „Evangelium" beitragen können und müssen zur Förderung der Einigkeit, des Friedens, der Zusammenarbeit auf allen Gebieten, vorzüglich aber auf dem des öffentlichen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebens.

Sofort stellte sich aber wieder heraus, wie unversöhnlich hier die Gegensätze einander gegenüberstehen zwischen dem altlutherischen Dogma von der sola fides, dem Glauben allein ohne Werke, und dem neuprotestantischen Grundsatze des modernen ethischen Christentums, wie er besonders im Kalvinismus und im amerikanisch-englischen Aktivismus vertreten wird und mehr und mehr auch das deutsche Luthertum in seinen Bann zu ziehen sucht.

Die Zeitschrift des genannten Weltbundes, die von Prof. D. Siegmund Schulze in Berlin geleitete Vierteljahrsschrift, „Die Eiche", widmet ihr drittes Vierteljahrsheft von 1926 fast ganz diesen Frankfurter Verhandlungen. Neben dem Herausgeber kommen darin zu Wort die Vertreter der systematischen Theologie (Dogma und Moral) an der theologischen Fakultät der Universität Berlin, Geheimer Konsistorialrat D. Dr. Arthur Titius, dann der Reihe nach der oben genannte Pfarrer D. Dr. Adolf Keller in Zürich, Stadtpfarrer Theodor Kappus in Zuffenhausen (Stuttgart), Prof. D. Erich Foerster in Frankfurt a. M., Arbeitersekretär August Springer in Ludwigsburg, Pfarrer Lic. René Wallau in Frankfurt und einige andere.

Ganz entschieden und klar lauten die Worte des Berliner Theologen Titius, und bei der Stellung des Redners wird es gut sein, wenn wir ihn möglichst unverkürzt zu Wort kommen lassen. Sein Aufsatz trägt die Überschrift: „Die soziale Erneuerung der Menschheit als Aufgabe des Christentums."

„Liebe christliche Freunde!" — so beginnt er — „Soziale Erneuerung der Menschheit! Was für ein Gewaltiges, das in diesem Wort sich ausspricht! Wer wollte nicht da mit einstimmen, wenn der Wunsch ausgesprochen wird, es möchte zu einer sozialen Erneuerung der Menschheit durch das Christentum kommen.... Aber kann dies Feuer brennen? Ist es möglich, dies als Aufgabe und nicht als Wunsch zu formulieren?... Kann denn soziale Erneuerung der Menschheit Aufgabe des Christentums sein? Wir haben dem Christentum nicht Aufgaben zu stellen nach unserm Gutdünken. Es hat seine eigenen Gesetze, seine Verpflichtungen, seine Aufgabe, eine einzige Aufgabe: Erlösung, Erlösung der Seelen. Es gibt keine andere.... Diese eine religiöse Aufgabe

ist da, nichts anderes.... Die Bedenken, die ich geltend machen muß, die gehen noch weiter. Soziale Erneuerung der ganzen Menschheit durch das Christentum, ist das möglich? Der Christ hofft auf den Tag, da ein neuer Himmel besteht, eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt. Jawohl, das ist die letzte Hoffnung. Aber wer kann den Weg dahin weisen? Gott allein. Wir verstehen nicht einmal, daß es irgendwie dahin kommen könne. Uns in dieser Beziehung Aufgaben stellen, das ist ganz unmöglich. Solange diese Erde uns trägt und solange die Menschen noch nicht Engel sind — und dazu besteht sehr geringe Aussicht — so lange werden wir auch jene Erneuerung der Menschheit nicht haben, so lange herrscht Kampf und Streit. Entfremdung, erkaltende Liebe, Kampf, immer neuer, unendlicher Kampf durch die Zeiten hin, das sind die Perspektiven, die die Bibel stellt. Können wir rosigere Bilder zeichnen? Ich glaube nicht. Meine Bedenken muß ich aber voll aussprechen, und sie sind noch immer nicht zu Ende. Soziale Erneuerung der Menschheit, was heißt das? Mit dem Worte sozial wird heute Unfug getrieben, kein Wort ist so unbestimmt wie dies. Wir wollen das Wort ‚sozial' nehmen im präzisen Sinn der ‚sozialen Fragen', so daß wir uns etwas dabei denken können. Es sind nicht nur Wirtschaftsprobleme, die heutige kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung hat ihre eigenen Probleme. Und darum frage ich: Kann eine Erneuerung in diesen Dingen Aufgabe des Christentums sein? Dazu stelle ich mir die Frage: Was sagt eigentlich die Bibel zum Kapitalismus? Sie sagt gar nichts. Warum sagt sie gar nichts? Weil sie den Kapitalismus überhaupt nicht kennt....

„Wenn Jesus von arm und reich redet, so redet er nicht von Kapitalismus. Beim Reichen denkt er etwa an den reichen Bauer oder an den Hofstaat des Königs. Vom Kapitalismus ist in der Bibel überhaupt keine Rede. Gewiß, der moderne Kapitalismus hat auch eine Seite, die unter das Gericht Jesu fällt. Es bleibt dem Reichen schwer, für seine Seele zu sorgen. Aber Jesu Worte sind nicht volkswirtschaftlicher Art. Über Kapitalismus und Arbeitsorganisation im heutigen Sinne enthält die Bibel nichts.... Und was sagt die Bibel über den Sozialismus? Gar nichts. Denn wie kann man von Sozialismus reden, wenn man keinen Kapitalismus kennt? Denn Sozialismus ist eine bestimmte Theorie über das produktive Kapital und seinen Besitz.

„Damit komme ich zu einem Punkte, wo meine anscheinend rein negativen Sätze in etwas sehr Positives umschlagen. Vor noch nicht langer Zeit ist von den Kanzeln gegen den Sozialismus geredet worden, nicht nur gegen religiös-sittlich zu verurteilende Auswüchse der Bewegung, sondern gegen das sozialistische (wirtschaftliche und politische) System als solches. Die Bibel aber sagt davon nichts. Man hat also von diesen Dingen geredet ohne Auftrag. Wer aber ohne Auftrag redet, der hat seinen Auftraggeber nicht mehr hinter sich. Hier handelt es sich rein und ausschließlich um das religiöse Urteil, nicht etwa um eine politische oder wirtschaftliche Beurteilung des Sozialismus. Es muß gesagt werden: In dieser Beziehung hat die Kirche getan, was sie nicht tun durfte.... Wer in dieser Weise Gottes Auftrag fälscht — denn das ist Fälschung, selbstverständlich eine ungewollte, unbewußte, aber nicht unverschuldete —, der muß die Folgen auf sich nehmen. Sie sind deutlich zu sehen. Hat nicht die evangelische Kirche weithin in der Arbeiterschaft selbst durch ihr Tun mit dazu geholfen, daß ihr die Ohren verschlossen werden? Sie hat eben Dinge gesagt als Gottes Wort, die gut gemeint waren, die nur nicht in göttlichem Auftrag gesagt wurden.

„Aus den vorgetragenen Grundsätzen ergibt sich, meine verehrten Freunde, was wir positiv zu unserem Thema beitragen können. Es ist sehr einfach zu sagen, und ich kann auch hier nichts Neues mitteilen. Worin liegt die große Kraft, die das Evangelium von Anfang an bewährt hat durch alle Zeiten hin? Keine Zeit, auch das späte Mittelalter nicht, ist davon auszunehmen. Welche Kraft war es? Zunächst war stets die Kraft da, einzelne Seelen zu gewinnen.... Freilich, das Evangelium will nicht nur

einzelne Seelen. Sondern diese einzelnen, die gewonnen werden, die werden auch hineingestellt in den großen gemeinsamen Verband. Ein Volk Gottes ist das Ziel. Und dies ist es nun, was das Evangelium kann, und nichts anderes. Es vermag Seelen, wir sagen heute Individuen, im tiefsten Innern zu rühren und zu bewegen. Und es vermag, sie zusammenzuschließen zu einem Ganzen. In und mit beiden ist die soziale Kraft gegeben, die es besitzt.

„Man kann nicht darüber streiten, daß zum Evangelium dieser Zusammenschluß in Liebe als ein entscheidendes Moment gehört.... Man kann sehr zweifelhaft sein, wieviel denn das Evangelium an sittlicher und sozialer Kraft in die Welt gebracht hat. Man kann geradezu meinen, die Welt und wir bleiben im letzten Grunde doch die gleichen. Aber eines bringt sicher das Christentum jedem, der sich ernsthaft mit ihm beschäftigt. Es schreckt ihn aus seiner Selbstsicherheit auf, es macht ihn kritisch gegen sich selbst!... Soziale Gemeinschaft im tiefsten kann es nicht geben ohne diese drei Dinge: ohne den Gehorsam und die Kritik und die innere Freudigkeit, den eigenen Platz auszufüllen....“

Auf diesen gut lutherischen Gedankengängen ist Titius richtig bei Luthers verzweifelten Gewissensschrecken und deren Allheilmittel, dem Fiduzialglauben angelangt, als dessen werktätiges Dankopfer die Liebe, d. h. praktisch die Werke der innern Mission an den Elenden und Unglücklichen erblühen.

„Daraus“, so sagt er weiter, „müssen wir die Folgerungen ziehen. Es ist von Stockholm schon mehrfach die Rede gewesen. Die sozialen Auswirkungen werden mit Recht allgemein erwartet. Freilich muß man auch warten können. Alles im Reiche Gottes fängt klein an.... Ich wollte aber von etwas Allgemeinerem sprechen, wofür ich Ihre Zustimmung haben möchte. Ich finde, wenn auch jede Volkswirtschaft ihre eigenen, nur in ihr vorhandenen Probleme hat, so ist doch ohne Frage, daß jede Volkswirtschaft auch eine internationale Seite hat. Nun aber denken Sie an die ungeheuren Schwierigkeiten, die entstehen, wenn hier ein Ausgleich geschaffen werden soll. Wirtschaft steht gegen Wirtschaft, selbstverständlich und ganz unvermeidlich. Und zweitens: Volk steht gegen Volk. Leider muß man auch heute noch sagen: Wirklich Volk gegen Volk, wenn man die wirtschaftliche Weltlage ansieht.... Der völkische Gegensatz ist noch längst nicht überwunden und die Konkurrenz der Volkswirtschaften ist eine reale Tatsache. Wie ungeheuer groß sind doch die Schwierigkeiten, über alle diese Abgründe hin sich die Hand zu reichen.

„Der Vertreter der Methodisten hat hier hervorgehoben, wieviele es überall in der Welt gibt, die guten Willens sind. Diesen guten Willen, der so frei von nationalen und wirtschaftlichen Erwägungen in der Luft schwebt, kann nur schaffen gemeinsame religiöse Überzeugung. Dies ist das einzig mögliche Bindemittel. Wenn das versagt, bleibt die Welt dauernd um Frieden und Wohlfahrt der Völker betrogen. Wenn jene Verständigung auf religiöser Grundlage nicht gelingt, dann erreichen wir nicht, was wir erreichen müssen. Wir haben nicht Zeit zu verlieren. Wir gehen alle miteinander zu Grunde, wenn es nicht gelingt, an diesen Punkten auf christlicher Grundlage Vertrauen zu schaffen und durch Vertrauen Verständigung.“ [1]

Soweit Professor A. Titius. Wir haben seine ganze Rede, die in der „Eiche“ sechs Seiten einnimmt, mit einigen unwesentlichen Auslassungen hier wiedergegeben, weil man es sonst vielleicht nicht für möglich hielte, daß der Hauptvertreter der protestantischen Theologie an der ersten Universität Preußens sich auf so engem Raume in so handgreifliche Widersprüche verwickelte.

Im Anfang seines Gutachtens sagt er mit aller Schärfe, daß das Evangelium oder das Christentum nach protestantischer und zumal nach Luthers

[1] Hervorhebungen von uns.

Auffassung gar nichts über die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme der heutigen Zeit enthalte, und daß die, welche auf Grund der christlichen Religion und im Namen des Evangeliums Anweisungen zur Lösung dieser Fragen geben wollen, Gottes Wort fälschen und ohne Auftrag reden, denn „über Wirtschaftssysteme sagt uns die Bibel nichts". Am Schluß aber verlangt er mit ebensoviel Nachdruck eine Verständigung auf „religiöser, christlicher Grundlage" über ebendieselben Fragen!

Man wende dagegen nicht ein, dieser Zwiespalt sei nur ein scheinbarer und beruhe auf ungenauer oder zu kurzer Ausdrucksweise. Titius wolle nur sagen, jene Verständigung des guten Willens müsse auf der natürlichen Sittlichkeit, der philosophischen Ethik des gesunden Menschenverstandes und den religiösen Erkenntnissen der philosophia perennis grundgelegt sein. Das ist allerdings die katholische Lösung der Schwierigkeit, die für uns nicht existiert. Aber für Titius als Protestant lutherischer Prägung ist dieser Weg nicht gangbar. Wenn jene hohen Kirchenmänner, denen er objektive Fälschung des Gotteswortes vorwirft, mit dieser ganz und gar unreformatorischen und unlutherischen Berufung auf das Licht der Vernunft sich nicht decken können, so kann auch Titius dahinter keine Deckung suchen. Wir kommen auf diesen schwachen Punkt noch mehrfach zurück. So zeigt sich sonnenklar, wie das Dogma die Frage beherrscht.

Ganz anders als Titius nimmt der folgende Redner, der Züricher Pfarrer D. Dr. Adolf Keller sein Thema „Die soziale Erneuerung durch das Christentum" in Angriff. Als reformierter Schweizer geht er nach einem kurzen Blick auf das quietistisch-passive Luthertum vom englisch-amerikanischen Aktivismus aus, der unter dem Einfluß der neuen Zeitlage vom lutherischen Altprotestantismus und seiner dogmatischen Enge mehr und mehr losgekommen sei.

„Die Erkenntnis ist heute zum Durchbruch gelangt, daß das Evangelium gemeinschaftbildend wirkt, einer Gemeinschaft anvertraut ist und nur in einer Gemeinschaft zu seiner vollen Auswirkung gelangen kann.... Das bedeutet nicht, daß heute eine einheitliche theoretische Erfassung des Problems vorliege. Im Gegenteil. Es ist heute erst recht in seine Gegensätze auseinander getreten, wie man gerade in Stockholm hat sehen können. Eine Auseinandersetzung in riesigen Ausmaßen zwischen der europäisch-kontinentalen und anglo-amerikanischen Auffassung des Reiches Gottes hat begonnen."

In diesem Aufmarsch der Gegensätze nimmt nun Keller offen seinen Posten auf der anglo-amerikanischen Seite. Ganz im Gegensatz zu Titius fährt er fort:

„Unser Thema spricht mit Bedacht von der sozialen Erneuerung durch das Christentum, das aus dem Geiste des Evangeliums hervorgegangen bereits die Verbindung mit dem Naturrecht eingegangen hat."

„Das Christentum, das aus dem Geiste des Evangeliums hervorgegangen", ist das nicht die katholische Lehre von der mündlichen Überlieferung, die in der Tat von Anfang an wichtige Elemente des Naturrechts anerkannte und aufnahm und die für uns neben der Heiligen Schrift gleichwertige Glaubensquelle ist?

Dieses Naturrecht ist ja in seinem Wesen nichts als die Überzeugung, daß die menschliche Vernunft trotz ihrer Verdunklung durch die Erbsünde fähig geblieben ist, Gut und Bös, Recht und Unrecht, sittlich gutes Handeln und das

Gegenteil davon in weitem Umfang zu erkennen. Daher gibt es vor und neben der übernatürlichen Sittlichkeit der christlichen Religion oder des Evangeliums eine natürliche Ethik oder Moral, die auch den Nichtchristen ins Gewissen geschrieben ist und deren Vorschriften sie folgen müssen. Auch Dr. Keller hofft, daß Stockholm in seinen Fortsetzungen diese Verbindung von Ethik und Evangelium zum Siege führen werde.

Das ist nun gerade dasjenige Dogma, welches die deutschen Protestanten ablehnen und als doppelte Moral, als „Sittlichkeit mit zwei Stockwerken", als ein Exempel rechnerischer Addition verspotten. Überall, wo die von Christus verkündete Moral des Evangeliums, besonders der Bergpredigt, nicht gelehrt und befolgt wird, sagen sie, da steht nur „die Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens" in Geltung. Da können und müssen die weltlichen Gebiete der Wirtschaft und Politik, unbeeinflußt von theologischen und ethischen Rücksichten, die Grundsätze ihres Handelns einzig aus der tatsächlichen Lage schöpfen. Martin Luther sowohl als Nikolaus Machiavelli haben diese neue Lehre ungefähr gleichzeitig vorgetragen, und in neuerer Zeit ist der Grundsatz der Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens nicht nur in der Politik, sondern auch im Gebiet der Industrie, des Handels, der Finanzen, der Medizin und Gesundheitspflege und allgemein der Kunst und Wissenschaft in außerkatholischen Kreisen, besonders aber im deutschen Protestantismus fast zur Alleinherrschaft gelangt.

Auf den Zwinglianer D. A. Keller folgte in Frankfurt als Redner der lutherische Pfarrer Theodor Kappus, dessen Vortrag „Die Eiche" ebenda bietet. Sein Thema war „Die Stellung des Christentums zur Friedensfrage". Aber sein „Christentum" ist wieder ein ganz anderes als das seines optimistischen Vorredners.

„Christentum ist", sagt er, „Anbruch des Reiches Gottes oder eines Zustandes der Menschheit, in dem Gottes Wille geschieht auf Erden wie im Himmel. Es ist jetzt ganz nebensächlich, wann und unter welchen Voraussetzungen das Reich Gottes kommt." Mit Berufung auf Worte seines Stuttgarter Landsmannes, des lutherischen Prälaten Jakob Schöll[1] sagt er dann weiter: „Das Christentum selber will den Frieden, und wenn alle Menschen lebendige Christen wären — dann hätte ihn die Welt. — Wenn! Es sind nicht alle Menschen lebendige Christen.... So müssen wir also den Krieg als einen Teil des gesamten Weltgeschehens betrachten lernen. Und darin gehen nun manche Christen, namentlich Theologen, noch viel weiter, meiner Überzeugung nach viel zu weit. Aber wir können es wohl verstehen, wenn sie in suchendem Wahrheitsernst soviel von der Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens reden."

Als Verfechter der „Eigengesetzlichkeit" nennt er dann der Reihe nach die Theologen Professor Paul Althaus, Freiherrn v. Pechmann (den Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchentages), Professor R. Seeberg, Professor Karl Heim, während er als entschiedenen Gegner „dieses falschen, unendlich schädlichen Wortes" nur Professor Weinel in Jena anführt.

---

[1] Herr Prälat Jakob Schöll nahm teil an der Sitzung des Fortsetzungsausschusses in Bern und hielt bei diesem Anlaß einen „Vortrag" in dem einst katholischen Münster der Stadt. Darin ließ er folgende Ungezogenheit einfließen: „Wie aus allem kann man auch aus der Königsherrschaft Christi eine Redensart machen, die zu nichts verpflichtet, ja vielleicht menschliche Herrschaftsgelüste verbergen könnte." Uns aber soll es Ernst damit sein ..." („Monatschrift f. Pastoraltheologie", Sept. 1926, S. 210. Göttingen, Vandenhoeck & R.)

Kappus entscheidet schließlich: „Es gibt keine Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens, welche der Christ als etwas Unabänderliches hinnehmen müßte oder dürfte."

Die lange, gut gemeinte Beweisführung, der nur zu oft der logische Zusammenhang fehlt, gehört nicht mehr zu unserer Aufgabe. Hier handelt es sich nur darum, zu zeigen, wie unüberbrückbar die Gegensätze sind, welche in Stockholm zusammenstießen. Das in Bern beschlossene Institut für wissenschaftliche Erforschung der sozialen Probleme vom christlichen Standpunkt aus mag zusehen, wie es den amerikanischen Aktivismus und den deutschen Fatalismus mit seiner Eigengesetzlichkeit in einem neuen Dogma oder einem ethischen Nizäa vereinige.

Hören wir den folgenden Redner zum gleichen Thema: „Grundsätze über Christentum und Friedensbewegung." Professor D. Erich Foerster in Frankfurt a. M. kleidet seine diesbezüglichen Gedanken in aphoristische, nicht immer leicht verständliche Sprüche, aus denen einige hier folgen:

„Ethische Unterweisung richtet sich nur an Menschen. Völker und Staaten sind keine Menschen. Die Anwendung des Begriffes Persönlichkeit auf sie will sie nicht menschlichen Einzelwesen gleichstellen. Der radikale Verzicht auf das unkritische Spekulieren darüber, was Völker und Staaten dürfen und sollen, bildet die unerläßliche Voraussetzung für eine fruchtbare Diskussion. Den demagogischen Vorwurf, als ob Monarchen und Diplomaten dem Frieden weniger geneigt zu sein pflegten als Volkstribunen, darf der Christ nicht unbesehen nachsprechen. Die geschichtliche Forschung spricht von diesem Vorwurf wie Friedrich d. Gr. so Bismarck, wie Blücher so selbst Napoleon frei.... Wissenschaftlich formuliert lautet die richtige Frage, ob die Förderung des Friedens für den Christen ein kategorisches Gebot sei."

Ein solches kategorisches Gebot leugnet Foerster. Einzig das Gebot der Nächstenliebe ist kategorisches Gebot. „Luthers Unterscheidung zwischen Privatmoral und Amtsmoral stellt keinen Kompromiß zwischen Naturordnung und Liebesgebot dar und schafft auch keine Ausnahmestellung für irgend welchen Christen. Er bringt damit nur die unbedingte Geltung des Gebotes der Nächstenliebe zur Darstellung.... Die Verantwortung des sittlichen Subjektes, die Erkenntnis des Nächsten, den mit allen seinen Kräften zu lieben er berufen ist, wird von Gott gegeben durch die Kontingenz der natürlichen und geschichtlichen Lage des einzelnen.... Weil dies Gebot kategorisch ist, fordert es unter Umständen auch den Gebrauch der verliehenen Macht zu gewaltsamem Zwang und Abwehr, deren eine Form der Krieg ist. Nur aus der Verpflichtung gegen das eigene Volk kann der Krieg, wenn überhaupt gerechtfertigt werden. Die Verpflichtung kann nur aus dringenden Lebensbedürfnissen des eigenen Volkes erwachsen. Die Dringlichkeit bemißt sich nach der Notwendigkeit der Bedürfnisse. Gerade die sittliche Politik muß in diesem Sinne Interessenpolitik sein."

Durch dieses willkürliche Hin- und Herschwanken zwischen Evangelium und Naturrecht, zwischen dem kategorischen Imperativ der nationalistisch eingeschränkten Liebe und der „Kontingenz (der unumstößlichen Gegebenheit) der natürlichen und geschichtlichen Lage" gelangt Foerster zur Rechtfertigung der „Interessenpolitik" im Sinne der machiavellistischen Eigengesetzlichkeit der Politik. Erst durch die Zuhilfenahme des christlichen Vorsehungsglaubens, den „die christlichen Kirchen" pflegen müssen, wagt er schließlich doch als Ideal des Weltbundes den Satz: „Das höchste Interesse eines Volkes ist der Ausgleich seiner Interessen mit denen der andern Völker." Er setzt aber hinzu:

„Gott gibt keine Bürgschaft, daß solche Arbeit (der Pflege friedlicher Beziehungen) Erfolg hat; er erwartet aber von uns, daß wir unsere Pflicht tun." In Verbindung mit dem eben Gesagten heißt das; Als Theologen müssen wir dieses Ideal zwar predigen, wir haben aber kein Recht zu erwarten, daß „Diplomaten und Monarchen" sich danach richten.

Nach Professor Foerster kam Professor D. August Lang aus Halle zum Wort, um für die Teilnahme an der Weltkonferenz in Lausanne zu plädieren. Sein Mißerfolg ist in einem früheren Artikel[1] erwähnt und kann hier außer Betracht bleiben. Seine Bitte, der Deutsche Evangelische Kirchenbund möge sich offiziell an der Lausanner Konferenz beteiligen, hat bis jetzt kein Echo gefunden und scheint abgelehnt zu sein.

Ganz anders faßte der amerikanische Methodistenbischof Nuelsen, der über „Versöhnung der Völker" zu sprechen hatte, seinen Gegenstand an.

„Wir sind hier als Christen, als Glieder und Vertreter der Kirche Jesu Christi. Als solche müssen wir alle andern so auch diese Frage betrachten im Lichte der sittlich-religiösen Forderung des Evangeliums. Wir haben nur einen Maßstab und das ist nicht der wirtschaftliche Opportunismus noch der naturhafte Nationalismus, sondern die Forderung Christi." Mit Berufung auf die klaren Worte des Evangeliums verurteilte er den versöhnungsfeindlichen Nationalismus der heutigen Völker im allgemeinen und wendet sich dann besonders an seine deutschen Zuhörer, um sie mit eindringlichen, wohlwollenden und klug abgewogenen Worten zu bitten, sie möchten doch ihren Versöhnungswillen nicht von so unmöglichen Bedingungen abhängig machen wie etwa: Solange die Frage der Kriegsschuld nicht unparteiisch und gründlich untersucht und die Anklage der Alleinschuld Deutschlands nicht öffentlich widerrufen sei, verbiete den Deutschen ihre Kavaliersehre, dem andern Teil die Hand zum Frieden und zur Versöhnung zu reichen. „Ich bin mir wohl bewußt", gesteht er, „daß es ungemein schwer ist; für deutsche Christen jedenfalls schwerer als für Christen anderer Nationen. Und doch muß ich Sie bitten, diesen Empfindungen nicht nachzugeben. Die Versöhnungsarbeit kann nicht von gerichtlichen Untersuchungen abhängig gemacht werden.... Durch nichts können die Gegensätze leichter überwunden werden und kann man sich leichter verstehen lernen als durch gemeinsames Wirken an einem großen Werk. Und kein Werk ist größer und wichtiger als die Aufgaben, die das Reich Gottes uns darbietet. Und diese Riesenaufgaben erfordern die vereinte Kraft aller, die Jesus Christus als ihren Herrn bekennen."

Die Rede macht dem Amerikaner alle Ehre. Welchen Eindruck sie auf die deutschen Hörer machte, darüber schweigen unsere Berichte.

Zuletzt sprachen noch zwei Redner über Aufgaben, die nicht unmittelbar zu unserem heutigen Gegenstand gehören. Der Arbeitersekretär August Springer behandelte „die Versöhnung der Klassen" und Pfarrer René Wallau „die Versöhnung der Konfessionen". Der erstere legt ein warmes Wort ein für die vielfach gedrückte Klasse der Lohnarbeiter und bittet seine Zuhörer, unter denen Proletarier nicht vertreten waren, sie möchten eingedenk ihrer Christenpflicht ein fühlendes Herz für diese Klasse haben und auch in ihren Kreisen für Überbrückung des Klassengegensatzes arbeiten[2].

Pfarrer Wallau will praktische Vorschläge darbieten, wie die vielen Konfessionen zwar nicht zur Vereinigung (diese hält er für unmöglich), aber doch

[1] Diese Zeitschrift 111 (1926) 421.

[2] Der schöne Artikel ist auch von der offiziösen Zeitschrift des Deutschen Evang. Kirchenbundes, „Das Evangelische Deutschland", Nr. 70, übernommen und von Fr. Thimmes Monatschrift „Zusammenschluß", Heft 7, großenteils abgedruckt und belobt. Er verdient den Erfolg.

zur Versöhnung und zum Zugeständnis der Gleichberechtigung gelangen können. Seine Gleichberechtigung ist natürlich die dogmatische in Söderbloms Sinn. Darum ist er sehr schlecht auf Rom zu sprechen, weil es auf diesen so verlockenden Boden immer noch nicht treten will.

Alle angeführten Redner und Berichterstatter sind Mitarbeiter Söderbloms und zum Teil Mitglieder der Stockholmer Konferenz, wie ja auch der „Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen" und besonders sein deutscher Zweig sich um das Zustandekommen der Stockholmer Tagung ein wesentliches Verdienst erworben hat. Da ist es um so lehrreicher zu beobachten, wie die Redner fast auf Schritt und Tritt Beweise dafür liefern, daß ein Verhandeln über die Ethik und zumal die Sozialethik des Christentums nicht möglich ist, wenn über das christliche Dogma keine Einheit herrscht. Solche Einheit fehlte in Frankfurt und wurde auch in Bern nicht gefunden. Der Zwiespalt verschärfte sich an beiden Orten. Der schlagendste Beweis liegt in dem einen Wort „Eigengesetzlichkeit". In diesem moralischen Begriff unterscheiden sich die deutschen Lutheraner, auch wenn sie zum Neuprotestantismus halten und wenn sie das Wort als schädlich ablehnen, wesentlich und grundsätzlich vom Weltprotestantismus. Martin Luther hat diese Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens und der Weltpolitik mit aller Bestimmtheit ausgesprochen:

„Ein ganz Land oder die Welt mit dem Evangelio regieren das ist ebenso, als wenn ein Hirt in einen Stall zusammentäte Wölfe, Löwen, Adler, Schafe, und ließe je gleiches frei unter den andern gehen und spräche: Da weidet euch und seid fromm und friedlich untereinander; der Stall steht offen, Weide habt ihr genug, Hund und Keulen braucht ihr nicht zu fürchten! — Hier würden die Schafe wohl Frieden halten und sich friedlich also lassen weiden und regieren, aber sie würden nicht lange leben noch kein Tier vor dem andern bleiben." [1]

Darum weigerte er sich, vom Evangelium aus Grundsätze aufzustellen und Anweisung zu geben für weltliches Regiment der Fürsten. Das überlasse er diesen und ihren Juristen; ihm gezieme bloß die Gewissen mit dem Evangelio zu trösten. Dieser echt lutherische Gegensatz zwischen weltlichem Regiment und Reich Gottes oder Evangelium stellte sich auch im Fortsetzungsausschuß als Sprengpulver ein. „In Stockholm sollte von den praktischen Aufgaben des Lebens geredet werden, aber fast in jeder Rede wurde vom Reich Gottes gesprochen", sagte Söderblom in Bern [2]. Kein Wunder! Wie Luther durch seine Anhänger und den Lauf der Ereignisse gezwungen wurde, sich gegen seinen obigen Grundsatz in die Politik und weltliche Händel zu mischen, so zwingt der heutige Stand der Dinge den Fortsetzungsausschuß zur Beantwortung der Frage, wie er die anglo-amerikanische Forderung: „Aufrichtung des Reiches Gottes in der Gegenwart durch sozialethische Reformen im Geiste des Evangeliums mit der Lehre der heutigen Lutheraner"

[1] Diese wichtige Stelle steht in Luthers Schrift „Von weltlicher Gewalt", die er im Jahre 1523 herausgab, in der Weimarer Ausg., 11. Bd., S. 251; Erlanger Ausg., 22. Bd., S. 69. In der „Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung" 1918 Nr. 47 ist sie abgedruckt mit der bezeichnenden Überschrift: „Was D. Luther vom Völkerbund hielt." Machiavelli, „Der Fürst", erschien 1532. — Für Luthers Ansicht besonders zu vergleichen H. Grisar, Luther III 45 und die dort und im Register unter „Beruf" angef. Stellen; ferner E. Troeltsch, Ges. Schriften 4. Band (1925) 3, 5 S. 202 ff. [2] „Allg. Evang.-Luth. Kirchenzeitung" 1926, Nr. 41.

vereinigen wolle, die behauptet, daß die ganze diesseitige Welt zufolge ihrer „Eigengesetzlichkeit" des Teufels sei, und daß das Reich Gottes erst nach dem Jüngsten Tage komme.

Dadurch daß Luther den Glaubenssatz aufstellte, die menschliche Vernunft sei infolge der Erbsünde bis in den Grund verdorben und für alles Göttliche, Ewige und Religiöse unfähig und blind, hat er dem verzweifelten Pessimismus seiner deutschen Schüler von heute die dogmatische Grundlage geschaffen. Vernunft, Wissenschaft, Philosophie, Recht, Politik und Wirtschaft haben für das Evangelium keinen Wert und keine Empfänglichkeit, sie stehen unter dem bösen Regiment der bösen Welt oder des Teufels. Besonders die Scholastik mit ihrer Logik, Metaphysik und Ethik oder vernunftgemäßen Sittenlehre ist die Todfeindin des Evangeliums, wie Luther es versteht, nämlich des Glaubens allein, des blinden Fiduzialglaubens.

An diesem Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben allein ohne die Werke scheiden sich noch heute die Wege des kontinental-europäischen und des anglo-amerikanischen Protestantismus. Denn die Redensart von der Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens, der weltlichen Wissenschaft und Technik ist nur eine verschämte Hülle für den Satz, daß die Welt des Teufels sei und daß der Zweck die Mittel heilige. Den Protestanten des englischen Sprachgebietes wie auch den meisten andern Reformierten ist solcher Pessimismus ein Greuel. Im Lande der unbegrenzten Möglichkeiten sah man keinen zwingenden Grund, an einer Versöhnung von Vernunftmoral und Evangelium zu verzweifeln. Die Ethik, die vernunftgemäße Sittenlehre war, Kalvin zum Trotz, schon seit Jahrhunderten das Pflegekind der englischen protestantischen Theologen. Sie wurde von ihnen meist im Sinne des flachen Utilitarismus ausgebaut. Die amerikanischen Kalvinisten hatten für diese philosophische Moral volles Verständnis. Demgemäß verlegten sie das Reich Gottes nicht wie die Lutheraner ins Jenseits der Ewigkeit, in den Zustand nach dem Jüngsten Tage, sondern wollten es schon im Diesseits erleben und genießen.

Das goldene Zeitalter, von dem die Dichter träumen, finden sie in dem Reiche Gottes, von dem das Evangelium spricht, vorhergesagt, und seine Aufrichtung in unserer Gegenwart gilt ihnen als Aufgabe der heutigen Christenheit. Es steckt viel unbewußt Katholisches in solchen englisch-amerikanischen Gedanken. Die katholische Kirche hat von Anfang an Luthers Dogma von der totalen und rettungslosen Verderbtheit der menschlichen Natur und Vernunft abgelehnt und festgehalten an der schon von den alten Heiden erkannten Wahrheit, daß die sittlichen Anforderungen des Gewissens der menschlichen Erkenntnis unverlierbar eingeschrieben seien, wie es der hl. Paulus im Brief an die Römer (2, 14 15) ausspricht. Das katholische Dogma von Naturgesetz und Naturrecht war von jeher ein Eckpfeiler der christlichen Sittenlehre, der die Lehre von der natürlichen, philosophischen Ethik mit den Vorschriften der christlichen übernatürlichen Moral in schönsten Einklang setzte.

Es erhebt sich jetzt die Frage: Auf welche Seite wird Söderbloms Fortsetzungsausschuß sich stellen? Ein Kompromiß, eine Verschleierung ist wohl unmöglich. Dafür liegt der Gegensatz zu offen am Tag. Daß in den konfessionell-dogmatischen Streit auch noch eine nationale Feindschaft hineinspielt, macht den Ausgleich noch schwieriger: Lutheraner stehen gegen Reformierte,

Deutsche gegen Briten. Der zweite Gegensatz dürfte noch schwerer zu heben sein als der erste; denn obwohl im Weltprotestantismus das englisch-amerikanische Element jetzt übermächtig ist, so verbietet dafür dem deutschen Luthertum sein übermäßig entwickeltes Ehrgefühl, das im deutschen Kirchenbund den Ton angibt, ein offenes und ehrliches Kapitulieren. Dieses Ehrgefühl war auch der Hauptgrund, daß der Bund den rechtzeitigen Anschluß an Lausanne versäumte.

Die bisher bekannt gewordenen Berichte lassen leider nicht erkennen, wie man in Bern diesen Zwiespalt behandelt hat. Wir sind darum immer noch auf die Stimmen der Frankfurter Tagung des Friedensbundes angewiesen. Man könnte einwenden, die wenigen, wenn auch noch so hervorragenden Vertreter der dort ausgesprochenen Ansichten liefern noch keinen Beweis, daß jene zwei Sätze von der Ablehnung des Naturrechts und der Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens Gemeinlehre des deutschen Protestantismus oder genauer des deutschen Luthertums seien. Da trifft es sich gut, daß gerade in jüngster Zeit zwei kleine Bücher erschienen sind, welche die Lücke ausfüllen. Es ist zunächst das Büchlein: „Das Wesen des Evangelischen Christentums“ [1] von D. Karl Heim, dem Vertreter der systematischen Theologie an der lutherischen Fakultät der Universität Tübingen.

Hier besteht das ganze neunte Kapitel: „Die evangelische Sittlichkeit“, aus einer kurzen Darstellung der lutherischen sola fides mit einer langen, ironisch-überheblichen Abwandlung des katholischen Systems, das „wie zwei Stockwerke eines Gebäudes übereinandergebaut“ sei und mit einem rechnerischen Additionsexempel verglichen wird.

„Das untere Stockwerk ist die Naturbasis. Hier gilt das Naturrecht.... Auf dieses untere Stockwerk ist nun aber ein höheres Stockwerk aufgesetzt wie eine Kuppel, die in den Himmel hineinragt. Das ist der internationale Gottesstaat der Kirche.... Hier scheint also in der Tat alles vereinigt und harmonisch zusammengeschlossen zu sein, was zur Weltkultur gehört.... Der Politiker darf Krieg führen, wenn er nur den Zweck der Kirche nicht stört, der Kapitalist darf spekulieren, wenn er nur die Kirchenvorschrift über das Zinsnehmen und den ‚gerechten Preis‘ nicht überschreitet. Die Arbeiterschaft darf sich organisieren, wenn sie sich nur an das große sozialpolitische Programm des Papstes Leo XIII. hält.“ [2]

„Diese mittelalterliche Lösung des Problems Christentum und Kultur“, sagt Heim weiter, „hat Gewaltiges geleistet.... Trotzdem müssen wir sagen: Die Tage dieses mittelalterlichen Systems sind gezählt. Es gehört der Vergangenheit an. Mit dem Beginn der Neuzeit, mit dem Anfang der neuen Weltkultur, die mit der Renaissance einsetzt, ist das langsam anders geworden. Die Loslösung hat sich ganz unabhängig [?] von der Reformation vollzogen.“

Nun beginnt Heim einen langen Lobgesang auf die „Eigengesetzlichkeit“ der weltlichen Kulturgebiete, wenn er auch das Wort Eigengesetzlichkeit, soviel wir sehen, vermeidet. Auf ihn „wirkt es heute nur noch komisch“, wenn der Apostolische Stuhl durch Index u. dgl. in Fragen der Philosophie oder der

[1] „Wissenschaft und Bildung“ Nr. 209. kl. 8° (124 S.) Leipzig 1926, Quelle & Meyer.

[2] Auf die vielen verständnislosen und boshaften Insinuationen, welche das ganze Kapitel verunstalten, wollen wir hier nicht eingehen. Eine protestantische Stimme spricht in der Monatschrift „Die Hochkirche“ (Nov. 1926, S. 332 ff.) sich mit aller Schärfe gegen Heim aus. „Das Buch kann zu einer Gefahr werden. Manchen Laien wird es neiderfüllt die Blicke nach Rom wenden lassen, und ihm somit den Weg nach Rom weisen.“

Physiologie, der Heilkunde, der Politik, der Kunst oder gar der Kriegführung ein Wörtlein mitsprechen möchte.

„Als die Tempel eingestürzt waren, wurde die ganze Welt zum Tempel Gottes. Die Werkstatt wurde zur Kirche, das Vaterland zum Heiligtum und alle, die am Aufbau des Menschenlebens bauten, walteten in dieser großen Kirche Gottes als geweihte Priester.... Versuchen wir nun beides zusammenzuschauen, das was Luther über den weltlichen Gottesdienst sagt, und den neuen Sinn, den das Wort Jenseits durch die neue Astronomie bekommt, dann empfinden wir den tiefen Zusammenhang, der zwischen beiden besteht. Es sind nur zwei verschiedene Ausdrucksformen ein und derselben Wendung des Geisteslebens. Beide Male war der Überbau abgetragen. Es gibt keinen Tempelbezirk mehr.... Es gibt keine besondern Pflichten gegen Gott mehr. Man kann Gott nur dienen, indem man für seine Mitmenschen eine helfende Kraft ist."

Das ist die reine Humanitätsreligion der Freimaurerei ohne Pflichten gegen Gott. Das ist das Kirchenideal, welches einst Richard Rothe aufgestellt hat, der von Heim als „einer der größten protestantischen Ethiker" gefeiert wird. Rothe meint, die höchste Bestimmung der Kirche gehe dahin, sich selbst überflüssig zu machen und ganz im modernen Kulturstaat auf- und unterzugehen. In der Tat. Wenn der Unterbau, das Naturrecht des hl. Thomas durch Luthers Evangelium oder die moderne weltliche Kultur zerstört und der Überbau, die Kuppel des Reiches Gottes, durch diese weltliche Kultur „abgetragen" ist, was bleibt dann noch von Religion und Christentum?

Das Büchlein von Karl Heim kann uns aus dem Grund als Maßstab gelten, weil der Verfasser im Vorwort seine Absicht dahin richtet, nicht neue Gedanken zu bieten, sondern „einmal das zu einem einheitlichen Bild zusammenzufassen, was sich in der letzten Zeit in der fortwährenden Auseinandersetzung mit der wachsenden Macht des Katholizismus immer deutlicher als gemeinsame Überzeugung der protestantischen Menschen herauszubilden beginnt".

Die andere Arbeit über unsern Gegenstand, auf die wir noch hinweisen wollen, rührt von einem Fach- und Fakultätsgenossen Heims her, von D. Friedrich Schumann, Privatdozent der systematischen Theologie in Tübingen, und ist betitelt „Das Wesen des Sittlichen nach katholischer und evangelisch-reformatorischer Auffassung" [1].

„Als die allerdringlichste Aufgabe, die der Protestantismus in der Gegenwart zu lösen habe", so Schumann gleich auf der ersten Seite, „wird heute immer und immer wieder die Ausbildung einer brauchbaren Sozialethik bezeichnet. Vermöge er diese Aufgabe nicht zu lösen, so argumentiert man dabei — und so war im großen und ganzen auch das Arbeiten des Stockholmer Kirchenkonzils eingestellt — dann werde ihm die katholische Kirche den Rang ablaufen. Denn sie hat — darauf wird mit vollem Recht immer wieder hingewiesen — eine fertig ausgearbeitete Sozialethik zur Hand....

„Ist es denn von vornherein so ausgemacht, daß es eine solche protestantische Sozialethik geben müsse und geben könne? Ist eine solche vielleicht gerade aus den Grund-

[1] Erschienen in dem Sammelbändchen: „Moderner Katholizismus." Ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit ihm. Herausgegeben von J. Müller-Schwefe, Provinzialpfarrer für Apologetik. 8° (154 S.) Gütersloh 1926. Bertelsmann. Außer dem Obengenannten enthält es Beiträge von Prof. Carl Mirbt, Prof. Georg Mehrung, Pfarrer Homann, Georg Schulz und vom Herausgeber. Im ganzen von geringer Bedeutung.

voraussetzungen der Reformation heraus unmöglich? Diese Fragen seien hier zunächst nur gestellt...."

Um die rechte Lösung zu finden, sucht er zu bestimmen, was im Katholizismus unter dem Wesen des Sittlichen verstanden werden muß. Dabei zeigt er wie sein Kollege Heim starke Anlehnung an Ernst Troeltsch, obwohl dessen „kalter Hohn" über das deutsche Luthertum ihn anwidert. Nachdem er ältere Versuche seiner Konfessionsgenossen in dieser Richtung abgewiesen hat, bestimmt er selbst das gesuchte Wesen in folgenden Sätzen:

„Wir gehen am besten aus von einer Konstruktionslinie, welche den ganzen Systembau des katholischen Denkens durchgehends beherrscht. Er ist ausgesprochen in dem scholastischen Grundsatz: Gratia perficit naturam, die Gnade vollendet die Natur. Alles Natürliche bildet die praeambula gratiae. Das Reich der Natur und der natürlichen Vernunft bildet die Unterstufe, die ihren eigentlichen Sinn erst dadurch erhält, daß die Oberstufe, das Reich der Gnade, darauf gebaut wird. Die natürliche Vernunft genügt nicht zur Erreichung desjenigen Ziels, das im Licht der Gnade dem Menschen vorgestellt ist, aber sie hat eine positive Beziehung schon aus sich selbst heraus auf dieses Ziel.... Die richtig eingestellte Vernunft erweist von sich aus die Grundlage des Glaubens; so hat das Vatikanische Konzil von 1870 diesen Konstruktionsgrundsatz des katholischen Systems von neuem bestätigt und formuliert.

„Vergegenwärtigen wir uns, was dieser Grundsatz für die Sphären der Erkenntnis und insbesondere des Willens — und damit des Sittlichen besagt. Die menschliche Vernunft — das ist das erste, grundlegende — vermag von sich aus Gott zu erkennen, auch ohne Offenbarung. Zwar kann sie nicht die Erkenntnis erreichen, welche zum Heil erforderlich ist, aber sie vermag — auch nach ihrer ‚Verletzung' durch den Sündenfall — mit ihrer Erkenntniskraft doch so weit vorzustoßen, daß sie Gott nach seinem allgemeinen Sein, Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt, als reinen Geist und höchstes Wertwesen zu erfassen imstande ist. Das genügt freilich, wie gesagt, nicht, um damit das von Gott dem Menschen gesteckte Ziel zu erreichen. Dazu bedarf es der Offenbarung, wie sie in der Heiligen Schrift gegeben ist. Diese Offenbarung ergänzt und vervollständigt das der natürlichen Vernunft Erreichbare, sie ist eine natürliche Lehr- und Erkenntnismitteilung, welche als höheres Stockwerk auf die natürliche Erkenntnis aufgebaut wird. Sie wird verwaltet durch das unfehlbare Lehramt der Kirche.... Um ihrer selbst, um ihres eigentlichen Wesens willen bedarf also, so gesehen, die natürliche Erkenntnis der Philosophie und Einzelwissenschaft der Kontrolle durch das die Offenbarungserkenntnis verwaltende Lehramt der Kirche.... Wenn man die Frage stellt: Gibt es wahrhafte, echte Vernunfterkenntnis? so wird die Antwort des Katholizismus darauf immer eine bedingte und doppelte sein: er wird allem Skeptizismus gegenüber mit größtem Nachdruck die menschliche Vernunft als echte, zuverlässige Erkenntnisquelle behaupten; er wird aber sogleich hinzufügen, daß nur die auf die Offenbarung hin orientierte Vernunft der Wahrheit ihrer Erkenntnis gewiß sein könne.

„Unmittelbar wichtig wird für uns die Auswirkung jenes Additions- und Zweistockwerkschemas auf die Sphäre des Willenslebens. Hier wird zunächst die Aristotelische Psychologie völlig übernommen. Die Vorstellung eines Gutes als solche bewegt den Willen, die Vorstellung des höchsten Gutes (summum bonum), bewegt als solche den Willen mit Notwendigkeit [?]. Er kann, sofern Täuschung und Irrtum ausgeschlossen bleiben, an sich gar nicht anders, als das höchste Gut wollen, wenn die Vernunft es ihm vorstellt. Nun wird weiter die Gleichsetzung des summum bonum mit ‚Gott' aus der griechischen Philosophie übernommen — den Weg dazu vom widerstrebenden [?] christlichen Gottesgedanken her hatte Augustinus nur allzu erfolgreich geebnet —; da nun, wie wir sahen, die natürliche Vernunft Gott seinem allgemeinen Wesen nach er-

fassen kann, so vermag sie auch, dem Willen die Vorstellung Gottes als des summum bonum zu präsentieren, und da die Vorstellung des höchsten Gutes den Willen mit Notwendigkeit [?] zur Zustimmung bewegt, zum Begehren bringt, so folgt daraus, daß grundsätzlich der natürliche Wille sich auf Gott als das höchste Gut zu richten vermag. Es gehört zu seinem natürlichen, unverlierbaren Wesen, das Gute zu wollen. Auch durch die Erbsünde ist er darin zwar geschwächt und gehemmt worden, aber unmöglich konnte die Erbsünde das Wesen des Willens als Willen aufheben oder in sein Gegenteil verkehren. Und dieses Wesen ist eben die ‚Freiheit', d. h. die Fähigkeit, von sich aus das Gute zu wollen.

„Stellen wir uns nun die Frage: Erkennt der Katholizismus ein Sittliches in einem Eigen- und Sondersinn des Wortes, das Sittliche als Eigen- und Selbstwert an? — so muß die Antwort darauf ähnlich doppelt lauten wie oben bei der Erkenntnis. Der Katholizismus legt den größten Wert darauf, daß es eine natürliche vernunftgemäße sittliche Erkenntnis und Normierung gebe. Aber ... sittlich (in der übernatürlich christlichen Ordnung) ‚ist eine freie Willenshandlung eines Menschen dann, wenn sie, ob auch nur virtuell durch irgend einen Zusammenhang vermittelst der kirchlichen Gnadenordnung auf den höchsten Zweck bezogen gedacht werden kann'[1].

„Schließlich müssen wir noch einen Blick auf eine wichtige Folge dieses Tatbestandes werfen.... Unterwirft sich die ganze Welt der Priesterkirche, so kann die ganze Welt mittelbar in jene Beziehung gebracht werden. Es kann die ganze Welt — trotz alles in ihr vorhandenen und mächtigen unsittlichen und unchristlichen Wesens — doch grundsätzlich versittlicht und verchristlicht werden.... Hier wird also das große Programm einer alles Weltliche, alles Politische, Kulturelle, Wirtschaftliche nach christlichen Grundsätzen neu gestaltenden Ordnung möglich und sinnvoll. Hier, und nur hier! Unter diesen Bedingungen, und nur unter diesen Bedingungen![2]

„Halten wir einen Augenblick inne vor dem großartigen Anblick, der sich hier auftut. Omnia instaurare in Christo! Das Welt- und Menschheitsganze in eine große Symphonie zusammenkomponiert, alles Widerstreitende aufgelöst in der einen großen, alles in sich zusammenschließenden Einheit. Der Wunderbau des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade, Civitas Dei — der Gottesstaat, der die Welt umfängt.

„Welcher Zauber ist von diesem Bilde ausgegangen! Der frühmittelalterliche Mensch war von ihm so überwältigt, daß er außerhalb dieses Bildes nicht zu denken noch zu leben vermochte. Und auf der Höhe des Mittelalters hat einer der harmonischsten Geister es in Gedankenhelle geläutert — Thomas von Aquino, einer der ganz großen Dichter den Zauber unvergänglicher Schönheit darüber ausgegossen — Dante. Und noch immer leuchtet das Bild, und sein Leuchten zieht auch heute die Blicke der vom Dunkel der Zeit Umfangenen auf sich, sein Zauber wirkt weit über die äußern Grenzen der katholischen Menschheit: wenn heute aus Herzen und Hirnen, die wund sind von der Not der Zeit, der Ruf sich erhebt nach Neugestaltung der Welt aus dem Geist des Christentums heraus, nach Verchristlichung einer in Gottlosigkeit verfaulenden Welt, nach der großen, neuen christlichen, auch ‚evangelischen' Sozialgestaltung, nach der evangelischen Sozialethik — so ist dieser Ruf im Grunde, ob auch vielen un-

---

[1] Dieser letzte Satz ist ganz widersinnig. Nicht auf das „gedacht werden können" kommt es an, sondern darauf, ob der Handelnde selbst sein Tun irgendwie auf den höchsten Zweck, auf Gott bezieht. Zu obigen von uns gesperrten Worten macht Schumann die vielsagende Anmerkung: „Das ist der eigentliche Sinn des populären Vorwurfs gegen die ‚Jesuitenmoral', daß ihr Grundsatz laute: Der Zweck heiligt die Mittel." — Der gut katholische Gebrauch der „guten Meinung" und der „jesuitische" Grundsatz ein und dasselbe! Heißt das den Worten ihre Bedeutung lassen?

[2] Im Original gesperrt.

bewußt, der Verzweiflungsschrei nach der Civitas Dei, nach dem Gottesstaat Augustins, nach Thomas und — nach Rom."[1]

Soweit D. Schumann-Tübingen. Für Söderblom und seine Mitarbeiter in Bern ist der Wink deutlich genug. Ebenso deutlich geht aus Schumanns wie aus Heims Worten hervor, daß nicht nur nach ihrer eigenen Ansicht, sondern nach der heute im deutschen Protestantismus vorherrschenden Lehre zwei Sätze feststehen: 1. Es gibt kein Naturrecht im katholischen oder einem der katholischen Lehre verwandten Sinn; alle religiöse und sittliche Erkenntnis ist vielmehr durch den Glauben einzig und allein aus dem Evangelium zu schöpfen. 2. Das Evangelium sagt über politische und soziale Fragen nichts, weil es sich überhaupt um weltliche Fragen nicht kümmert. Alle diese, und überhaupt alle wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und künstlerischen Angelegenheiten des Diesseits folgen in voller Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit ihren eigenen immanenten Gesetzen. Auch für den „evangelischen" Christen sind bei seiner weltlichen Berufstätigkeit diese Eigengesetze der Welt alleinige Richtschnur.

Das ist der Sinn der vielgerühmten Berufsethik, die Luther wieder entdeckt haben soll. Wenn aber die Katholiken meinen, auch in derlei Berufsarbeiten wie in Wissenschaft und Kunst müsse man sich nach den Geboten Gottes und den Anweisungen des Evangeliums richten, so ist das nach der neuen Berufslehre nichts als römisches Mißverständnis. So erklärt es sich, daß z. B. Bismarck trotz seiner „Realpolitik" vom tonangebenden deutschen Protestantismus als evangelischer Musterchrist gefeiert werden kann. So wird es auch verständlich, daß die Wortführer des deutsch-konservativen Christentums im Reichstag unverblümt erklären konnten, das Duell sei zwar gegen das Gebot Gottes, aber in solchen Sachen, die den Ehrenpunkt betreffen, könne man sich nicht nach den Geboten des Evangeliums richten. Das weitere müsse jeder mit seinem eigenen Gewissen abmachen.

Das weitschichtige Feld: Politik und Moral, Politik und Religion, Politik und Kirche, ist schon vor dem Krieg, dann besonders während des Weltkrieges und hernach in Deutschland so vielfach bearbeitet worden, daß der Stoff geradezu unübersehbar geworden ist. Auf der katholischen Seite blieb man mit verschwindenden Ausnahmen bei der altbewährten Lehre der großen Vorzeit. Auf Protestanten und Ungläubige aber machten diese „veralteten" Ansichten, wie wir oben hörten, nur noch einen komischen Eindruck. Ihnen galt es ein für allemal als ausgemacht, daß zwischen Christentum und Evangelium einerseits und der weltlichen Politik und den Anforderungen des bürgerlichen Lebens auf der andern Seite dauernde „Spannungen" oder, wie man früher sagte, unlösbare Widersprüche obwalten. Wenn man in solcher Lage Evangelium Evangelium sein läßt und sich nach den bequemeren weltlichen Maximen richtet, so braucht das ein luthergläubiges Gewissen weiter nicht anzufechten. Die Beobachtung der Gebote Gottes ist ja sowieso unmöglich. Es genügt, wenn man sich auf den blinden Fiduzialglauben hinüberschwingt, der ohne weiteres rechtfertigt.

Matthias Reichmann S. J.

[1] Im Original nicht gesperrt.

Eckermann
Ein Leben im Dienste Goethes

Am 30. Mai 1825 schrieb Johann Peter Eckermann an seinen Freund Nees von Esenbeck und bat ihn um ein Darlehen von zehn Louisdor, „damit ich", wie er sich etwas umständlich ausdrückt, „durch den Mangel augenblicklicher Bedürfnisse nicht täglich in Sorgen gerate und von meinen Bestrebungen so höchst unangenehm abgelenkt werde". Eckermann war damals schon fast zwei Jahre im Dienste des greisen Weimarer Dichterfürsten mit ganzer Hingabe tätig, sah sich aber außerstande, aus den kargen Einnahmen, die ihm diese Stellung verschaffte, auch nur die notdürftigsten Ansprüche, welche das Leben an ihn stellte, zu befriedigen. Den naheliegenden und durch die Verhältnisse gebotenen Weg, der ihn aus seiner mißlichen finanziellen Lage herausführen konnte, wagte er in seiner Schüchternheit und ehrfurchtsvollen Scheu vor dem Meister nicht zu betreten. „Ich weiß nicht, was mich abhält, Goethen dergleichen zu sagen!" schreibt er weiter. „Da Goethe meine Lage kennt, ist es mir immer, als sollte er sich dergleichen selbst sagen, und da stockt denn meine Natur, sich gegen ihn auszulassen. — Aber dies mein stilles Zurückstehen macht es denn auch, daß ich in der Welt zu nichts komme."

Diese paar Sätze sind sowohl für Eckermanns Charakter wie für sein Verhältnis zum Meister in hohem Grade bezeichnend. Wenn indes Eckermann in seiner augenblicklichen gedrückten Stimmung meint, daß er auf diese Weise in der Welt zu nichts kommen werde, so hat sich diese Voraussage nicht, oder doch nur nach einer Richtung hin bewahrheitet. Eckermann hat es aller Enttäuschungen, die ihm freilich nicht erspart blieben, zum Trotz doch zu etwas in der Welt gebracht — allerdings nicht als selbständige literarische Erscheinung, nicht als Verfasser von eigenen poetischen Werken, wie er sich das noch in seinen jungen Jahren geträumt hatte, wohl aber als literarischer Jünger und treuer Gehilfe Goethes, als entsagungsvoller Herausgeber von dessen Werken, zumeist und vor allem aber als Autor des von vielen Goetheverehrern als eine Art Evangelium von kanonischer Geltung bewunderten Buches „Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens", das dem niedrig geborenen, keineswegs außerordentlich begabten Bauern- und Händlerssohn von der Lüneburger Heide die literarische Unsterblichkeit verschaffte.

Wie Eckermann Goethes Jünger wurde und welchen Preis er für die Unsterblichkeit bezahlte, soll hier in gedrängter Darstellung gezeigt werden. Die Beantwortung der weiteren, ziemlich verwickelten Frage nach dem Wert, dem Erfolg und zumal der Glaubwürdigkeit seines Hauptwerkes „Gespräche mit Goethe" muß einer späteren Untersuchung vorbehalten bleiben [1].

---

[1] Auf die Schrift von Julius Petersen: „Die Entstehung der Eckermannschen Gespräche und ihre Glaubwürdigkeit", 2. Aufl. (Frankfurt a. M. 1925, Moritz Diesterweg), sei hier schon hingewiesen. — Der eigentliche Eckermann-Biograph ist H. H. Houben, dessen Buch: „J. P. Eckermann, sein Leben für Goethe", 2. Aufl. (Leipzig 1925, H. Haessel), nächst der Autobiographie Eckermanns in seinen „Gesprächen", die Hauptgrundlage für die folgenden Ausführungen bildet.

I.

Zu Winsen an der Luhe, einem Landstädtchen, das heute an der Eisenbahnstrecke von Lüneburg nach Hamburg liegt, stand die bescheidene Wiege Eckermanns, der am 21. September 1792 geboren wurde. Er stammte aus der zweiten Ehe seines schon hoch in den Jahren stehenden Vaters, eines kleinen Bauern, Hausierers und Händlers, der sich und die Seinen durch den kümmerlichen Ertrag seines schmalen Grundstücks und seines Gewerbes mühsam genug ernährte. Der kleine Johann Peter, dem in seinem Mannesalter in getreuer Nachahmung seines Meisters Goethe das Lob der „Kultur" so häufig in die Feder fließen sollte, wuchs ganz kulturlos auf, mußte Kühe hüten, Holz und Streu sammeln, auf dem Felde Ähren auflesen, und, wenn er noch etwas Zeit erübrigte, Fische fangen, die seine Mutter in der Küche verwendete. Die sehr primitive Volksschule des Städtchens besuchte der Knabe nur im Winter. Das Talent zum Zeichnen, das sich bei ihm frühzeitig offenbarte, fand vonseiten eines befreundeten Juristen zeitweilig Lob und Förderung, und der Junge trug sich sogar vorübergehend mit dem Gedanken Maler zu werden. Als ihm aber seine in Hamburg bedienstete ältere Schwester von dem anstrengenden und lebensgefährlichen Beruf der Maler (Anstreicher!) erzählte, gab er seine Künstlerträume auf. Daß es auch noch eine andere Art von Maler gibt, wußte er damals noch nicht.

Im 16. Lebensjahre wurde Eckermann konfirmiert. Von religiösen Eindrücken aus seiner Jugendzeit wissen sonst seine Biographen wenig zu berichten, doch wurde der Knabe in den notwendigsten Lehren der protestantischen Konfession unterrichtet, und in den Briefen des Jünglings finden sich öfters Zeugnisse eines edlen Gottvertrauens. Später ist davon kaum noch die Rede. Nach seiner Konfirmation war Eckermann als Schreiber und Bureauangestellter in verschiedenen kleinen Beamtungen tätig, machte dann 1813/14 den Feldzug gegen Frankreich mit, wurde nach seiner Rückkehr infolge der ausgestandenen Strapazen krank und erhielt 1815 eine gute Stelle bei der Militärbekleidungskommission in Hannover, die ihn endlich von den drückendsten Sorgen um seinen Unterhalt befreite und ihm überdies etwas Zeit für Lieblingsbeschäftigungen ließ. Der Schriftsteller in ihm regte sich. Theodor Körner, der gefeiertste unter den vaterländischen Liederdichtern, ward auch sein Lieblingssänger, sein Ideal und Vorbild; dessen Liedersammlung „Leier und Schwert" riß ihn zur Bewunderung und Nachahmung hin. Unter Körners Einfluß verfaßte er ein patriotisches Gedicht, das er auf eigene Kosten drucken ließ. Der Erfolg des literarischen Erstlings war, wenn wir seinem eigenen Zeugnis glauben dürfen, ein überraschend günstiger. Das Gedicht wurde in verschiedenen Zeitschriften nachgedruckt, von einem Komponisten sogar in Musik gesetzt, von befreundeter Seite viel gelobt, und verschaffte dem Verfasser „den Zudrang einer Menge sehr erfreulicher Bekanntschaften". Neben Körner und den übrigen Freiheitsdichtern galt die Verehrung des jungen Mannes vorzüglich Schiller und Klopstock, die er ebenfalls fleißig las, ebenfalls bewunderte, ebenfalls nachahmte, wenn er sich auch durch sie wenig gefördert fand. „Die Bahn dieser Talente lag", so schrieb er nachträglich, „ohne daß ich es damals gewußt hätte, von der Richtung meiner eigenen Natur zu weit abwärts."

In dieser Zeit, als die „Talente“ Schiller und Klopstock ihn „zu weit abwärts“ zu führen drohten, hörte Eckermann, wie er in seiner autobiographischen Einleitung zu den „Gesprächen“ weiter erzählt, „zuerst den Namen Goethe und erlangte zuerst einen Band seiner Gedichte“. „Es war mir, als fange ich erst an aufzuwachen und zum eigentlichen Bewußtsein zu gelangen; es kam mir vor, als werde mir in diesen Liedern mein eigenes mir bisher unbekanntes Innere zurückgespiegelt.... Ich lebte in diesen Liedern ganze Wochen und Monate. Dann gelang es mir, den Wilhelm Meister zu bekommen, dann sein Leben, dann seine dramatischen Werke. Den Faust, vor dessen Abgründen menschlicher Natur und Verderbnis ich anfänglich zurückschauderte, dessen bedeutend rätselhaftes Wesen mich aber immer wieder anzog, las ich alle Festtage. Bewunderung und Liebe nahm täglich zu, ich lebte und webte Jahr und Tag in diesen Werken und dachte und sprach nichts als von Goethe.“ Da indes dem enthusiastischen Schöngeist bei dieser Lektüre und auch sonst im Leben auf Schritt und Tritt die argen Lücken seiner Bildung peinlich zum Bewußtsein kamen, nahm er bei einem befreundeten Philologen Privatunterricht im Lateinischen und Griechischen und besuchte ein Jahr später als fast Fünfundzwanzigjähriger das Gymnasium. Zu den sechs Bureaustunden des Beamten kamen für ihn nun täglich vier bis fünf Stunden, die er auf der Schulbank zubringen mußte, von den Vorbereitungen für die Klasse gar nicht zu sprechen. Einige Wochen und Monate ließ sich dieses Leben aushalten, dann aber rächte sich die Natur. „Es bestätigte sich die alte Wahrheit“, schreibt er selbst, „daß niemand zween Herren dienen könne. Der Mangel an freier Luft und Bewegung, sowie die fehlende Zeit und Ruhe zum Essen, Trinken und Schlaf, erzeugten nach und nach einen krankhaften Zustand; ich fühlte mich abgestumpft an Leib und Seele und sah mich zuletzt in der dringenden Notwendigkeit, entweder die Schule aufzugeben oder meine Stelle. Da aber das letztere meiner Existenz wegen nicht anging, so blieb mir kein anderer Ausweg, als das erstere zu tun, und ich trat mit dem beginnenden Frühjahr 1817 wieder aus.“

Obwohl Eckermann sich so nur einen sehr geringen Teil von dem Bildungsstoff des Gymnasiums angeeignet hatte und von einer genügenden Vorbereitung auf die Hochschule bei ihm keine Rede sein konnte, so dachte der wissensdurstige, hochstrebende junge Mann doch allen Ernstes daran, die Universität Göttingen zu besuchen, was infolge der geringen Anforderungen, die damals vonseiten der Hochschule an die Hörer gestellt wurden, durchaus im Bereiche der Möglichkeit lag. Aber dem mäßig besoldeten Beamten fehlte es gar sehr an den erforderlichen Geldmitteln. Um sich diese zu verschaffen, suchte Eckermann einige reiche Leute auf, hatte indes mit solchen Bittgängen so gut wie keinen Erfolg. So entschloß er sich zur Selbsthilfe und fing wieder an, fleißig zu dichten, zu schriftstellern. Ein Drama, „Graf Eduard“ betitelt, ward 1820 vollendet, aber zunächst nicht veröffentlicht. Dagegen ließ der wagemutige junge Mann ein Bändchen Gedichte auf eigene Kosten drucken und war bei diesem Unternehmen von auffallendem Glücke begünstigt. Die Gedichte verhalfen ihrem Verfasser in Hannover zu Ansehen in einflußreichen Kreisen und zu wirksamer materieller Unterstützung, die es ihm ermöglichte, im Mai 1821 nach Göttingen zu ziehen, wo er an der Universität juristische Kollegien hörte,

ohne indes sein Hauptziel, ein berühmter Schriftsteller zu werden und mit Goethe in Verbindung zu treten, je aus den Augen zu verlieren.

Im September machte der neunundzwanzigjährige Musensohn einen Ausflug nach Weimar, traf aber seinen Heros nicht zu Hause. Einige Tage zuvor, am 25. August, hatte er Goethe seine Gedichtsammlung zugleich mit einer kurzen Skizze seines bisherigen Lebens und Strebens geschickt. Da die Gedichte fast in jeder Zeile auf den alten Herrn in Weimar als auf das große und höchste Vorbild ihres Verfassers hinwiesen, so hätte es des untertänigen Begleitschreibens, womit Eckermann seine Manuskriptsendung ausrüstete, eigentlich gar nicht bedurft, um Goethe von der tiefen Ergebenheit seines jungen Bewunderers zu überzeugen. Eine direkte Antwort vonseiten des hohen Empfängers erfolgte zwar nicht, aber in der Zeitschrift „Kunst und Altertum" stand mit dem Datum „2. Oktober 1821" eine freundliche Erklärung Goethes, durch die er für „öftere Sendungen und Anfragen von wohldenkenden, talentreichen, strebenden jüngeren und älteren Personen" in verbindlicher Weise dankte. Durch diese höfliche Kundgebung des alten Herrn Geheimrats, die er in der Tat auch auf sich beziehen durfte, ermutigt, verfaßte Eckermann eine längere literarästhetische Schrift, „Beyträge zur Poesie mit besonderer Hinweisung auf Goethe", die in einer glühenden Apotheose seines Abgotts gipfelte. Im Mai 1823 schickte er die „Beyträge" und einen neuen Brief an den Gefeierten, legte eine Charakteristik jener Schrift mit einer ausführlichen Inhaltsangabe der Sendung bei und bat um einige empfehlende Worte Goethes für sein Geisteskind bei dem Verleger Cotta. Schon am 10. Juni erschien dann Eckermann persönlich bei dem Dichter in Weimar und hatte mit ihm seine erste Unterredung, über die er in seinen „Gesprächen" ausführlich berichtet. Er wurde sehr herzlich empfangen. „Wir setzten uns auf das Sofa. Ich war glücklich verwirrt in seinem Anblick und in seiner Nähe, ich wußte ihm wenig oder nichts zu sagen. ... Es war mir bei ihm unbeschreiblich wohl; ich fühlte mich beruhigt, wie es jemandem sein mag, der nach vieler Mühe und langem Hoffen endlich seine liebsten Wünsche befriedigt sieht."

Am folgenden Tage war Eckermanns Schicksal entschieden: er nahm Goethes Vorschlag, bei ihm einstweilen als sein literarischer Gehilfe und Freund zu bleiben, freudig und ohne lange zu überlegen an, und der alte Herr besorgte seinerseits für die neue Schrift seines Schützlings eine warme Empfehlung an Cotta. Der Verleger erklärte sich einverstanden, die Broschüre zu günstigen Bedingungen zu übernehmen. So erschienen denn die „Beyträge" schon im Oktober in der kleinen Auflage von 750 Exemplaren. Zwar fand das Büchlein, soweit es überhaupt beachtet wurde, bei der zeitgenössischen Kritik keine allzu gute Aufnahme. Der witzige Satiriker M. G. Saphir bezeichnete es kurzerhand als „Schulknabenästhetik", und der Spötter Heine goß im dritten Teil der „Reisebilder" über den „Goethe-Papagei" Eckermann die ätzende Lauge seines Witzes aus. Aber der Gedanke an die ehrenvolle Freundschaft mit dem alten Dichterfürsten und das Bewußtsein des Geborgenseins unter dessen schützenden Fittichen ließ den überglücklichen Jünger einstweilen alle derartigen Kränkungen leicht verschmerzen.

II.

Eckermann erledigte, nachdem er sich in Thüringen häuslich niedergelassen, zunächst einige leichtere Probearbeiten, die ihm Goethe aufgetragen hatte: die Anfertigung eines guten Inhaltsverzeichnisses für die ersten vier Bände von „Kunst und Altertum“ und die Durchsicht und verständige Beurteilung der in den „Frankfurter gelehrten Anzeigen“ der Jahre 1772 und 1773 veröffentlichten jugendlich übermütigen Rezensionen des nunmehrigen feierlich gesetzten Meisters. Dieses Probestück, das zur vollen Zufriedenheit Goethes ausfiel, besorgte der Jünger aber nicht in Weimar, sondern dem Wunsche seines Herrn gemäß in Jena, während Goethe selbst für die Sommermonate in Marienbad weilte. Auf der Rückreise im September suchte der Meister seinen Eckermann in Jena auf und war im Verkehr mit seinem enthusiastischen Verehrer die Güte und Leutseligkeit selbst. „Bleiben Sie bei uns“, sagte er zu ihm dringend, „und nicht bloß diesen Winter, wählen Sie Weimar zu Ihrem Wohnort.“ Eckermann war selig! In Weimar, in nächster Nähe des innig verehrten alten Herrn zu weilen und täglich im vertrauten Gedankenaustausch mit ihm sein Wissen zu mehren, seinen Horizont zu erweitern, das war ja die Erfüllung eines jahrelang gehegten Traums! In Jena hatte es ihm nicht recht behagt, aber Weimar bedeutete für ihn das Dorado seines ganzen Sehnens, und so zog er denn am 1. Oktober in die Residenzstadt an der Ilm.

Da Goethe für den Jünger eine kleine Wohnung in der Nähe seines eigenen Hauses besorgte und Cotta das verhältnismäßig gute Honorar für die „Beyträge“ pünktlich auszahlte, so verging der erste Winter in Weimar für den lernbegierigen, in der beglückenden Sonne von Goethes Gunst sich reckenden jungen Mann zugleich angenehm und anregend. Der Meister hatte seinen Gehilfen gleich in einer der ersten Unterhaltungen vor jeder größeren poetischen Arbeit nachdrücklich und eindringend gewarnt. Die Warnung nahm sich der gelehrige Schüler um so bereitwilliger zu Herzen, als er von Natur zur Unschlüssigkeit neigte, und weil sie überdies seiner mehr rezeptiven als produktiven Veranlagung freundlich entgegenkam. So wurde denn der Plan zu einem größeren Gedicht über die Jahreszeiten, mit dem sich der junge Mann längere Zeit getragen hatte, fallen gelassen, und auch sonst verzichtete Eckermann in der Schule Goethes immer mehr auf selbständiges schriftstellerisches Arbeiten. Dagegen half er mit wachsendem Verständnis und bewunderungswürdiger Einfühlungsfähigkeit dem Meister bei der Durchsicht, Auswahl und Anordnung der Gedichte, Xenien, Aphorismen sowie der Aufsätze und Abhandlungen über Literatur, Kunst und die verschiedensten Zweige der Naturwissenschaft, redigierte aus alten Briefen und Tagebüchern die „Schweizerreise“ von 1797, gab ihr die Form, in der sie in Goethes Werke Aufnahme fand, und schrieb auf Wunsch des alten Herrn für „Kunst und Altertum“ eine verständnisvolle Rezension über die „Ghaselen“ des Grafen August v. Platen, die bei Goethe ganz besondere Anerkennung erntete. Nachdem er diese kritische Leistung warm gelobt hatte, rückte der alte Herr etwas zögernd, dann aber in sehr bestimmter Form mit der einschneidenden Forderung heraus: „Ich will Ihnen etwas sagen, wenn Ihnen vielleicht von andern Orten her literarische Anträge gemacht werden sollten, so lehnen Sie

solche ab oder sagen es mir wenigstens zuvor; denn da Sie einmal mit mir verbunden sind, so möchte ich nicht gerne, daß Sie auch zu andern ein Verhältnis hätten." Das war deutlich gesprochen, aber Eckermann ließ sich in diesem entscheidenden Augenblick ganz vom Zauber, der für ihn von Goethe ausging, hinnehmen und stellte sich, ohne an die Sicherung seiner materiellen Existenz zu denken, dem Meister bedingungslos zur Verfügung. So hatte der erfahrene alte Herr gegenüber dem zu jeder Dienstleistung bereiten Jünger ein für allemal gewonnenes Spiel: er besaß eine wertvolle Handhabe, die er in der Folgezeit regelmäßig und stets mit Erfolg gebrauchte, wenn immer Selbständigkeitsgelüste bei seinem im allgemeinen tadellos devoten Famulus sich regten. Diesen jungen Mann soweit möglich von der Berührung mit hohen Persönlichkeiten zu isolieren und die Früchte seiner Arbeiten dauernd für sich zu sichern, war fortan sein offenkundiges und, wie ihm schien, berechtigtes Bestreben. Dieses sein Vorhaben gelang ihm so vollständig, daß Eckermann z. B. in den fünf Jahren, die er in räumlicher Nähe des alten Großherzogs Karl August zubrachte, nicht ein einziges Mal mit diesem hohen Herrn ein Gespräch führen konnte und ihm anscheinend nicht einmal vorgestellt wurde. Dagegen war der Meister damit einverstanden, daß sein „getreuer Eckart" mit den überzeugten Goetheapologeten Varnhagen v. Ense, Zelter und Zauber in brieflichen Verkehr trat; denn von dieser Seite drohte, wie der alte Herr mit Sicherheit annehmen konnte, keine Gefahr. Auch sonst wußte der Herr Geheimrat alle Versuchungen zu eigenmächtigem Vorgehen, die im Laufe der neun Jahre ihres Zusammenseins von außen an seinen Eckermann herantraten, wirksam zu vereiteln, ohne daß er dafür den treuen Gehilfen durch ausreichende materielle Unterstützung entschädigt hätte.

Hier berühren wir eine der wundesten und peinlichsten Stellen in dem Verhältnis zwischen Meister und Jünger, das von unentwegten Goetheschwärmern so gern mit allem Glanz und Zauber der Verklärung umgeben wird. Es scheint ja wohl, daß der alte Herr, wie Eckermanns Biograph Houben annimmt, die Arbeiten, die der Gehilfe direkt und in seinem bestimmten Auftrag für ihn besorgte, einigermaßen, aber jedenfalls knapp genug, honorierte. Diese gelegentlichen Zuwendungen reichten denn auch in den ersten Wochen und Monaten, als Eckermann noch von Cottas Honorar zehren konnte, aus, um die bescheidenen materiellen Bedürfnisse des alleinstehenden Mannes zu befriedigen. Sobald jedoch der kleine Geldvorrat, den ihm seine „Beyträge" eingebracht hatten, zu Ende ging und die Aussicht auf ein festes Gehalt vonseiten Goethes sich nicht erfüllte, stellten sich bei Eckermann die leidigen Geldsorgen ein, die ihn, von einigen kurzen Ruhepausen abgesehen, bis zum Grab durchs Leben begleiteten und dem nichts weniger als geschäftstüchtigen Manne noch unendlich viele traurige und bittere Stunden bereiten sollten.

Diese Sorgen waren für ihn um so peinlicher, da er sich schon 1819 mit Johanna Bertram, einem schlichten bürgerlichen Mädchen in Hannover verlobt hatte. Bei seiner Übersiedlung nach Weimar mußte er die Braut, die inzwischen nach Nordheim verzogen war, zurücklassen, da aus finanziellen Gründen eine Heirat einstweilen noch nicht in Frage kommen konnte. Johanna, oder Hanchen, wie sie in Freundeskreisen genannt wurde, drängte brieflich und mündlich ihren Verlobten bei jeder Gelegenheit, daß er doch in Weimar oder ander-

wärts für sie beide eine feste Existenz gründe. Eckermann indes wagte es bei seiner angeborenen Schüchternheit und aus übergroßer Ehrfurcht vor dem Olympier gar nicht, bei Goethe diese an sich gewiß verständliche und berechtigte Forderung nachdrücklich zur Sprache zu bringen, geschweige denn, daß es ihm gelungen wäre, sie bei dem in solchen Sachen schwerhörigen alten Herrn Geheimrat durchzusetzen. Um nicht in bitterste Not zu geraten, wählte Eckermann den Ausweg, daß er neben seinen Arbeiten für Goethe, die ihn nicht vollständig in Anspruch nahmen, einigen von den in den zwanziger Jahren zahlreich in Weimar anwesenden Engländern im Hause des Professors Melos Unterricht im Deutschen gab, eine Beschäftigung, mit der sich sein Herr einverstanden erklärte und die dem Gehilfen ein zwar bescheidenes, aber doch anständiges Auskommen für einige Zeit sicherte. Allerdings reichten diese Einnahmen zur Gründung eines Haushalts auch nicht entfernt aus, und so blieb Hanchen nichts anders übrig, als weiter zu warten, zu hoffen, zu klagen und zu mahnen. Für Goethe jedoch hatte diese Nebenbeschäftigung seines Jüngers einen doppelten Vorteil: sie enthob den alten Herrn, wie er wenigstens meinte, aller Verantwortlichkeit, für den Unterhalt Eckermanns zu sorgen, und sie setzte seinen literarischen Mitarbeiter instand, dem Meister in seiner Beschäftigung mit englischer Literatur nach und nach immer wertvollere Sekretärdienste zu leisten.

Im Herbst 1825 feierte Weimar das 50jährige Regierungsjubiläum seines Großherzogs Karl August und kurz darauf, am 7. November, den ebenfalls goldenen Jahrestag der Anwesenheit seines großen Dichterfürsten Johann Wolfgang v. Goethe. Bei letzterem Anlaß wurde sowohl dem Hausgenossen und philologischen Berater Riemer wie dem treuen Jünger Eckermann auf bestimmten Wunsch Goethes selbst von der Universität Jena der philosophische Doktorhut verliehen. Wie später durchsickerte, hat die Fakultät das Ansuchen des allmächtigen alten Herrn Geheimrats bezüglich Riemers glatt bewilligt, während hinsichtlich Eckermanns einige Professoren Bedenken erhoben. Sie mögen sich wohl nicht ohne Grund gefragt haben, ob die Verleihung der Doktorwürde an einen Kandidaten von so ungewöhnlich dürftiger Vorbildung, wie sie Eckermann besaß, sich mit dem wissenschaftlichen Ruf der Universität vereinigen lasse. Natürlich vermochte ihre Ansicht gegenüber dem energisch geäußerten Wunsche Goethes nicht durchzudringen.

Für den neugeschaffenen Doktor Eckermann hatte die Sache noch eine andere Seite und einen höchst unangenehmen, mehr sauren als süßen Nachgeschmack. Er erhielt den nichts weniger als beneidenswerten Auftrag, all die unendlich zahlreichen Glückwunsch-Reden, -Ansprachen, -Predigten, -Prologe, -Epiloge, -Lieder, -Gedichte, -Kantaten, -Aufsätze, -Briefe und sonstigen Herzensergüsse in Prosa und Poesie, die bei dieser Gelegenheit vom gesamten Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach dem greisen Dichter dargebracht worden waren, zu sammeln, zu ordnen, zu registrieren und für eine in Aussicht genommene Drucklegung durchzusehen und vorzubereiten. Eine nervenrädernde, schauerliche Beschäftigung, die selbst den lammfrommen, bis zur Selbstvernichtung seinem Protektor und Meister in Bewunderung, Ehrfurcht und Anbetung ergebenen Goetheenthusiasten Eckermann in eine Art wildverzweifelter Stimmung versetzte und den ganzen Winter 1825/26 in mitleiderregender Weise

an sein Arbeitspult fesselte. Fürwahr, der Doktorhut war trotz aller Nachsicht der Fakultät teuer genug erkauft! Die eigentliche Redaktion lag übrigens nicht einmal in seinen Händen, sondern in denen des Kanzlers v. Müller, der indes fast die ganze Last auf den zur Geduld verpflichteten neuen Doktor Eckermann abwälzte. Die Druckkosten wurden vom Hof bestritten. „So entstand eines der fürchterlichsten Bücher, die je in die Presse gelangten", bemerkt hierzu selbst der große Goetheverehrer Houben, „ein Werk in zwei wuchtigen Bänden, an dem das dauerhafte Papier und der rotgoldene Einband bei weitem das Kostbarste waren: ‚Weimars Jubelfest am 3. September 1825'." Houben beschließt seine Darstellung dieser tragikomischen Episode im Leben Eckermanns mit den Worten: „Als aber das saure Werk dann schließlich beendet war und dieser aus allen Winkeln zusammengelesene Literaturkehricht selbst die devotesten Gemüter entsetzte, verschwand es unbeachtet in den Repositorien der großherzoglichen Archive und Bibliotheken. Von allen Hoffnungen, mit denen der Redakteur Eckermann soviel verzweifelte Stunden betäubt hatte, erfüllte sich nicht eine, und selbst die klingende Entschädigung, die ihm der Kanzler versprochen hatte, blieb man ihm schuldig."

In seiner mißlichen Lage dachte „der getreue Eckart" daran, jetzt schon die Aufzeichnungen über seine Unterhaltungen mit Goethe herauszugeben, um aus dem Honorar wenigstens die dringendsten Auslagen für die notdürftigsten Anforderungen des Lebens zu begleichen. Doch Goethe wollte von einer Veröffentlichung einer ihn so nahe berührenden Schrift, für die er vor der Welt einen hervorragenden Teil der Verantwortung übernehmen mußte, zu seinen Lebzeiten nichts wissen; so blieb dem armen Dr. Eckermann nichts übrig, als sich wie bisher durch Stundengeben so gut es ging auch weiter sein Brot zu verdienen. Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten erreichten ihren Höhepunkt, als Professor Melos im Februar 1828 am Typhus starb und die Engländer aus Furcht vor Ansteckung fluchtartig die Stadt verließen. Jetzt hörten die Unterrichtsstunden von selbst auf, und der Gehilfe des reichen alten Herrn Geheimrats war mit einem Schlage vollkommen mittellos. Zwar gab nun Goethe seinem Jünger gute Worte und versicherte, daß er für ihn sorgen werde. In der Hauptsache bestand indes diese Hilfe doch nur darin, daß er ihm in unverbindlicher Weise eine einträgliche Anstellung im Weimarer Staatsdienst in Aussicht stellte und ihn häufiger als bisher zu Tisch einlud. Im Jahre 1830 kam der alte Herr sogar auf den etwas sonderbaren Gedanken, den jungen kunstliebenden König Ludwig I. von Bayern zu veranlassen, für Eckermann ein Jahresgehalt auszusetzen. Auf diese Weise wäre er selbst der Verpflichtung, für den notleidenden Mann zu sorgen, entbunden gewesen und hätte doch nach wie vor, oder eigentlich noch viel ungeschmälerter als bisher, die Früchte von Eckermanns Fleiß und Mühe eingeerntet. Das diesbezügliche Gesuch an den König wurde wirklich eingereicht, blieb indes unbeantwortet!

Hanchen, „die ewige Braut", wie Freunde und Bekannte sie zu benennen anfingen, war über dieses Benehmen des alten, bisher auch von ihr gewaltig verehrten Herrn bitter enttäuscht. Sie verlor allmählich völlig die Geduld und ihre Bewunderung für den „lieben Goethe", wie sie einst den großen Dichter genannt hatte, sank auf den Nullpunkt. Im Frühjahr 1828 schrieb sie an ihren Verlobten, der sie wie gewöhnlich mit dem Hinweis auf Goethes liebenswürdige

Versprechungen und schönen Worte abzuspeisen versuchte, voll Unwillen: „Unbegreiflich ist's und bleibt's für mich, daß Goethe nicht besser für Deine feste und sichere Existenz sorgen kann!“ Ein Jahr später, als sich auch die Aussicht auf eine staatliche Anstellung für ihren Eckermann als hinfällig erwiesen hatte, wird die alternde Braut noch bitterer: „Was muß das für ein armer Staat sein, der nicht einmal 200 Taler zu irgend einer Besoldung mehr übrig hat. ... Es ist mir nun klar, daß die Weimaraner Dich nur mit Hoffnungen von einem Jahr zum andern hinhalten und weiter nichts dabei herauskommt. Wie konnte Dir der junge Goethe voriges Frühjahr noch Hoffnung zu dieser Stelle machen [an der Weimarer Hofbibliothek], indem er sagte, daß kein anderer als Du die Anstellung bekämest, da er doch gewiß ebensogut als jetzt wußte, wie schlecht es mit den Finanzen aussah. — Es ist mir unbegreiflich, daß der alte Goethe, der überall, möchte ich sagen, vielen Einfluß hat, wenn nun auch nicht in dem armen Weimar, doch anderwärts für Dich nichts Gutes bewirken kann.“

Hanchen hatte übrigens damals und später auch sonst noch in Sachen ihres Eckermann Anlaß zu Unbehagen und Verdruß. Die junge Schweizerin Espérance Sylvestre, die als Hofdame vorübergehend sich in Weimar aufhielt, machte auf den für weibliche Schönheit außerordentlich empfänglichen Eckermann einen starken Eindruck, was Hanchens scharfem Blick trotz aller Ableugnungsversuche ihres Verlobten nicht entging. Glücklicherweise verließ Fräulein Sylvestre im Sommer 1828 Thüringen und kehrte in ihre Heimat Genf zurück. Weit ernster und für Hanchen bedrohlicher wurden die intimen Beziehungen, die Eckermann im Sommer und Herbst des gleichen Jahres mit der jugendlich koketten Sängerin Auguste Kladzig anknüpfte. Sie erreichten ihren Höhepunkt um Weihnachten 1829, dauerten aber auch nachher noch lange Zeit fort. Eckermann träumte und dichtete monatelang nur von Auguste und fühlte sich unendlich beglückt, wenn sie ihm im Theater einen freundlichen Blick zuwarf, ihn auf der Straße anredete, ihn in seiner Wohnung aufsuchte, ihm ein kleines Geschenk machte oder in irgend einer Weise ihre Zuneigung kundgab. Dieses Verhältnis entfremdete ihn zeitweilig nicht nur von seiner armen einsamen Braut, sondern selbst von seinem Heros und Abgott Goethe. Noch heute bezeugen 37 erst kürzlich durch Professor Dr. Julius Petersen veröffentlichte Briefe Eckermanns an Auguste den unheilvollen Zauber, den die verführerische Opernsirene auf den Theaterschwärmer Eckermann jahrelang ausübte. „Eckermann will“, schreibt Petersen nachsichtig, „sein trübes Alltagsleben mit Poesie vergolden und in der Liebesgeschichte die Materialien einer Dichtung erleben. Daß ihm in dieser Stimmung alles, was er mit Auguste spricht oder von ihr träumt, wichtiger ist, als was er von Goethe zu hören bekommt, wird durch das Tagebuch selbst bestätigt.“ Dieses neue Tagebuch, das, wie Eckermann schon in der Überschrift offen gesteht, die seelischen Erlebnisse und Stimmungen „besonders in Bezug auf Auguste“ festhalten sollte, ist weit ausführlicher und persönlicher gehalten als alle früheren ähnlichen Aufzeichnungen Eckermanns; aber der biographische Roman, worin er das Verhältnis zu Auguste im Stile und nach dem Vorbild Goethes poetisch zu gestalten gedachte, blieb dürftiges Fragment.

Als Goethes unglücklicher Sohn August im Frühjahr 1830 seine Reise nach Italien antrat, von der er nicht mehr nach Weimar zurückkehren sollte, be-

gleitete ihn Eckermann auf Wunsch des alten, bekümmerten Vaters bis nach Genua. Dort trennte er sich von seinem Schützling, dessen Befinden sich anscheinend bedeutend gebessert hatte, und wandte seine Schritte wieder nach Norden. In Genf besuchte er seine Freundin Sylvestre, die ihm dringend riet, Weimar zu verlassen, das abhängige Leben im Dienste Goethes aufzugeben, als freier Mann sich anderswo um eine einträglichere und selbständigere Stelle zu bewerben und endlich seine ungeduldig harrende Braut heimzuführen. Das Zureden der jungen Schweizerin übte auf den unschlüssigen, willensschwachen Mann eine aufrüttelnde, belebende Wirkung aus. Jetzt endlich raffte sich Eckermann zu einer energischen Tat auf und schrieb von Genf aus an den alten Zauberer in Weimar einen Brief, den Houben als „einen der schönsten und mannhaftesten, die er je geschrieben hat", bezeichnet, was allerdings bei dem sonst stets dienstbereiten, stets untertänigen, stets devoten Eckermann noch nicht gerade viel sagen will. Immerhin wagte der Jünger seinem Meister von den „drei großen Bedürfnissen" zu sprechen, die in ihm in Italien lebendig geworden seien: „Mein Wissen zu vermehren, meine Existenz zu verbessern, und, daß beides möglich sei, vor allen Dingen etwas zu tun." In den letzten Worten deutet er, wie weiter im Briefe ausgeführt wird, auf seinen Plan hin, sein Werk „Gespräche mit Goethe" sobald als möglich doch erscheinen zu lassen.

Aber schon in Frankfurt, wo ihn ein freundlicher, diplomatisch beschwichtigender Brief von Goethe erreichte, war die ganze Tapferkeit des guten Eckermann wieder verflogen. Er atmete erleichtert auf, weil sein verwegenes Schreiben kein größeres Unglück angerichtet hatte, und stellte sich, obwohl seine Hauptforderung — Herausgabe der „Gespräche" — vom Meister abgelehnt wurde, und damit seine Existenz nach wie vor eine prekäre blieb, wieder vorbehaltlos zur Disposition seines Herrn. Als ihn dann vollends in Nordheim bei seinem Hanchen die freudige Nachricht erwartete, daß der Hof von Weimar ihm für den Unterricht des Erbprinzen monatlich 30 Taler festes Gehalt in Aussicht stelle — eine Aussicht, die sich später als leer erwies — da verabredete er voll Freude mit Hanchen die baldige Hochzeit und kehrte völlig ausgesöhnt mit seinem Schicksal als dankbarer und reumütiger Diener zu seinem Herrn zurück.

Damit war das letzte Aufflackern von Eckermanns Selbständigkeitsgelüsten endgültig erstickt und der „getreue Eckart" blieb bis zum Tode des Meisters geduldig und hoffend an dessen Seite. Zum Jahre 1831 ist sogar die größte Zahl von Besuchen und Gesprächen der beiden verzeichnet. Unter andern Gegenständen behandelten die damaligen Unterhaltungen nicht weniger als zwanzigmal das dem alten Herrn so sehr am Herzen liegende Thema: Farbenlehre. Am 15. Mai 1831 kam es zu einem förmlichen Vertrag, durch den Goethe seinen Eckermann zum Herausgeber der Nachlaßschriften bestimmte. Da heißt es u. a.: „Dr. Eckermann wird die Verteilung gedachter Schriften in Bände, die Folge derselben, worüber wir schon Unterredung gepflogen, besorgen und auf Erfordern ein gereinigtes Manuskript überliefern. Die gedachten Manuskripte sind von seinen übrigen Papieren durchaus gesondert in einem verschlossenen Kasten verwahrt, wozu Dr. Eckermann den Schlüssel hat und nach Befund und Notwendigkeit, seine Redaktion fortzusetzen, auch die jedesmaligen Lieferungen oben genannten Personen [den Vormündern von Goethes Enkeln] aushändigen wird. Für diese Bemühung erhält er fünf Prozent von dem Er-

lös gedachter Werke, und zwar nach jeder terminlichen Zahlung, wie sie vom Verleger geleistet wird."

Der Vertrag war für Eckermann sicher sehr ehrenvoll, aber, wie sich später ergeben sollte, sehr wenig gewinnbringend. Eckermann freilich sah zunächst alles im Lichte der Verklärung und jubelte über die vermeintlich großmütige Verfügung. Hanchen dagegen sah schärfer und machte aus ihrer Unzufriedenheit kein Hehl, zumal als es sich bald darauf herausstellte, daß es mit dem halb und halb versprochenen Jahresgehalt, worauf sich alle Hoffnungen der alternden Braut gründeten, wieder einmal nichts sei. Der Weimarer Hof betrachtete es als selbstverständlich, daß der wohlhabende alte Geheimrat seinen Sekretär angemessen bezahle, während Goethe die unbequeme Last auf den Hof oder den idealgesinnten Bayernkönig oder auf irgend einen andern kunstsinnigen Mäzen abzuwälzen suchte. So sah sich Eckermann gezwungen, die geplante Heirat, zum großen Leidwesen des armen Hascherls Hanchen, immer von neuem hinauszuschieben. „Die ewige Braut" arbeitete sich darüber in eine steigende Verbitterung hinein und machte ihrem Verlobten Vorwürfe, daß er so ganz und gar nicht geschäftstüchtig sei und seinen eigenen Vorteil gegenüber dem alten erfahrenen Herrn nicht zu wahren wisse, und Eckermann seinerseits zog sich mehr und mehr von der Berührung mit Menschen zurück, wurde einsiedlerisch und wortkarg, kaufte sich auf dem Markt einen Kreuzschnabel und im Laufe der Zeit noch eine Menge anderer gefiederter Genossen und führte schließlich in Gesellschaft von vierzig Raub- und Singvögeln ein beschauliches, halb vergnügtes, halb griesgrämiges Junggesellendasein. Am liebsten hätte er jeden Gedanken ans Heiraten verabschiedet, aber, obwohl ihm Hanchen im Mai 1831 sein Wort zurückgab und ihm völlige Freiheit anbot, wagte der im Grunde gutmütige, weichherzige Mann doch nicht, seine Braut, an die ihn ein zwölfjähriges Verlöbnis fesselte, ganz aufzugeben. So schleppte sich die peinliche Angelegenheit noch bis zum Spätherbst hin. Endlich, am 9. November 1831, kam die Trauung wider alle Erwartung doch zustande. Es war eine Hochzeit ohne alles Gepränge und ohne rechte Freude. Goethe nahm keinerlei Notiz von dem Ereignis, das er eher mißbilligte als begrüßte; auch scheint er jetzt und später die Frau seines treuesten Gehilfen nie eines freundlichen Wortes gewürdigt zu haben. Hanchen sollte übrigens ihr spätes Eheglück, wofern von einem solchen bei der abgehärmten, frühgealterten Frau überhaupt noch die Rede sein konnte, nicht lange genießen. Sie starb am 30. April 1834, nach nur zweieinhalbjähriger Ehe, im ersten Wochenbett. „Es blieb ihr erspart", bemerkt Houben, „Zeugin der traurigen Rolle zu werden, die ihr Eckermann, trotz seiner ‚Gespräche mit Goethe', neben seinem großherzoglichen Zögling zwei Jahrzehnte lang als Hofrat und — Bettler zu spielen verdammt war."

Nach Goethes Tod beschäftigte sich Eckermann zunächst mit der Herausgabe der nachgelassenen Schriften des Meisters, eine Arbeit, die 1834 größtenteils beendet war, aber sehr wenig klingenden Gewinn einbrachte, da Goethe die Veröffentlichung seines Briefwechsels mit Zelter seinem Hausfreunde Riemer übertragen hatte und eine Neuausgabe der Korrespondenz mit Schiller laut Testament nicht vor 1850 erfolgen durfte. Damit waren die einträglichsten Publikationen zum vornherein der Interessensphäre Eckermanns entzogen.

Seine 1834 wieder ernstlich in Angriff genommenen und 1836 in zwei Bänden erschienenen „Gespräche mit Goethe“ fanden zwar bei der Kritik eine durchweg günstige Aufnahme und machten ihn — nach seinem Tode! — zu einer literarischen Berühmtheit; doch das finanzielle Ergebnis war auch hier ein bescheidenes, das lange nicht ausreichte, den inzwischen Witwer gewordenen, unpraktischen Mann mit seinem Söhnchen Karl standesgemäß zu ernähren. Ein Bändchen „Gedichte“, das er 1838 bei Brockhaus veröffentlichte, blieb fast unbeachtet und war, wie Petersen sich ausdrückt, „eine klägliche Liquidation des Poetentraums“. Obwohl er im gleichen Jahre eine Stelle als Hofbibliothekar erhielt und fast gleichzeitig mit dem Titel Hofrat ausgezeichnet wurde, sah er sich um diese Zeit in eine so mißliche Lage versetzt, daß er wiederholt die Schwiegertochter Goethes, die exzentrische, unglückliche Ottilie, die selbst fast immer in peinlicher Geldverlegenheit sich befand, um Unterstützung anflehte. Am 5. Juli 1842 ersuchte er auch den Kanzler v. Müller, seinen Einfluß als Vormünder der Enkel Goethes geltend zu machen, damit ihm vonseiten der Nachkommen des Dichters eine Honoraraufbesserung bewilligt werde. Auch von Krankheiten und gelegentlichem längeren Unwohlsein blieb der Ärmste nicht verschont. Am 5. Februar 1842 klagte Eckermann der Schwiegertochter Goethes sein Leid: „Es gehört zu dem Schicksal meines verpfuschten Lebens, daß ich immer krank und elend bin, wenn ich Gelegenheit hätte, mich von einer guten Seite zu zeigen und die Wünsche anderer zu befördern, woher es denn auch gekommen ist, daß ich in den siebzehn Jahren meines hiesigen Aufenthalts in meinem äußern Glück um keinen Schritt vorgerückt bin, vielmehr seit des Vaters [Goethes] Tod in meiner bürgerlichen Stellung einen offenbaren Krebsgang gemacht habe.“ Und Ende des gleichen Jahres jammert er in einem Brief an einen Jugendfreund: „Ich fühle mich hier fortdauernd ganz fremd und wie im Exil. Und besonders seit Goethes Tode habe ich hier keinen eigentlichen Beruf und kein Interesse mehr. Die fürstlichen Personen erweisen mir zwar manche Gnade, allein es bleibt doch immer eine zu große Kluft, als daß es mir genügen könnte.“

Alle diese halb verzweifelten, halb resignierten Bitten und Klagen hatten indes nur geringen Erfolg und zu allem Überfluß an Elend kam es 1843 noch zu einem langwierigen, unseligen Prozeß zwischen ihm und dem Verlag Brockhaus, bei dem der schlechtberatene Eckermann als Kläger auftrat, weil der Verleger, ohne seine erneute Erlaubnis einzuholen, jedoch im Einklang mit dem Vertrag, eine unveränderte, zweite Auflage der „Gespräche“ herausgegeben hatte. Der Prozeß dauerte bis 1845 und endete, wie nicht anders zu erwarten, für Eckermann ungünstig: seine Klage wurde abgewiesen.

Schließlich nahm sich der Erbprinz, sein ehemaliger Schüler, des verbitterten, mutlosen Mannes an, ermunterte ihn, den in Angriff genommenen dritten Band der „Gespräche“ fertigzustellen, und ermöglichte dessen Erscheinen im Jahre 1848. Dieses glückliche, kaum noch für möglich gehaltene Ereignis — einen literarischen Erfolg bedeutete es freilich nicht — bewirkte ein letztes Aufleuchten des Lebensmuts und der Schaffenslust des vielgeprüften, seelisch gedrückten Mannes. Mit einem erstaunlichen, sachlich allerdings nicht gerechtfertigten Optimismus sprach er Freunden gegenüber von dem baldigen Erscheinen eines vierten Bandes der „Gespräche“, der die Äußerungen Goethes

über den zweiten Teil des „Faust“ enthalten sollte. Das war eine verzeihliche Selbsttäuschung des alten Goetheapologeten: der vierte Band ist nicht über ganz unbedeutende fragmentarische Entwürfe und Notizen hinausgekommen. „Wäre dieser vierte Teil tatsächlich erschienen“, meint Petersen, „so hätte seine Wirkung nur die sein können, daß ein Mißtrauen gegen die unbedingte Zuverlässigkeit Eckermanns schon früher geweckt worden wäre.“ Vor dieser letzten und, in Anbetracht der Mentalität des Mannes, schwersten Enttäuschung bewahrte ein frühzeitiger Tod den unentwegtesten aller Goetheverehrer. Johann Peter Eckermann starb am 4. Dezember 1854 zu Weimar im 32. Jahre seines Arbeitens im Dienste des Meisters, im 63. seines Alters.

* * *

Wiederholt wurde Eckermann zu Lebzeiten teils aus Mißgunst, teils aus Unkenntnis „Goethes Sekretär“ genannt und bis in unsere Zeit ist ihm in populären Darstellungen dieser Titel und damit der Ruf eines subalternen Schreibers und Handlangers im Dienste des großen Dichters geblieben. Eckermann selbst hat sich gegen diese Bezeichnung mit ganzer Energie, ja mit persönlicher Gereiztheit zur Wehr gesetzt. „Man hat zwar mündlich und sogar auch öffentlich gesagt, ich sei Goethes Sekretär gewesen“, schrieb er in heller Entrüstung Ende 1838 an den Verleger Brockhaus, „allein daran ist kein wahres Wort und rührt ein solches Gerede von Personen her, die sehr schlecht unterrichtet waren und die mein eigentliches Verhältnis zu Goethe nicht kannten. Mein Verhältnis zu ihm war kein anderes als das eines Schülers und Mitarbeiters. Und dieses Verhältnis ist mir teuer genug zu stehen gekommen; denn ich habe die ganze Zeit auf meine eigenen Kosten gelebt und habe nur von Zeit zu Zeit das Vergnügen gehabt, mit ihm zu Tische zu sein und in seine Gesellschaft gezogen zu werden, wo denn freilich der geistige Gewinn groß war.“

Eckermann betrachtete sich zwar als Schüler und Jünger, gleichzeitig aber auch als Mitarbeiter, Berater und Freund des Altmeisters, und er war das alles in Wirklichkeit, mochte auch Goethe ihm gelegentlich Aufträge erteilen und Zumutungen an ihn stellen, für die der Ausdruck Sekretär- oder Schreiberdienste die einzig mögliche Bezeichnung ist. Sein freundschaftliches Verhältnis zum Meister gründete sich bei Eckermann auf ehrliche, ungekünstelte, bis zu Enthusiasmus und Schwärmerei gesteigerte Verehrung und Bewunderung für die Geistesschöpfungen des Dichterfürsten, aber nicht zuletzt auch auf die ihm angeborene Neigung zu geistiger Unterordnung, Hingabe und aufopfernder Liebe, die in der Persönlichkeit des dem jungen Geschlecht schon fast mythisch gewordenen Literaturpatriarchen von Weimar ihr eigenstes Objekt gefunden hatte. Man mag diesen Charakterzug Eckermanns mit Recht als frauenhaft, weich und schmiegsam bezeichnen und im Bilde dieses Goethejüngers die starken, männlichen Züge vermissen, doch es geht zu weit, wenn man Eckermanns Verhalten gegenüber dem Meister mit Servilität und Kriecherei auf eine Stufe stellt und von den „Augendienern und Speichelleckern Riemer, Eckermann und Konsorten“ spricht, wie dies Sulpiz Boisserée einmal nach dem Zeugnis des Calderon-Übersetzers Gries (vom 11. November 1826) im Unmute tat.

Die freundschaftlichen Beziehungen zwischen Jünger und Meister waren für beide Teile von mannigfachem Nutzen und einschneidender Bedeutung. Sicher verdankte Goethe seinem „getreuen Eckart“ in erheblichem Maße seine bis ins hohe Alter anhaltende Arbeitskraft und Schaffensfreude. Eckermann hat ihm nicht nur manche unangenehme, für den Greis peinliche oder kaum noch zu bewältigende Last, wie Ordnung, Durchsicht, Korrektur und Redaktion von Drucksachen, getreulich abgenommen, er hat auch als Anreger, Berater, Beurteiler auf das Entstehen und die schließliche Vollendung von Goethes Alterswerken einen fördernden, oft selbst entscheidenden Einfluß ausgeübt. „Wilhelm Meisters Wanderjahre“, die große Cottasche Ausgabe der Werke vom Jahre 1826, vorzüglich aber der zweite Teil des „Faust“ wären ohne Eckermanns Anregung und tatkräftiges Eingreifen wohl kaum zum Abschluß gelangt. Daß der ergebenste aller Schüler Goethes sich auch am verständnisvollsten in die Denk- und Arbeitsweise des Meisters einlebte und nach dessen Tod durch die Veröffentlichung der „Gespräche“ am erfolgreichsten für die Ausbreitung des Goethekults wirkte, dürfte von niemand bestritten werden.

Eckermann seinerseits zog aus dem langjährigen vertraulichen Umgang mit dem alten Weltweisen von Weimar großen Vorteil und reichen, geistigen Gewinn. Wenn man bedenkt, mit welch einem äußerst dürftigen Vorrat von wissenschaftlichen Kenntnissen und allgemeiner Bildung der junge hannoveranische Bauernsohn in Weimar eintraf, als er sich Goethe zum ersten Mal vorstellte, und damit seine berühmten „Gespräche“ vergleicht, in denen er sich mit dem universellsten unter den deutschen Dichtern fortgesetzt über die verschiedensten Gebiete des Wissens und Könnens klug, verständnisvoll, auch keineswegs nur referierend, unterhält, dann wird man einigermaßen abschätzen können, wie erstaunlich groß die geistigen Fortschritte waren, die Eckermann in der neunjährigen Schule Goethes gemacht hat.

Die Anerkennung des geistigen Gewinnes, den der Verkehr mit dem Meister dem wißbegierigen Jünger brachte und die literarische Unsterblichkeit, zu der Eckermann in der Folgezeit dadurch gelangte, dürfen indes nicht über die peinliche Tatsache hinwegtäuschen, daß dem einstigen Proletarier das freundschaftliche Verhältnis zu Goethe, wie er selbst bekennt, „teuer genug zu stehen gekommen“ ist und daß die vielgerühmte Unsterblichkeit durch den vollständigen Verzicht auf Eigenart, Initiative und Produktivität, ja durch restlose Hinopferung der eigenen Persönlichkeit erkauft werden mußte.

Da Eckermann selbst nicht als Diener und Angestellter Goethes, sondern als Freund des Olympiers gelten wollte und als solcher sich zu jedem Dienst bereit erklärt hatte, so hielt sich Goethe nicht für verpflichtet, die Arbeiten, die jener für ihn leistete, mit klingendem Lohn zu bezahlen, und Eckermann seinerseits durfte sich im Grunde über die karge materielle Unterstützung, die ihm vom Meister ab und zu gewährt wurde, nicht einmal beklagen. Er hatte ja keinen rechtskräftigen Vertrag in den Händen, auf den er sich berufen konnte. Das ganze Verhältnis ruhte auf einem freundschaftlichen Übereinkommen, dem jede genaue Formulierung und Festlegung der beiderseitigen Rechte, Befugnisse und Pflichten fehlte. Die Folge war, daß Eckermann sich gezwungen sah, die meiste Zeit auf eigene Kosten zu leben, daß er ferner die geplante Hochze t mmer wieder hinausschieben und sein Hanchen von Jahr zu Jahr

auf eine bessere Zukunft vertrösten mußte, daß er auch später nie auf einen grünen Zweig in wirtschaftlicher Hinsicht gelangte, ja, daß oft genug herbe Entbehrung und bittere Not an seine Türen klopften. Ein energischer, zielbewußter Tatmensch hätte wohl diesem unleidlichen Zustand durch eine offene freundschaftliche Aussprache mit dem Meister rasch ein Ende bereitet und Goethe vor die Alternative gestellt, entweder auf die ferneren Dienste des Mitarbeiters zu verzichten, oder sie angemessen zu honorieren. Aber Eckermann war aus weicherem Stoff gebildet; den Mut zu einer freien Aussprache mit dem ehrfurchtsvoll bewunderten alten Herrn Geheimrat hat er in den neun Jahren ihres Zusammenseins, von dem rasch wieder bereuten Versuch in seinem Genfer Brief abgesehen, nicht ein einziges Mal aufgebracht. Er meinte immer, „daß Goethe sich doch dergleichen selbst sagen müßte", da er ja die mißliche finanzielle Lage seines Mitarbeiters kenne. Goethe jedoch war in Geldangelegenheiten, d. h. wo es sich für ihn darum handelte, Geld zu einer Unterstützung zu gewähren, bekanntlich sehr schwerhörig und sah auch nichts, wovon er wußte, daß es ihm beim Anblick unangenehme Gemütsstimmungen erregen konnte. Es kam hinzu, daß in den letzten Lebensjahren Goethes sein Sohn August die Finanzen des Hauses am Frauenplan eifersüchtig überwachte, und daß der alte Vater keine diesbezügliche wichtige Entscheidung traf, ohne sich vorher den Rat seines geschäftsgewandten Sohnes eingeholt zu haben. August war aber nicht nur ein genauer Rechner, vor dem die Verleger Goethes einen heillosen Respekt hatten, er stand auch mit Eckermann mehr oder weniger auf Kriegsfuß. All diese Gründe lassen die unschöne Zurückhaltung des Meisters in diesem Punkte gegenüber dem knappgehaltenen Jünger einigermaßen als erklärlich erscheinen, aber einen Ruhmestitel für den alten Dichterfürsten bilden diese ewigen Geldverlegenheiten und die wirtschaftlich stets ungesicherte Lage des armen Eckermann selbst nach dem Urteil der unentwegtesten Goetheverehrer doch wohl nicht.

Noch ein letztes und keineswegs das geringfügigste Moment darf in der Darstellung des freundschaftlichen Zusammenlebens und gemeinsamen Wirkens der beiden Männer nicht fehlen: der freiwillige Verzicht des Jüngers auf jede Selbständigkeit, das Opfer seiner Individualität gegenüber der alle geistige Spannkraft des Gehilfen beanspruchenden und aufsaugenden Gestalt des Meisters. Gewiß, Eckermann war kein produktives Talent, geschweige denn ein Genie. Aber er hatte doch in seinen Jünglingsjahren sich mit hohen literarischen Plänen getragen, die von idealem Sinn, selbständigem Streben, kühnem Gedankenschwung Zeugnis ablegten. Und seine ersten geistigen Flugversuche verrieten, wenn auch nicht gerade hervorragende Begabung, so doch Arbeitsfreude, Schaffenslust und beharrliche Verfolgung eines festen, bestimmten Ziels. Von all dem finden wir bei Eckermann schon nach den ersten Jahren seines vertrauten Verkehrs mit Goethe kaum noch die eine oder andere Spur. Jeglicher Gedanke an eigene poetische Arbeiten wird auf die entschiedene Abmahnung des Meisters hin sofort aufgegeben; die Einladungen zur Mitarbeit an angesehenen englischen und deutschen Zeitschriften, die im Laufe der Jahre an ihn ergingen, werden trotz der mit ihnen verknüpften ungemein vorteilhaften Bedingungen infolge des unnachgiebigen Einspruches Goethes ohne Bedenken abgelehnt; Beziehungen mit einflußreichen Persön-

lichkeiten anzuknüpfen, muß sich der Jünger versagen, um nicht das Mißfallen des alten Herrn Geheimrat zu erregen; den Plan einer Veröffentlichung der „Gespräche", von der der arme Schlucker die heißersehnte Linderung seiner wirtschaftlichen Notlage und eine neue Anregung zu eigener schriftstellerischer Tätigkeit erhoffte, sieht sich der abhängige Mann gezwungen, zu Lebzeiten des Dichters fallen zu lassen; in seinen Schriften wird er nach Inhalt und Form, zumal im Gebrauch gewisser Lieblingsausdrücke, immer mehr eine ernst-gemessene, ans Lächerliche streifende Kopie des Meisters, der „Goethe-Papagei" Eckermann, wie Heine ihn allerdings stark übertreibend, aber doch nicht ohne sachlichen Grund genannt hat.

Als dann Goethe sich zum letzten Schlummer hingelegt und Eckermann endlich sein eigener Herr hätte werden können, da hatte der stets dienstbereite Gehilfe in der jahrelangen Schule des Meisters seine innere Freiheit und Unabhängigkeit so gründlich eingebüßt, daß es ihn auch jetzt immer nur „im Schatten des Titanen" weiterzuleben verlangte, ja daß er selbst die Fähigkeit, sich eine eigene Existenz auf anderer, selbständiger Grundlage aufzubauen, gänzlich verloren zu haben schien. Glückliche, heitere und frohe Tage waren ihm in diesen letzten Jahren nur noch selten beschieden, um so häufiger stellten sich Mühsale, Prüfungen und bange Sorgen ein, aber die bisherige Art zu sein und zu wirken blieb doch schließlich, wie es ihm scheinen mochte, die einzige Form, die für den innerlich gebrochenen Mann noch paßte und die ihm sein „verpfuschtes Leben" wenigstens einigermaßen erträglich machte. Für den alternden, schon von Natur aus zu Schüchternheit und Mißtrauen in die eigene Kraft neigenden menschenscheuen Witwer mit den vierzig Vögeln, der im Verkehr mit Goethe das bescheidene Maß von geistiger Eigenart und Selbständigkeit, das ihm beschieden war, geopfert hatte, gab es auch nach dem Tode des Dichterfürsten nur die e i n e Möglichkeit des Wirkens: die Weiterarbeit im Dienste und nach dem Willen des Verstorbenen, die Werbetätigkeit für den Kult und die Apotheose des Meisters.

Alois Stockmann S. J.

Umschau

Zwei katholische Laienschriften

Man kann oft die Behauptung hören, in der katholischen Kirche sei der Laie zum Schweigen verurteilt. Und es klingt aus dieser Behauptung ein Vorwurf oder Verdacht, als ob die Kirche die Laien in einer kaum würdigen Unselbständigkeit erhalten wolle, während der Protestantismus in jedem seiner Anhänger die volle und freie Entfaltung seiner innern Kräfte wünsche und fördere.

In der Tat ist es wahr, daß die Laien an der offiziellen, d. h. amtsmäßigen Leitung der katholischen Kirche keinen unmittelbaren Anteil haben, da dieser durch die auf Christus zurückgehende Verfassung der Kirche ausgeschlossen ist. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Rolle der Laien in der Kirche eine rein passive sei oder sein solle. Abgesehen davon, daß der ehelose Priesterstand sich immer wieder aus den Reihen der Laien ergänzt, stehen diesen nicht nur die Gnadenschätze der Sakramente zur Verfügung, sie können und sollen auch in die katholische Glaubens- und Sittenlehre eindringen und an der Erschließung und Verbreitung des Evangeliums mitarbeiten.

Wie der Priester bei der Verkündung der christlichen Heilslehre nicht allein aus den eigentlichen Glaubensquellen, sondern auch aus der eigenen Erfahrung schöpft und so auch durch seine persönliche Überzeugung werbend und begeisternd wirkt, so ist es auch durchaus zu begrüßen, wenn katholische Laien in Wort und Schrift aus dem Schatz ihrer Kenntnisse und Erfahrungen Mitteilung machen und die Monologe der Theologen unterbrechen. Wird doch in vielen ungläubigen oder glaubensschwachen Kreisen das Wort eines katholischen Laien bereitwilliger gehört als das des Priesters.

Wenn wir heute auf zwei religiöse Schriften katholischer Laien die Aufmerksamkeit lenken, so geschieht es, um einerseits den Nutzen solcher Schriften zu betonen, anderseits die Bedingungen zu umschreiben, an die dieser Nutzen gebunden ist.

Kurt Rothe, Rechtsanwalt und Notar in Chemnitz, der vom Protestantismus zu uns kam, gibt in seiner Schrift „Auf dem Heimwege“ [1] nicht, wie der Titel vermuten oder befürchten lassen könnte, die Geschichte seiner Konversion, sondern „Beiträge zur Seelenkunde und Seelenpflege unserer suchenden Zeitgenossen“. Von echtem apostolischen Geiste beseelt, läßt er seine Person bescheiden zurücktreten, um den andern, die noch suchen, und denen, die solche zu leiten haben, hilfreiche Hand zu bieten, und zwar vornehmlich dadurch, daß er die religiöse Literatur aufzeigt, die auf katholischer Seite vorliegt.

Mit einem wahren Bienenfleiß hat er die genauen Titel einer Unmenge von Schriften zusammengestellt, die ein besseres Verständnis und praktische Betätigung der katholischen Religion ermöglichen oder erleichtern. Dabei ist kaum ein Gebiet, das hier in Frage käme, vernachlässigt und sowohl die volkstümliche als auch die wissenschaftliche Literatur berücksichtigt. Dem vielgeplagten Seelsorgsklerus, der sooft von angehenden Konvertiten oder auch strebsamen Katholiken um entsprechende Lektüre angegangen wird, ist hier ein Leitfaden geschenkt, der sie durch das Labyrinth der Literatur hindurchgeleitet. Freilich ist das Bedenken berechtigt, ob nicht in der Angabe von Büchertiteln zu viel und doch wieder zu wenig geschehen ist. Denn die angegebenen Schriften sind von sehr verschiedenem Werte und wenden sich an verschiedene Bildungsstufen, so daß der Suchende ohne nähere Beratung bei der Masse des Angebots leicht verwirrt oder auch zu unnützen Geldausgaben veranlaßt wird. Es sollte also die Eigenart der Schriften näher gekennzeichnet werden; dabei könnte ihre Zahl durch Ausscheidung des Minderwertigen ohne Nachteil eine Verringerung erfahren.

---

[1] Zweite Auflage. (206 S.) Paderborn 1926, Bonifacius-Druckerei. *M* 4.—, geb. 5.—

In dem Text, der die Literaturangaben verbindet, verhält sich Rothe im wesentlichen referierend, indem er den Leser mit den Entwicklungsstufen, Bedürfnissen und Schwierigkeiten der Konvertiten vertraut macht. Überall verrät sich ein gemäßigtes, durch Erfahrung geläutertes Urteil und ein Herz voll Liebe und Wohlwollen. Mit Recht betont er, daß man angehende Konvertiten — sie sind ja fast immer Idealisten — von vornherein auf Enttäuschungen und Rückschläge vorbereiten soll (S. 89 101 162). Nur gelegentlich flicht er in seine Ausführungen Winke an die Seelsorger ein und einige Klagen über Mißgriffe, die bei der Behandlung von Konvertiten leicht unterlaufen können. Doch ist er dabei von großer Zurückhaltung, offenbar bemüht, bei den Theologen als Laie nicht anzustoßen.

Während Rothe sein Hauptaugenmerk auf die religiöse Weiterbildung richtet, befaßt sich Studienrat Dr. Prießnig[1] fast ausschließlich mit Fragen der sittlichen Erziehung. Es ist nicht leicht, über seine Schrift ein zusammenfassendes Urteil abzugeben. Außer Zweifel steht die lautere Absicht und die hohe christliche Gesinnung des Verfassers. Aber es werden zu verschiedenartige Gegenstände behandelt oder vielmehr kurz gestreift, so daß man oft unschlüssig ist, ob man zustimmen soll oder nicht. Grundsätzliche Untersuchungen und aszetische Unterweisungen wechseln ohne straffe Anordnung des Stoffes mit zeitgeschichtlichen Betrachtungen und Mahnungen an die Geistlichen. Manchmal erscheint uns sein Urteil zu strenge, manchmal zu milde. Aber immer wieder versöhnt der warme, katholische Grundton, der das Ganze durchzieht. Besonders möchten wir die trefflichen Ausführungen des Schlußabsatzes hervorheben, in denen der Verfasser auch für die Weltleute die Möglichkeit und Verdienstlichkeit der christlichen Vollkommenheit aufweist.

Der Verfasser hat sich gut umgesehen und manche Beobachtungen gemacht, die zwar nicht neu sind, aber immer wieder Beachtung verdienen. Es ist gewiß richtig, daß wir heute bei der Erziehung mehr denn je auf das Wesentliche schauen müssen. Äußerer, blendender Schein, bloße Legalität, glänzende Demonstrationen dürfen nicht als Zeichen innerer Gesundheit genommen werden. Auf die sittliche Charakterbildung kommt es an. Hier erwachsen der Seelsorge ungeheure Aufgaben, zumal da die natürlichen Voraussetzungen sittlichen Lebens (entsprechende Familienerziehung, Wohnung und Beschäftigung, Möglichkeit der Eheschließung) heute vielfach nicht gegeben sind. Wir müssen erst wieder die Fundamente legen.

Ob es dafür zweckmäßig ist, so sehr gerade auf die sexuelle Belehrung einzugehen, wie es oft und auch in der vorliegenden Schrift geschieht, scheint uns zweifelhaft. Denn wenn in der heutigen Menschheit das Fleisch so übermächtig ist, so doch nur deshalb, weil der Geist so schwach geworden ist, d. h. der nötigen religiösen und sittlichen Kräfte entbehrt, die dem Ansturm der Leidenschaften Halt gebieten. Der wirksamste Kampf gegen die Unsittlichkeit ist daher immer der indirekte. Wer das Gute weckt, tötet zugleich das Schlechte. Jedenfalls macht das Eingehen auf die sittlichen Verhältnisse der Gegenwart und die sexuelle Kasuistik die Schrift Prießnigs für jugendliche, noch ungefestigte Charaktere ungeeignet.

Zu manchen Fragen, die in oder zwischen den Zeilen berührt werden, wären einschränkende oder berichtigende Bemerkungen zu machen. Die Erklärung des filioque (S. 59) im Dreifaltigkeitsdogma ist zum mindesten mißverständlich, weil Wesen und Folge nicht genügend unterschieden werden. Auch dürfte es nicht zutreffen, daß die Mendelschen Gesetze „zu einem zwingenden ... Beweis für die kirchliche Lehre von der Erbsünde geworden“ sind (S. 73). Ebenso irrig ist, daß der beste Platz für skrupulöse Gemüter in Klöstern sei (S. 126). Ob man an den theologischen Hochschulen das Studium der „formalistischen, gesetzbuchartigen“ Morallehre zu Gunsten seelenkundiger Vorträge

[1] Sittliche Volkserziehung auf zeitgemäßer katholischer Grundlage. (214 S.) Habelschwerdt i. Schles. 1926, Franke. *M* 5.—

einschränken soll (S. 23), ist mehr als fraglich. Jeder halbwegs in seiner Zeit stehende Morallehrer wird auf die Ergebnisse der modernen Psychologie und Psychiatrie Rücksicht nehmen und damit auch der feineren Seelenkunde dienen. Für den angehenden Seelsorger aber ist es schon besser, sich die Grundsätze der „gesetzbuchartigen" Moral und deren Anwendung einzuprägen, als daß er die schwierigen, oft recht verwickelten Fälle des Lebens aus einer (noch nicht vorhandenen) Erfahrung entscheidet.

Wiederholt weist der Verfasser auf Mängel hin, die in der Heranbildung des Klerus für seine heutigen Aufgaben vorhanden seien. Es wäre gewiß töricht, leugnen zu wollen, daß hier manches gebessert werden könnte. Dabei wird man aber *eines* im Auge behalten müssen: Auch die beste Vorbildung wird an sich nur einen guten Durchschnitt gewährleisten können. Die wahrhaft großen Seelsorger oder Apostel kommen immer aus der Schule des Lebens und werden von Gott berufen und erzogen auf Wegen, die vom regelrechten oft sehr weit entfernt liegen [1].

Prießnig scheint mit einiger Besorgnis an die Ausarbeitung seiner Schrift gegangen zu sein; denn in der Vorrede bemerkt er: „Da ich sie als Laie verfaßt habe, so werden sich im einzelnen manche dogmatische, besonders moraltheologische Schiefheiten und ungeschickte Formulierungen finden. Weil nun solche unvermeidliche Mängel und Unvollkommenheiten eines Laienbuches selbstverständlich Beanstandungen durch die theologische Fachkritik hervorrufen, ist die Tatsache wohl begreiflich, daß Abhandlungen kirchlich gesinnter katholischer Laien fast gar nicht vorhanden sind."

Was in diesen Worten ausgesprochen ist, dürfte dem Empfinden weiter Laienkreise entsprechen und die Zurückhaltung erklären, die sich viele Laien in der öffentlichen Aussprache über religiöse Dinge auferlegen. Und doch sollten die Voraussetzungen dieser ängstlichen Zurückhaltung von seiten der Laien wie der Theologen überwunden werden. Die katholische Glaubens- und Sittenlehre ist keine Geheimlehre der Geistlichen, sondern dem ernsten Bemühen auch der Laien zugänglich, und anderseits sollten die Theologen nicht gleich ungeduldig werden, wenn sie in der Schrift eines wohlgesinnten Laien einige Schiefheiten entdecken und ein Wort der Kritik an ihrer eigenen Tätigkeit finden. Die Laien dürfen dagegen nicht erstaunen, wenn ihre religiösen Schriften den Beanstandungen der Fachkritik unterworfen werden, wie ja auch die Theologen die Kritik von Historikern oder Naturwissenschaftlern hinnehmen müssen, wenn sie sich auf deren Gebiet begeben.

Viele Mißgriffe und Mißverständnisse können zum voraus vermieden werden, wenn der Laie seine Schrift vor der Veröffentlichung in freundschaftlichem Gedankenaustausch mit einem Theologen durchgeht, der wohlunterrichtet ist und den Mut der Kritik mit entsprechender Weitherzigkeit verbindet. Dann werden sie gemeinsam nach der besten Lösung der behandelten Fragen und nach der besten Formulierung streben. Auch von dem Verhältnis der Laien und Theologen zueinander dürften Schillers Worte gelten: „Großes wirket ihr Streit, Größeres wirket ihr Bund."

Max Pribilla S. J.

[1] Hinsichtlich der Herkunft des Klerus ist neuerdings zu beachten, daß sich die Verteilung der Priesterberufe auf Stadt und Land immer mehr zu Gunsten der Stadtbevölkerung zu verschieben scheint. Vgl. „Bonner Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge" 1924, 205; 1925, 190.

Besprechungen

Philosophie

Reifende Menschen und Menschheitsreifung. Von Paul Kasperczyk. (IX u. 293 S.) München 1924, Kösel & Pustet.

Aufgabe und Eigenart seines Werkes kennzeichnet der Verfasser im Vorwort wie folgt: „Es entwirft eine Lebensgestaltungslehre, die nach dem innersten, durch die Gnade erhobenen Geistesleben und den für dessen Herausbildung bedeutungsvollen Bedingtheiten durch das körperliche Leben orientiert ist. Es ist die Lehre von der Aufwärtsentwicklung und Höherbildung der keimhaft gebundenen Lebenseinheit von Geist und Körper in der menschlichen Natur zur differentiierten kraftvollen, höheren und gehaltvolleren Einheit in den aufeinanderfolgenden Lebensreifungen des Einzelmenschen wie des Lebensganzen der Menschheit. Aus dieser Orientierung heraus bietet es eine Überschau über die in der Gegenwart notwendig erscheinende Gestaltung des Lebens, wie sie aus den Anlagen der menschlichen Natur und den Offenbarungstatsachen, ferner aus der damit gegebenen allgemeinen Stellung und Aufgabe des Menschen innerhalb der bestehenden Weltordnung, aus dem mit dieser und der menschlichen Kraft innerlich zusammenhängenden Lebensgesetz, aus dem Verhältnis des Einzelmenschen zu den Lebensgemeinschaften sowie letzterer untereinander und schließlich aus den Beziehungen sowie zur bisherigen Entwicklung der christlichen Kultur als auch zu jenen Gegenwartsaufgaben sich ergibt, die aus der aufwärts führenden Grundströmung des christlichen Lebens, insbesondere für das deutsche Volk sich herauszulösen beginnen." So weit die Worte des Verfassers.

Das Buch bietet den Niederschlag reicher Erfahrung in mehr denn zwanzigjähriger Erzieherarbeit. Aber nicht in Form eines üblichen pädagogischen Lehrbuches mit unmittelbar zur Praxis leitenden Anweisungen und Normen. Es geht vielmehr darauf aus, in logischer Begriffszergliederung zugleich mit psychologischer Wirklichkeitserfassung das innerste Wesen und die letzten Wesensbeziehungen seelischen Reifens verstehen zu lassen. Es erinnert mitunter fast an die Art scholastischer Summen, wie Kasperczyk den seelischen Entwicklungsprozeß in höhere begriffliche und sachliche Zusammenhänge eingliedert, in logischer und psychologischer Zergliederung seine einzelnen Wesenselemente aufdeckt, um dann in origineller Weise die verschiedenen zeitlich sich folgenden und sich aufeinander aufbauenden Entwicklungsstufen seelischer Reifung zu charakterisieren. Die mitunter allzu feine, den Eindruck des künstlich Schematischen weckende Analyse und Kombination und die etwas komplizierte Ausdrucksweise machen die Lesung des Buches schwer. Dennoch wäre es schade, wollte man sich dadurch von seinem Studium abhalten lassen. Es bietet so viel an geistvoller „Zusammenhangschau" und an energischer Anregung zum Weiterdenken, daß es als wertvoller neuartiger Beitrag zur Erfassung des reifenden Seelenlebens freudigst zu begrüßen ist.

Lebensführung. Von Friedrich W. Foerster. 3. Aufl. (123.—132. Tausend.) (340 S.) Zürich 1924, Rotapfelverlag.

Das 1911 in zweiter Auflage erschienene Werk ist um einige Abschnitte bereichert, im übrigen unverändert neu aufgelegt. Statt einer Kritik des allbekannten Büchleins sei ein Hinweis auf die Grundgedanken des Schlußkapitels: „Religion und Charakter", geboten: „... Heute gibt es in allen Klassen weite Kreise, die ... den Vorstellungen der Religion so entfremdet sind, daß man in religiöser Sprache ihre sittlichen Kräfte überhaupt nicht mehr zu wecken vermag. Um auch zu diesen Kreisen zu sprechen, hat das vorliegende Buch fast nur an Gedanken und Gefühle appelliert, die dem Freidenker ebenso naheliegen wie dem Gläubigen. Der Verfasser aber ist es seiner Überzeugung schuldig, zum Schluß noch ein Wort über die Bedeutung der Religion gerade für die Charakterbildung zu sagen: ... ein Gott, ein heiliger Wille lebt, wie auch der menschliche wanke. Nur die ewige heilige Festigkeit kann das schwankende und wankende Geschöpf zum Charakter bilden, nicht aber eine bloße ‚unabhängige' Sittlichkeit, die nur auf das veränderliche Individuum aufgebaut ist ... und von einer Umwertung zur andern, von der neuen Sittlichkeit zur neuesten fortschreiten muß.... Gegen die Religion kämpfen immer nur Menschen, die den tieferen Wirklichkeitssinn verloren haben ..."

Alexander Willwoll S. J.

Pädagogik

Im Schatten der Schlote. Von Heinrich Kautz. Versuche zur Seelenkunde der Industriejugend. (295 S.) Einsiedeln 1926, Benziger & Co.

Das Buch will aufrütteln, Probleme zeigen, Wege weisen. Das erreicht es. Vom Standpunkt strenger Wissenschaftlichkeit darf und will es nicht beurteilt werden. Vieles, was zum Teil in grellen Farben aufgetragen ist, wird nicht ohne weiteres als typisch für die Industriepsychologie erscheinen. Die Sonnenstrahlen, die es auch nach dem Verfasser im „Schatten der Schlote" gibt, sind oft zu stark abgeblendet. Zwar trägt Kautz selber starken Optimismus in sich. Ob er aber die großen positiven Werte, die ohne allen Zweifel in der Industrie liegen, genügend berücksichtigt, ist zweifelhaft. Aber das Buch zwingt doch durch die Wucht der Tatsachen, die Kraft der viel-

leicht zu bilderreichen Sprache, das starke Mitempfinden des Verfassers, der Industriepädagogik stärkste Beachtung zu schenken. Kautz erscheint mir in dieser Schrift mehr als Dichter denn als Wissenschaftler. Er pflegt das Sehen mehr als die Reflexion. Aber gerade die drastische Schau der Dinge hat das Verdienst, zum ersten Mal die Pädagogik auf diese wichtigen Fragen so hingelenkt zu haben, daß sie nicht mehr davon loskommen wird. Man kann nur hoffen, daß die exakte Forschung bald die großen Fragen, die sich hier auftun, mit Nachdruck aufgreift.

Die bisweilen deutlich geübte Kritik an Seelsorge und Religionsunterricht darf wohl kaum Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben. Auch die positiven Vorschläge des Verfassers werden einer starken Diskussion bedürfen. Es wäre zu empfehlen, wenn der Verfasser in all seinen Schriften die Stellen immer genau angäbe, wo seine Arbeiten bereits gedruckt sind.

Josef Schröteler S. J.

Dichtung

1. Siegfr. v. d. Trenck, Das ewige Lied Dantes, Divina Commedia. Ein Versuch, ihren Sinn zu geben. Zweite, neu bearbeitete Ausgabe. I (375 S.) II (380 S.) Weimar 1926, Herm. Böhlau. *M* 12.—
2. Derſ., Flamme über die Welt. (XII u. 231 S.) Gotha 1926, Leopold Klotz. *M* 5.—

Das dichterische Lebenswerk Siegfried v. d. Trencks geht seinem innern Zusammenschluß entgegen. Die gewaltige Neudichtung Dantes aus den Fragen und Stürmen unserer Zeit heraus ist der mehr überpersönliche metaphysische Rahmen um das dreiteilige „Lebensbuch", dessen ersten Teil die im vorigen Jahre erschienenen „Leuchter um die Sonne" (vgl. diese Zeitschrift 109 [1924/25 II] 34) bilden, dessen zweiten die nun vorliegende „Flamme über die Welt" darstellt, während der dritte Teil „Stern im Blut" für nächstes Jahr zu erwarten steht. Wer in die Tiefen dieser Dichtungen eindringt, wird immer stärker an das fast titanische Ringen Richard Dehmels gemahnt. Die ganze rauschende Gewalt des Lebens und die ganze Hoheit und Majestät des Überweltlichen, der gesamte Umfang der „Urliebe, die den Weltbau sich gebar" (Das Ewige Lied II 357), durch die entfesselten Stürme der Leidenschaften hindurch zur ewigen Überwindung, durch naturhaften, menschhaften Liebesstrom in das Meer der ewigen Liebe, — in diesem faustischen Umfang über Himmel und Hölle gibt sich das Gesamtwerk Trencks. Aber abgesehen von der Formfrage (in der Dehmel mit Bewußtsein immer mehr zu „gekühlter Form" strebte, während Trenck die Glutmassen der unmittelbaren Inspiration selber fluten läßt) ist der entscheidende Unterschied zwischen den beiden, daß Dehmel doch, auch in seinen geklärtesten Schöpfungen, aus der Dämonie des Blutes nicht herauskam, so gewaltig und erschütternd er auch durch sie hindurch in das heilige Geheimnis des Schöpferwirkens im Menschen zu dringen strebte, während Trenck zwar ähnlich wie Dehmel die wuchtende Erdhaftigkeit zu betonen weiß, aber in tiefster Seele doch fast prophetenhaft von dem paulinischen „Gott alles in allem" durchdrungen ist, so daß die nicht selten erschreckenden Kühnheiten (vorab in „Flamme über die Welt") von hier aus verständlich werden. Trencks Dichtungen sind ja sowieso nur Lektüre für ernste Menschen, die um das Antlitz der kommenden Zeit ringen. In ihm sind, wie mir scheint, mit die edelsten Kräfte des deutschen Luthertums lebendig, jene Kräfte, die in den Rhythmen Bachs rollen. Freilich wird auch darum gerade in seinen Dichtungen der schmerzliche Riß spürbar, der durch dieses religiöse Luthertum geht, und manches, was den Katholiken in diesen Dichtungen (bei all ihrer erstaunlichen Einfühlungsweite in Katholisches) erschrecken mag (das Unruhige und Lodernde ihrer Leidenschaft, der jähe Umschlag aus völligem Sichaufgeben in Gott zu jauchzendem Lebensrausch und wieder zurück), all das mag auf diese Tragik zurückgehen. Es ist ja das Merkwürdige, daß am tiefsten den Katholizismus nur solche Protestanten verstehen, die selber eine religiöse Tiefe in sich tragen (nicht die sogenannten „Liberalen", mit denen wohl Verständigung, aber nur über mehr oder minder Weltliches und darum auch nur über ein verweltlichtes Christentum möglich ist), daß aber gerade dann das Bewußtsein der Kluft um so stärker wird, freilich auch um so stärker Glaube und Hingabe an die „unerforschlichen Wege" Gottes, „der ein unzugängliches Licht bewohnt".

Erich Przywara S. J.

UT TESTIMONIUM PERHIBEAM · VERITATI ·

Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten.

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

Weiter auf dem Friedensweg

Weihnachten 1922, also vor genau vier Jahren, schrieben wir in diesen Blättern: „Abbau des Hasses." Wer würde heute noch unter diesem Titel über die Anbahnung des Völkerfriedens schreiben? Damals war es für unsern Aufruf zum Abbau des Hasses und für unsere Forderung, der Liebe auch im Leben der Völker Geltung zu schaffen, ein Glück, daß gleichzeitig von höchster Stelle in der Enzyklika „Ubi Arcano" dieselbe Forderung erhoben wurde. So seltsam erschien es damals selbst noch unserer Christenwelt, daß Recht und Gerechtigkeit allein ohne die Liebe niemals einen dauernden Frieden schaffen können, so wenig waren die Mahnungen Benedikts XV. noch in das Denken und Fühlen der großen Massen und der meisten ihrer Führer übergegangen. Da fand Pius XI. in der genannten Enzyklika das wunderbare Wort vom Frieden Christi im Reiche Christi — Pax Christi in regno Christi. Wie von einem hochragenden Leuchtfeuer aus drangen die Lichtstrahlen dieses Wortes in die Finsternisse der Völkernacht voll Haß und Mißtrauen ein.

Ein Jahr später schrieben wir im „Kampf um den Frieden" mitten aus dem großen Ringen um den Frieden Christi heraus. Der Ruhrkampf mit all seinen Folgen lastete schwer auf unserem Volke, und mühsam kämpften dagegen die Stimmen der Vernunft und des Glaubens, wie sie besonders im Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe 1923 zum Ausdruck kamen und wie sie sich in nicht geahnter Weise mit ursprünglicher Gewalt und Reinheit auf dem Freiburger Friedenskongreß 1923 offenbarten. Seitdem ist ein voller Wandel eingetreten. Jene Kreise, die damals jeden Versuch, zu einem Herzensfrieden auch unter Völkern zu gelangen, bemitleideten, wenn nicht verhöhnten, können heute voll Ungeduld nicht schnell genug ernten, was sie nicht gesät haben. Können sie den Erfolg im ganzen genommen nicht mehr leugnen, so stürzen sie sich um so gieriger auf jeden einzelnen Rückschlag, weisen entrüstet auf jedes Stocken auf dem Weg zu Frieden und Verständigung hin. Es sind Alles- oder Nichtspolitiker, die, gewohnt an die Gesetze von Macht und Gewalt, keinen Sinn haben für das Werden des Lebens wie das Wirken der Gnade. Und doch zeigt sich gerade aus der veränderten Taktik dieser Kreise am besten, welch gewaltigen Fortschritt das Werk des Friedens und der Verständigung gemacht hat.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, an dieser Stelle die großen politischen Wegmarken auf dem Friedensweg, Locarno, Genf und wie sie sonst heißen mögen, zum soundsovielten Mal aufzuzeigen. Es genügt uns hier, den veränderten Ausgangspunkt für die Behandlung aller Probleme unter den Völkern festzustellen: die Gemeinschaft, nicht mehr der Gegensatz, die Hoffnung auf eine alle zufriedenstellende Lösung, nicht mehr das Mißtrauen in Absicht und guten Willen des andern. Trifft dies auch nicht restlos zu, so ist doch die Bewegung zu diesem Ziele so unverkennbar, daß wir vielleicht bald sagen können, die Regel von gestern ist Ausnahme von heute.

Dieser Entwicklung der weltlichen Politik entspricht auffallend das Fortschreiten der Bemühungen Roms und der ganzen Kirche um den

Völkerfrieden. An die Stelle erster Fühlungnahme und des bewußten Wiederanknüpfens zerrissener Fäden sind die großen eucharistischen Kundgebungen von Amsterdam 1924 und Chicago 1926 getreten. Man redete verhältnismäßig wenig über den Frieden, weil man fühlte, daß er vorhanden war. Unter demselben Zeichen stand auch das große Hinströmen aller Völker zum Haupt und zur Hauptstadt der Christenheit im Heiligen Jahre 1925. Nicht weniger tritt das sieghafte Fortschreiten des Friedensgedankens in den Kundgebungen des Heiligen Stuhles selbst hervor. Nicht mehr das eindringliche Mahnen, die beschwörende Bitte Benedikts, der sich gleichsam mitten unter die kämpfenden und sich zerfleischenden Brüder wirft, selbst nicht einmal mehr die eindringliche Predigt Pius' XI. zu Beginn seines Pontifikats, wie der Friede im Reiche Christi herbeizuführen sei. Sieghaft verkündet derselbe Pius in seinem Rundschreiben „Quas primas" vom 11. Dezember 1925 zum Beschluß des Heiligen Jahres die Erneuerung des Reiches Christi und als deren äußeres Zeichen die Einsetzung des Festes Christi Königtum. Die Bedeutung des Reiches Christi für den Frieden der Völker schildert das Rundschreiben selbst mit folgenden Worten:

„Reichste Förderung empfangen durch Christi Reich die Güter des Friedens und der Eintracht. Je mehr das Reich Christi unter dem ganzen Menschengeschlechte verbreitet wird, desto lebensvoller werden sich die Menschen bewußt werden dieser ihrer Gemeinschaft in Christo, in der sie einander verbunden sind. Dieses Gemeinschaftsbewußtsein wird die vielen Streitigkeiten hintanhalten und unterbinden. Sicherlich aber wird es alle Härten mildern und mindern.

Wahrlich, wenn Christi Reich, wie es rechtlich alle Menschen in sich begreift, so auch alle als lebendige Glieder umfaßte, wie sollten wir dann an jenem Frieden verzweifeln, den des Friedens König auf die Erde gebracht hat; er, der da kam, alles zu versöhnen; der nicht kam, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen; der ein Beispiel der Demut sein wollte, da er der Herr aller war; der das Gesetz der Demut zugleich mit dem der Liebe zu Grundgesetzen seines Reiches machte. Er, der sagte: Mein Joch ist süß und meine Bürde ist leicht?

O, welches Glück würde auf Erden herrschen, wenn alle einzelnen Menschen, alle Familien und alle Staaten sich ganz von Christus leiten ließen! ‚Dann werden endlich' — um ein Wort zu gebrauchen, das Unser Vorgänger Leo XIII. vor nunmehr 25 Jahren an alle Bischöfe richtete — ‚so viele Wunden Heilung finden können, dann wird das Recht seine Autorität wiederbekommen, dann wird des Friedens Glanz wieder erstrahlen, es werden die Schwerter sinken und die Waffen den Händen entfallen, wenn alle die Herrschaft Christi willig hinnehmen und freudig ihr Gehorsam leisten, und wenn jede Zunge bekennt, daß der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit des Vaters ist' (Rundschreiben ‚Annum sacrum' vom 25. Mai 1899)." [1]

Daß das Ziel in diesem Ausmaße heute schon erreicht werden konnte, ist natürlich nur der Zusammenarbeit der verschiedensten Kräfte und Strebungen wenigstens in ihrem Endziele zu danken. Auf dem Gebiet der Politik und der Wirtschaft mußte sich dieser Geist ebensogut durchsetzen wie im Reiche der Geisteswissenschaften und im gesellschaftlichen Leben. Nur in dem Maße, wie die Bewegung von den verschiedensten Völkern und von

[1] Die Einsetzung des Festes Christi Königstag. Rundschreiben Papst Pius' XI., übersetzt und erläutert von Prof. Dr. v. Meurers. 8° (425) Trier 1926, Paulinusverlag.

den verschiedenen Geistesgruppen, Religionsgemeinschaften[1] und selbst Parteien getragen wird, kann sie zum Durchbruch kommen. Fortschritte solcher Art sind wohl auf allen Gebieten, wenn auch nicht überall in gleichem Maße, zu verzeichnen. Im Folgenden sei einiges aus der unmittelbaren Friedensarbeit der letzten Jahre hervorgehoben.

Daß die Tätigkeit und auch der Einfluß der allgemeinen Friedensgesellschaften auf mehr oder weniger neutraler Basis durch das nicht mehr zu leugnende Erstarken des Völkerbundes rückwirkend neue Kraft gewinnt, ist klar. Genf selbst schickt sich an, immer mehr ein Mittelpunkt für die Zusammenarbeit auf den verschiedenen Gebieten zu werden. Die Bestrebungen auf protestantischer Seite, namentlich außerhalb Deutschlands sehr stark gefördert, sind nicht minder von großer Mannigfaltigkeit und nicht zu unterschätzender Kraft. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und der (internationale) Versöhnungsbund sind teilweise schon seit den Kriegsjahren starke Träger des Friedensgedankens. Im vergangenen Jahr war auch nach langer Pause die Weltkonferenz des christlichen Vereins junger Männer in Helsingfors zum ersten Male nach dem Krieg wieder zusammengetreten. Laufenden Aufschluß über die religiöse Friedensarbeit der verschiedenen Richtungen des Protestantismus gibt die Vierteljahrsschrift für soziale und internationale Arbeitsgemeinschaft „Die Eiche", herausgegeben von dem bekannten Vorkämpfer für Versöhnung der Klassen und Völker Friedrich Siegmund-Schulze.

Bei den Katholiken konnten wir in diesen Jahren neben der bereits erwähnten Einflußnahme der Kirche selbst ebenfalls ein emsiges Schaffen für die Verbreitung und Vertiefung des Friedensgedankens feststellen. Naturgemäß müssen die Katholiken bei dieser Arbeit noch mehr als andere ihr Hauptaugenmerk auf die Neuschaffung des Verhältnisses zwischen Frankreich und Deutschland richten. Ist hier ein voller Erfolg beschieden, so werden sich, wie wir schon in dem Aufsatz „Abbau des Hasses" schrieben, auch die Gegensätze unter den katholischen Ostvölkern verhältnismäßig leicht beheben lassen. Deutscherseits sind an erster Stelle die Bestrebungen des Friedensbundes deutscher Katholiken zu nennen. Auf seinen Tagungen wie mit Hilfe seiner Zeitschrift „Der Friedenskämpfer" (Verlag Germania, Berlin) suchte er die einschlägigen Fragen zu klären, die Gewissen aufzurütteln. Die früher selbständig herausgegebene „Katholische deutsch-französische Korrespondenz" ist nunmehr mit dem Hauptorgan des Friedensbundes vereinigt. Große Beachtung über Deutschland hinaus fanden auch die längere Zeit in der „Germania" regelmäßig geführten Beilagen „Deutschland-Frankreich".

Festigkeit und Rückgrat haben die ausgesprochenen Friedensbestrebungen unter den deutschen Katholiken jedoch erst erhalten durch das große Werk P. Stratmanns: „Weltkirche und Weltfriede" (vgl. diese Zeitschrift 110 [1926] 316 f.). Dank dieser Arbeit war eine im wesentlichen unantastbare Stellung geschaffen, konnte jeder Gutwillige die Ziele der katholischen Friedensarbeit klar erkennen. Von hier aus ergibt sich, von einigen kleinen Kreisen abgesehen, die begründete Aussicht, den Friedensgedanken zum

[1] Vgl. J. Overmans, Zum Frieden der Welt durch die Religionen der Welt, in dieser Zeitschrift, Novemberheft 1926.

Gemeingut der deutschen Katholiken zu machen, ihn davor zu bewahren, gleichsam Eigentum oder Eigentümlichkeit lediglich ein oder der andern Richtung oder Strömung zu werden. Hierzu trug das mannhafte und klare Auftreten des Prälaten Seipel namentlich seit dem Stuttgarter Katholikentag wesentlich bei. Auch eine Hauptaufgabe des Friedensbundes der deutschen Katholiken muß es sein, das Bewußtsein stets wachzuhalten, daß die Friedensarbeit eine katholische Arbeit ist. Als solche muß sie so gut wie z. B. die Arbeit für die katholische Erziehung und Schule Gemeingut aller Katholiken sein, gleichviel in welchem politischen Lager sie stehen. Gewiß kann und muß hier an einzelnen Stellen noch mehr geschehen. Nachdem jedoch selbst in nichtkatholischen Kreisen, wie jenen des Jungdeutschen Ordens, eine offenkundige Zusammenarbeit zunächst mit französischen Rechtskreisen erstrebt wird, dürfte von der Beschränkung der Friedensarbeit auf bestimmte Parteigruppen innerhalb der katholischen Kreise erst recht keine Rede mehr sein.

Stärker vielleicht noch als im katholischen Deutschland ist der Wandel der Gesinnung in den letzten Jahren im katholischen Frankreich vor sich gegangen. Die Arbeit, die unsere Glaubensbrüder dort zu leisten haben, ist gewiß nicht leicht angesichts der Mauer von Vorurteilen, Befürchtungen und Unkenntnis über Deutschland, die mehr als irgend ein Grenzwall die beiden Völker trennt. Wir haben bereits im Januarheft 1926 in dieser Zeitschrift auf eine Reihe von französischen Büchern aufmerksam gemacht, die dem Werk des Friedens durch Aufklärung dienen wollen. Eine Erziehung von vielen Jahrzehnten läßt sich aber begreiflicherweise nicht in wenigen Monaten wieder ausgleichen. Um so mehr ist die planmäßige Arbeit der französischen Friedensfreunde anzuerkennen. Sie geht zunächst darauf hinaus, ganz klar die Grundsätze des Zusammenlebens der Völker nach natürlichem und göttlichem Recht darzustellen. Wir haben früher schon auf die Ausführungen Coulets hingewiesen.

Eine meisterhafte Leistung auf diesem Gebiet bot die 18. Soziale Woche der französischen Katholiken 1926 in Le Havre[1]. Sie arbeitete die Grundlage jeder internationalen Arbeit so klar und leidenschaftslos heraus, daß gleichsam naturnotwendig auch dort, wo sie nicht ausdrücklich genannt wurden, die praktischen Folgerungen von jedem Hörer gezogen werden mußten. Einen Höhepunkt der Woche bildete unstreitig die Vorlesung von Professor Albert Valensin (Lyon) über die Naturgesetze des internationalen Lebens. Seine Ausführungen, die einer eigenen Behandlung wert sind, waren so klar und zwingend, daß er seiner Hörerschaft aus dem ganzen katholischen Frankreich ohne Beeinträchtigung seines reichen Beifalls unzweideutige Sätze wie diesen bieten konnte: „Die Revision eines Friedensvertrages kann eine Pflicht werden, sei es, daß diese oder jene seiner Bestimmungen, berechtigt zur Zeit, da sie geschlossen wurden, nach einer gewissen Zeit nicht mehr den Anforderungen des allgemeinen Wohles entspricht, sei es, daß seine ursprüngliche Fassung gleich einem Wundmal Spuren von Haß oder Rache trage.“ Um aber zu einer alle befriedigenden Lösung der internationalen Fragen zu kommen, fordert er

[1] Der ausführliche Druckbericht erscheint Anfang 1927 beim Secrétariat permanent, chronique sociale de France; 16, rue du Plat, Lyon.

mit Recht, daß die internationalen Beziehungen nicht nur von Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit, sondern auch von warmem Wohlwollen getragen seien. „Dieses Wohlwollen bringt uns tatsächlich dazu, in den Staatsgeschäften nicht nur die Dinge, sondern die Menschen zu sehen. Es treibt uns, diesen Gutes zu wollen. Es ist mehr als Höflichkeit. Es verlangt nicht nur korrektes Benehmen, sondern herzliche Hingabe. Bald veranlaßt es ein friedliches Einschreiten zu Gunsten von Völkern, die von irgend einem Unglück heimgesucht sind. Bald verhütet es kriegerische Maßnahmen gegen ein Volk, das kein anderes Unrecht hätte, als eine wachsende Bevölkerung oder eine blühende Wirtschaft zu haben. Handelt es sich um die Zahlung von Schulden oder die Wiedergutmachung von Kriegsschäden, so gibt das Wohlwollen dem Gläubiger ein, vom Schuldner nichts zu verlangen, was dieser letztere nicht geben könnte, ohne seine eigene Produktionskraft vollständig zu erschöpfen."

Suchen so die einen die christlichen Grundsätze klar herauszustellen, so bemühen sich andere, namentlich in den großen katholischen Zeitschriften, die Vorurteile gegenüber deutschem Wesen zu zerstreuen, wobei sie allerdings mit Vorliebe auf die Wandlungen im neuen Deutschland hinweisen. Wir nennen aus dieser Gruppe z. B. den wohlgemeinten, wenn auch im einzelnen korrekturbedürftigen Aufsatz von Pierre Delattre in den Études (20. November 1926): N'y a-t-il vraiment rien de changé en Allemagne? Ähnliche Ziele verfolgte der Aufsatz in den Heften der Action populaire: L'idée démocratique en Allemagne (25. Februar 1926). Dieser zeichnete sich ganz besonders durch seine verständnisvolle Behandlung des elsässischen Problems aus[1]. In derselben Richtung liegt auch der Appel aux consciences: Vers la Paix (Weckruf an die Gewissen: Dem Frieden entgegen)[2]. Die Unterzeichner dieses Aufrufs gehören den verschiedensten Kreisen an.

Über dieser geistigen Aufklärungsarbeit wird nicht übersehen, auch den Willen zur Versöhnung wachzurufen und wachzuhalten. Namentlich in Priester- und Ordensseminarien, wie überhaupt in den Kreisen des Klerus, entfaltet die eucharistische Friedensbewegung im Anschluß an den sog. Eucharistischen Sonntag eine segensreiche Tätigkeit. Neben der aufrüttelnden, mehr politisch eingestellten Aktion der Jeune-République mit ihrem dreisprachigen Blatt L'âme commune (Marc Sangnier) versicht das Bulletin catholique internationale, Nachfolger der Correspondance catholique franco-allemande, den Friedensgedanken vom rein religiösen und kirchlichen Standpunkt aus. Es ist ein Gegenstück zur Tätigkeit des Friedensbundes deutscher Katholiken und der Sammelplatz der französischen kirchlichen Friedensbewegung. Auch hier ist die Erkenntnis klar ausgesprochen, daß der Friede unter den einzelnen Nationen nur dann Aussicht auf Dauer haben kann, wenn er selbstverständliches Gemeingut aller irgendwie einflußreichen Gruppen und Parteien eines Landes geworden ist, und daß deshalb der Friedensgedanke notwendig über den Parteien stehen muß, um alle zu erfassen und zu durchdringen.

Von einer schlechthin katholischen Basis aus muß sich die Arbeit für den Frieden freilich wieder in den einzelnen Gruppen und Parteien je nach deren

[1] Wieviel Arbeit hier zu leisten ist, zeigt die Ansicht eines sozial sehr tätigen Pariser Geistlichen, daß viele Franzosen überhaupt nicht wissen, daß im Elsaß die Muttersprache Deutsch ist.

[2] 8° (48) Paris 1925, Delpeuch. *Fr.* 2.—

Art abspielen. So sehen wir auch in Frankreich Robert Fabre-Luce bemüht, die rechtsstehenden Kreise zu gewinnen und in sich für den Friedensgedanken zusammenzufassen, während auf dem andern Flügel die kleine, aber geistig sehr rührige Gruppe um Sangnier den Kern der als politische Partei religiös-neutralen Jeune-République bildet. Eine bewußt auf Verständigung auch mit Deutschland hinzielende Gruppe ist die neue Parti Démocrate Populaire. Sie verfügt namentlich in Nordwestfrankreich über eine sehr verbreitete und einflußreiche Tagespresse (Ouest-Éclair) und eine wenn auch noch bescheidene Parlamentsvertretung.

Es ist bezeichnend für Frankreich, daß große Organisationen der Kriegsteilnehmer offiziell an Friedenskongressen teilnehmen und Verbindung mit entsprechenden deutschen Organisationen suchen. Man bedauerte dabei, bisher nur mit deutschen kommunistischen oder ganz linksstehenden Verbänden in Fühlung gekommen zu sein. In weiteren Volkskreisen, zumal der Arbeiterschaft, ist die Stimmung so wenig gereizt, daß einer der hervorragendsten sozialen geistlichen Führer Frankreichs sagen konnte: „Will die Kirche das Volk wieder gewinnen, so muß sie für zwei Dinge eintreten: soziale Fürsorge und Frieden." Schließlich läßt sich der Einfluß und die furchtbare Mahnung der zerstörten Gebiete, die immer wieder ein stummes „Nie wieder Krieg!" rufen, beim französischen Volke nicht verkennen. Wenn da und dort erschütternde Reste der Zerstörung erhalten bleiben, so dürfte es kaum fraglich sein, daß sie mehr als etwa den Geist der Rache Furcht und Abscheu vor dem Kriege wachhalten. Weithin überragt doch in Frankreich der Wunsch, dem der gefeierte Las Cases vor Tausenden von Hörern in Le Havre am Schluß der Sozialen Woche mit den Worten eines sterbenden Kriegers Ausdruck gab: „Möge mein Sterben helfen, daß meine Kinder nie wieder einen Krieg sehen."

Nicht minder als in Deutschland und Frankreich sind in andern Ländern, namentlich in England unter Führung von Kardinal Bourne und in Belgien einflußreiche Katholiken und katholische Verbände um das Friedenswerk bemüht.

Zu der Arbeit im eigenen Volke muß sich die Gemeinschaftsarbeit der Völker gesellen, wie sie sich am leichtesten kenntlich auf den sog. Friedenskongressen vollzieht. Wenn es vielfach auch nur engere Kreise sind, die sich hier treffen und die ja an sich schon fast ausnahmslos auf dem Boden des Friedensgedankens stehen, so ist ihre Bedeutung besonders für die Bildung der öffentlichen Meinung nicht zu verkennen. Sie erreichen, daß man über den Friedensgedanken spricht und er so allmählich in weitere Kreise eindringt. Solche Kongresse wurden katholischerseits auch in den letzten drei Jahren durch die „Ika" in Lugano, Oxford und Einsiedeln veranstaltet. Marc Sangnier rief seine internationalen demokratischen Kongresse in diesen Jahren nach Luxemburg, London und im vergangenen Jahre in sein eigenes, prachtvolles Besitztum Bierville, unweit Paris. Besonders der letztgenannte Kongreß wurde in der französischen, aber auch in der deutschen Presse viel besprochen. Freilich gingen alle die einen Fehlweg, die von dort irgend welche theoretischen Klärungen oder Erklärungen erwarteten und mit nach Hause nehmen wollten. Dies könnte noch einigermaßen von den Ika-Kongressen erwartet werden, obwohl auch dort schon die Beschickung sehr vom Zufall und äußern Bedingungen

abhängig ist. Von den Sangnier-Kongressen, gar von Bierville, dies zu verlangen, heißt deren Charakter völlig verkennen. Der große und in seiner Art sonst noch nirgends gebotene Wert liegt in dem herzlichen Zusammenkommen und Zusammenleben von Menschen verschiedenster Art und Nation auf dem Boden gemeinsamer Friedensgesinnung, ein Wert, der in Bierville noch erhöht wurde durch die ganze Natur und prachtvolle Anlage, die auf Schritt und Tritt den Frieden Gottes und das Reich Christi verkündet. Dieser stillen, so unaufdringlichen und doch so eindringlichen Predigt vermögen sich selbst jene kaum zu entziehen, die sonst nie ihr Haupt vor dem Kreuze neigen.

* * *

So verdienstvoll auch diese ausgesprochenen Friedenskongresse und die verwandten Bestrebungen sind, so ist es doch klar, daß es kaum möglich sein wird, Jahr um Jahr in derselben Form sie beizubehalten. Je mehr Schritt um Schritt das Ziel dieser Arbeit, die Verständigung oder besser das Verstehen der Völker erreicht wird, um so mehr muß diese Ausdrucksform wieder abklingen. An die Stelle der Verständigungsversuche muß, zwar in gesundem Tempo, aber doch möglichst bald, die Gemeinschaft der Arbeit auf den verschiedensten Lebensgebieten treten. Freilich eines müssen diese Verständigungs- und Versöhnungskongresse, -schriften und -reden auch dieser positiven Gemeinschaftsarbeit dauernd mitgeben. Vor dem Krieg kannte man ja auch schon Zusammenarbeit unter den Völkern auf den verschiedensten Gebieten des Lebens und des Wissens. Und dennoch brach der Krieg herauf, zerriß einen Großteil dieser Bande. Sie hatten die Völker wohl äußerlich verbunden, aber nicht innerlich verbündet. Man pflegte diese Verbindungen mehr, wenn nicht ausschließlich, um ihrer selbst willen. Was uns nottut, ist, daß wir sie auch künftig wieder pflegen, aber nicht nur ihrer selbst willen, sondern mit dem bewußten, ausgesprochenen und tatkräftigen Streben, dadurch nicht nur zu einem äußerlich zusammengehaltenen Völkerverband, sondern zu einem im Denken und Wollen der Völker verankerten Völkerbund, einer wahren Völkergemeinschaft zu gelangen. So wird denn unsere Friedensarbeit in der nächsten Zeit ihr Hauptaugenmerk auf die Durchdringung und Veredlung der sich neu knüpfenden Völkerbeziehungen in diesem Sinne richten müssen. Soweit und solang hierzu eigene Friedenskongresse notwendig sind, behalten sie ihre Berechtigung.

Auf den verschiedensten Gebieten hat diese neue Gemeinschaftsarbeit der Völker bereits eingesetzt. So sind die großen wirtschaftlichen Verbindungen der jüngsten Zeit, namentlich zwischen Deutschland, Frankreich und Belgien, uns bekannt. Das internationale Arbeitsamt in Genf ist ein anerkannter Mittelpunkt der Gemeinschaftsarbeit, insbesondere auf dem Gebiet des sozialen Rechts und sozialen Schutzes der Arbeitskraft. In der Wirtschafts- und Handelspolitik drängen Probleme zu neuen Lösungen, an die man noch vor wenigen Jahren kaum ernstlich zu denken wagte. Schon wagt man da und dort an den Zollgrenzen wenigstens in unserem kleinen Europa zu rütteln. Der Begriff der Weltwirtschaft hebt sich und wird inhaltsschwer und sucht immer mehr den der Volkswirtschaft aus seiner bislang herrschenden Stellung zu verdrängen. Das Ziel der Volkswirtschaft, „der allgemeine Volkswohlstand", das größt-

mögliche Wohl der größtmöglichen Zahl weitet sich allmählich zum Grundsatz der Weltwirtschaft[1].

Nicht weniger tief greifen die neuen Verhältnisse in die staatsrechtlichen Gebiete ein. Neue Formen staatlichen Gemeinschaftslebens, von Staatenverbindungen werden gesucht. Abendland und Paneuropa haben den im Laufe des Krieges aus den damaligen Machtverhältnissen aufgetauchten Gedanken von Mitteleuropa, der im wesentlichen aus der Vorkriegseinstellung gewonnen war, längst überholt. Das britische Weltreich ist mitten in lebendigem Ringen nach neuen Formen, die dem Gemeinschaftsleben seiner Hauptträger, des Mutterlandes und der Dominions, entsprechen. Der Völkerbund selbst, zunächst lediglich als eine Art Bündniszentrale alten Stiles entstanden, läßt Hoffnungen aufkommen, immer mehr die schützende Hülle für die Keime neuer, lebendiger Beziehungen unter Staaten und Völkern zu werden.

Bei diesem Stand der Entwicklung ist es durchaus natürlich, daß der Gedanke der Völkergemeinschaft mit dem des Volkes, mit dem völkischen oder volklichen ringt, daß eine geistige Auseinandersetzung hier unausbleiblich ist. Wir sehen hier von Rückzugsgefechten einer heute für fast alle unhaltbar gewordenen Überspannung des Volksbegriffes, der Herausreißung des Volkes aus dem Bereich von Moral und Recht, mit andern Worten der Schaffung einer doppelten Moral für die Völker und für die einzelnen ab. Ausführungen dieser Art, wie sie noch in diesem Sommer in einem Blatte rechtsstehender Katholiken zu finden waren, dürften wohl selbst im eigenen Leserkreis immer mehr als unkatholisch empfunden werden.

Dagegen ist es von großer Bedeutung, daß das Problem des Föderalismus durch diese ganze Entwicklung aus der rein innerdeutschen Betrachtung weit hinausgehoben wird. Es handelt sich nicht mehr lediglich um das Verhältnis von Stamm zu Nation, von Land zu Reich, sondern zugleich um das Verhältnis von Volk zu Volk, von Volksgemeinschaft zur Völkergemeinschaft, vom Staat zum Reich im Sinne jenes Reiches der Reiche, dessen Begriff sich uns heute wohl allmählich mit Inhalt füllt, dessen Name wir jedoch noch nicht kennen. Selbst ein dem christlichen Standpunkt so fernstehender Soziologe wie Tönnies sieht in seinem neuen Werkchen „Wege zu dauerndem Frieden?“ von seinem bekannten Ausgangspunkte „Gesellschaft und Gemeinschaft“ aus die Bedeutung des föderalistischen Gedankens. Auch er sucht den Weg, vom Völkerbund, der ihm eine reine Völkergesellschaft ist, zur wahren Völkergemeinschaft zu kommen.[2]

Freilich ist der Weg, den er dahin weisen will, wohl noch unsicherer, als er in seiner offenkundigen Ratlosigkeit es sich selbst gestehen will. Ohne es zu

---

[1] Vgl. hierzu Oskar Kraus, Der Machtgedanke und die Friedensidee in der Philosophie der Engländer (Zeitfragen aus dem Gebiet der Soziologie III. Reihe, 1. Heft). 8° (64) Leipzig 1926. *M* 1.20. Kraus gibt hier einige wertvolle Arbeiten über Bacon und Bentham. Er sucht unter Ablehnung der mißglückten Ableitung Benthams den „unvergänglichen Wahrheitsgehalt des Utilitarismus“, fußend auf dem Prinzip des größtmöglichen Wohles der größtmöglichen Zahl, herauszustellen.

[2] „Wege zu dauerndem Frieden?“ von Dr. Ferdinand Tönnies (Zeitfragen aus dem Gebiete der Soziologie [III. Reihe, 2. Heft]). kl. 8° (VI u. 72) Leipzig 1926, Hirschfeld. *M* 1.50

wollen, wird das Schriftchen von Tönnies ein Erweis, wie hoffnungslos alles Friedensstreben ohne Religion, ohne Gott ist.

In seiner Unterschätzung der Macht des Geistes und besonders der Religion erhofft er alles Heil von der allmählichen Umwandlung der Wirtschaft aus dem kapitalistischen System zur Genossenschaft. Sie soll den Unterbau bieten für ein neues Gemeinschaftsleben der Völker. Gewiß ist in dieser Anschauung das Eingeständnis klar enthalten, daß alle andern, nicht geistig-seelischen Beziehungen unter den Völkern schließlich noch nichts anderes sind als Brücken, über die sowohl der Frieden wie der Krieg ziehen kann. Mit Recht sagt Kraus [a. a. O., S. 18], „beinahe jede Eisenbahn dient ebensowohl für den Völkerverkehr als für Militärtransporte"; und: „jeder telegraphische Apparat kann ebenso das Licht einer heilspendenden Entdeckung augenblicklich über die Welt verbreiten, wie eine Emser Depesche entsenden. — So sind denn unsere technischen Gewalten zweischneidige Waffen. Wo die sittliche Hemmung und Führung fehlt, entsteht innerstaatlich das wirtschaftliche, zwischenstaatlich das kosmopolitische Paradoxon, das in dem Momente aufhört verwunderlich zu sein, wo man erkennt, daß die technische Kultur des Gemütes aus einer Wünschelrute zur Geißel der Menschheit wird."

Tönnies selbst schreibt: „Wenn diese Gesamtheit zur vollen Selbsterkenntnis fortschreitet, so muß sie in einer heroischen Anstrengung sich zusammenfinden, alle Mittel, die das kapitalistische System darbietet, anzuwenden, um den Kapitalismus dadurch umzuwälzen, daß sie ihn sich zu eigen macht." Woher soll aber die Kraft zu dieser heroischen Anstrengung kommen? Tönnies sagt: „Es ist ein harter, langwieriger, durch Entsagung hindurchführender Weg, aber auch ein heiterer und anmutiger Weg durch die Freude des stetigen Fortschreitens, die nur getrübt werden wird durch Wahnvorstellungen von Zwangsgenossenschaften, wie sie auch in deutschen Landen durch das russische Vorbild, das besser ein Zerrbild heißt, genährt werden." Gerade das russische Beispiel beweist, daß Menschen, die die Menschen kennen, wissen, daß diese Freude des stetigen Fortschreitens für die Masse wenigstens allein nicht genügt, den harten langwierigen Entsagungsweg zu gehen. Weil sie an geistiger und göttlicher Macht ebenso zweifelten oder verzweifelten, griffen die russischen Gewalthaber zur brutalen Macht. Auf diesem Weg können wir freilich zum Imperium der Gewalt, zu einem römischen oder napoleonischen Weltreich, nie aber zur Völkergemeinschaft gelangen.

Für uns ist dieser Gedanke der Gewalt und der Vergewaltigung schon aus innern Gründen untragbar. Wir kennen und bekennen ein Recht, das mit der Gemeinschaft zugleich geboren ist, gottgewollt wie sie. Das Naturrecht umfaßt auch das Völkerrecht. Wir verweisen hier nochmals auf den erwähnten Vortrag von Professor Valensin. Die klare Erkenntnis dieses Rechtes muß die Grundlage für das Verhältnis der Völker untereinander, für ihr Zusammenwachsen zur wahren Völkergemeinschaft werden. Freilich das Naturrecht allein setzt sich im Widerstreit der Interessen und Leidenschaften nicht durch. Es bedarf der Stütze des ausdrücklichen Gottesgebotes, der Sanktion durch die Religion. Der dauernde Friede kann eben nur eine Treuga Dei, ein Gottesfrieden sein. Gottesfrieden ist aber nur möglich im Gottesreich,

nur dann, wenn alle sich beugen vor Gott dem Herrn und alle in ihm den gemeinsamen Vater sehen.

* * *

Hier muß nun vor allem unsere, der Katholiken, Arbeit einsetzen; denn wer sollte, wenn nicht wir, berufen sein, diesem Gedanken Eingang in das Leben der Völker zu schaffen? Wir müssen mit aller Kraft auf eine Neu- oder Wiedergeburt der Völker, zunächst jeweils des eigenen Volkes, aus diesem Geiste hinarbeiten. Der Gedanke, daß das Naturrecht und das göttliche Recht unter den Völkern genau so gelten wie unter den einzelnen Menschen, muß das unerschütterliche Fundament der Völkergemeinschaft werden. Darum muß auch wesentlicher Bestandteil der Volkserziehung die Erziehung zur Völkergemeinschaft sein. Hier öffnen sich Arbeitsgebiete für die Friedensarbeit von unabsehbaren Weiten. Ist die Arbeit, die nun bevorsteht, auch in ihrem Ausmaß ungleich weiter als die der ersten Verständigung, erfordert sie als eine Arbeit mühsamen Pflanzens und Erziehens Wachstumszeiten von Generationen, so findet sie doch durch die Vorarbeit der ersten Verständigung mit ihrer Umstellung der Sinnes- und Willensrichtung den Boden bereitet.

Dies mag manchem zweifelhaft erscheinen. Und doch lassen sich Ansätze und Anfänge dieser Entwicklung einer innern Wandlung über einen äußerlichen Verständigungswillen hinaus erkennen. So weist z. B. der protestantische Pfarrer Hans Hartmann in der „Christlichen Welt" im Artikel „Der französische Katholizismus im Lichte der innern Entwicklung Frankreichs" auf unverkennbare Spuren solch neuen Lebens im französischen Volke hin (4. November 1926, Nr. 21). Ein unverdächtiges Zeugnis der neuen Einstellung besonders des bewußten jungen Katholizismus in Frankreich gab der frühere Vorsitzende der „Katholischen Jugend Frankreichs", Alexander Souriac. Anläßlich der oben erwähnten Sozialen Woche der französischen Katholiken in Le Havre sah er sich bei dem geschlossenen Bankett von etwa 100 Vertretern der katholischen Jugend aus ganz Frankreich zu folgender Feststellung veranlaßt. Er betonte, daß sie, die Vorkriegsgeneration der Katholischen Jugend Frankreichs, zwar auch gelegentlich an die Interessen außerhalb Frankreichs gedacht hätte, daß aber die Jugend nach dem Kriege den Fragen der Völkerverständigung gegenüber ein ganz anderes, positives Verhältnis habe, das sie früher nicht gekannt hätte. Von diesem Jugendverband bzw. Kongreß in Besançon 1926 geht auch die Frontstellung gegen die Action française aus.

Auch auf andern Gebieten zeigt sich das Bemühen katholisch-französischer Kreise, die gemeinsame Arbeit der Katholiken aller Länder tatkräftig zu fördern. So hat z. B. die Katholische Union für internationale Studien (Union catholique des études internationales), deren Gründung von der französischen Schweiz und von Frankreich ausging, und die besonders in Zusammenarbeit mit den Völkerbundskreisen die katholischen Werte zur Auswirkung bringen will, unstreitig große Schaffensmöglichkeit auf diesem Gebiet. Sie wird sich nur hüten müssen, in Kongressen und Kommissionen zu erstarren. Wertvoll wird es sein, wenn sie zu Arbeiten anregt in der Art, wie sie z. B. auf historischem Gebiet eine Gruppe unter Führung des Grafen de Romanet anstrebt. Das Comité Pax beabsichtigt als Mithilfe zur Lösung der Friedensfragen eine

wissenschaftliche Sammlung religiöser, philosophischer, historischer und juristischer Art zu schaffen. Es will zunächst wissenschaftlich und dann auch volkstümlich dem Gedanken, daß die Menschheit zur Gemeinschaft berufen ist, Bahn brechen. In unmittelbarer Vorbereitung ist die Veröffentlichung von zwei Handbüchern, das eine für weitere Kreise, das andere als Lehrbuch für die höheren Schulen. Das Ziel soll sein, einmal den Geschichtsunterricht, der auf die Verewigung des Hasses unter den Völkern zielt, zu verbessern, sodann der jungen Generation den weltumfassenden Gesichtskreis zu vermitteln, der die Herzen weitet und im übrigen das Ziel aller Arbeiten des Comité Pax ist. Eine wenn auf den ersten Blick auch recht unscheinbare Arbeit in derselben Richtung finden wir in dem Bestreben, die französische Jugend wieder zurück zu den Quellen des christlichen Volkstums im Mittelalter zu führen. Man will bewußt über die bisher so verherrlichten Zeiten eines Ludwig XIV. zurückschreiten zum Frankreich eines hl. Ludwig und der Kreuzzüge. Diesem Gedanken gilt besonders das Mühen Paul Doncoeurs in Wort und Schrift. Wie ernst und unmittelbar diese Arbeit erfaßt wird, zeigt z. B. sein Aufsatz „Die Volksgesänge aus den Gauen Frankreichs" in den Études 1926, Nr. 18 vom 20. September.

Im vergangenen Sommer brachten wir manchen Tag im einsamen gotischen Gotteshaus von Etampes das heilige Opfer dar, wo einst ein hl. Bernhard das Schisma Anaklets II. in der Kirche geheilt hatte. Verlassen steht es da von einer Zeit, die abgefallen ist vom Geiste, der einst diese heiligen Hallen schuf. Da gewann der aus so mancher Anregung im Kreise lieber Menschen, wenn auch fremden Stammes geschöpfte Gedanke feste Form: Wir müssen zurück zu den Zeiten, da die Völker von hüben und drüben des Wasgaues im gemeinsamen Schaffen sich fanden, da sie alle auf die Stimme des hl. Bernhard hörten. So wie die Gotik gemeinsames Eigentum aller ward, wie die Schriften des hl. Bernhard allen gemeinsam sind, so müssen wir auch heute uns geistig wiederfinden lernen, um dann zum gemeinsamen Kreuzzug auszuziehen. Der Kreuzzug Bernhards zerrann, weil die Kreuzfahrer von ihrem hohen Ziele abfielen, sich viel Unreines von Anbeginn beigesellt hatte. Der Kreuzzug von heute wird nicht zerrinnen, wenn er sich frei hält von irdischen Machtzielen mit ihren Ränken und allein das unsichtbare Christusreich wiedergewinnen und sichern will.

Im Schatten der alten Dome und unter dem Segen ihrer großen Heiligen und jener alten Führer von Volk und Kirche zugleich muß sich das neue Schisma in der Kirche schließen, ein Schisma nicht mehr zwischen Papst und Gegenpapst, sondern zwischen Volk und Volk, jedes ein Glied der gleichen Kirche Christi. Gelingt diese innere Versöhnung der beiden geistig im katholischen Leben so führenden Völker, die einst jener Kreuzzug zusammengeführt hatte, so werden wir Gott den Herrn nicht minder preisen dürfen als die Kirche vor bald tausend Jahren, da Bernhard das Schisma überwand.

Auch dies wird zwar nur ein Schritt sein auf dem Weg zum Völkerfrieden. Aber es ist der erste Schritt. Gerade weil wir nicht in Ideen schwelgen, sondern dem rauhen Alltag dienen wollen, ist diese ganz klar umschriebene Aufgabe für unsern abendländischen Kulturkreis der nächste, unerläßliche Schritt auf dem Weg zum Frieden. **Constantin Noppel** S. J.

Görres' religiöse Entwicklung: Die Rückkehr zum katholischen Glauben

Mit dem Aufsatz über die „Religion in der Geschichte" (1807) war Görres auf seinem Wege zum Katholizismus in die Nähe der Kirche gekommen[1]. Seine Tochter Marie meint zwar in der Ausgabe der Werke ihres Vaters, daß die Abhandlung über den „Fall der Religion und ihre Wiedergeburt", die Görres nach seiner Rückkehr aus Heidelberg 1810 in Koblenz verfaßte, „am klarsten die Mittelstufe in der fortschreitenden Bewältigung der antikirchlichen Aufklärungsepidemie" zeige[2], tatsächlich finden sich aber alle wesentlichen Gedanken des späteren Artikels bereits in dem Aufsatz von 1807, der noch in Heidelberg geschrieben ist. Hier in der Neckarstadt verdichteten sich Görres' Ideen zu dem mythisch-mystischen Entwicklungssystem, das ihn Jahre hindurch festhielt und auch in seiner katholischen Zeit immer wieder aufleuchtet.

Seine Annäherung an die Kirche darf freilich nicht überschätzt werden; der sprühende Artikel über die Religion in der Geschichte mit seinem Hochgesang auf das christliche Mittelalter könnte dazu verführen. Görres sieht aber im mittelalterlichen Christentum nur eine überwundene Stufe der Religion.

Ausführlicher als in dem Aufsatz über die Religion in der Geschichte, vor allem unter eingehenderer Darlegung seiner Auffassung vom inhaltlichen Wert der Religion, behandelt Görres das religiöse Problem auf den ersten und letzten Seiten seiner großen „Mythengeschichte der asiatischen Welt", die als Frucht der Heidelberger Anregungen und Erkenntnisse gegen Anfang 1810 vollendet wurde[3]. In immer neuen Wendungen wird hier der Entwicklungsgedanke ausgesprochen. So heißt es gleich zu Anfang:

„Wie die Zeiten sich erweitern, wie die Organe sich entwickeln, wie der Reflexionskreis sich mehr verbreitet, wird auch jene Offenbarung größer und umfassender, es wächst das Bild der Gottheit, wie das Universum und die Geschichte wachsen, und es hat dieses Wachstum keine Grenzen."[4]

Und am Schlusse des zweiten Bandes, nach der großen Wanderung durch die Mythen des Ostens, faßt Görres alles zusammen in die Worte:

„So ist denn die ganze religiöse Genesis ein einziges Gewächs, das Gott selbst zuerst gepflanzt und das von ihm getränkt mit Himmelslicht und Erdenfeuchte, freudig durch alle Zeiten sich entfaltet, getrieben von einem Leben, das durch alle Glieder sich verbreitet, und doch wie in der Rebe in anderer Zeit, in anderem Ort, immer in einem andern Feuerwein erglüht."[5]

Wenn Görres dieses stete organische Wachsen der Religion so stark betont, so ist das in seiner damaligen Auffassung von Gott und der Welt begründet, die mit der romantischen Religionsphilosophie aufs engste zusammenhängt; er findet sie in den Mythen der Völker als durchgehende Grundidee überall ausgeprägt. „Die Gegenwart der Gottheit in Zeit und Raum bei allen Naturen und durch alle Entwicklung," die Durchdringung der ganzen Welt mit

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 112 (1927) 254 ff.
[2] Werke I 132.
[3] Die Vorrede ist datiert vom April 1810.
[4] Mythengeschichte, 1. Bd., S. 5.
[5] Ebd. 2. Bd., S. 651 f.

Gott ist ihm ein Axiom[1], das der ganzen Untersuchung der Mythen von vornherein zu Grunde liegt. In jedem Menschen ist Gott im Innersten zugegen. Hier wird er von den großen religiösen Geistern gefunden. Gott ist in sich ohne Fortschritt und Änderung; „im Abgrund der Ewigkeit ist keine Strömung, nicht Ebbe und nicht Flut“[2]. Die geschaffene sichtbare Welt ist eine Selbstdarstellung Gottes im Großen, der Mensch eine solche im Kleinen. Gott erfaßt sich ganz und ungeteilt in seiner eigenen Idee. Er ist aber auch „ewig unerschöpflicher Born heiliger Vielheit“[3], und darum ist „die Welt geworden, damit die Gottheit sich auch nach ihrer Unendlichkeit in allen ihren Teilen erfassen möge“[4]. Die Welt und ihre Entwicklung und die Menschheitsgeschichte sind also die ausgefaltete Idee Gottes, die Darstellung Gottes in einer unendlichen Reflexion, die immer weitere Züge des Absoluten offenbart und in ihrem unendlichen Weiterwachsen das unendliche Wesen Gottes wiederzugeben strebt. Während das „innerliche göttliche Leben in ungetrübter Ruhe ist und kein Alter und keine Wendepunkte kennt“, muß die Welt- und Menschheitsgeschichte, „der Gottheit exoterisches Leben“, „alle Formen der endlosen Metamorphose durchschlagen“, da sie seiner Unendlichkeit wegen unsterblich ist[5]. Diese Darstellung Gottes in der Schöpfung ist die eigentliche Religion, an der jedes Wesen teilnimmt[6].

Der Mensch hat aber noch eine besondere Aufgabe. Er kann jenes göttlichen Prozesses innewerden, kann den in ihm wohnenden Gott finden, kann sich ihm hingeben und seine Liebe ausdrücken. Das ist die äußere Religion. Da aber dieser göttliche Prozeß immer weiter geht, da Gott sich in immer neuen Formen offenbart, muß auch die äußere Religion ständig wachsen: „Jede Zeit hat ihre Propheten und ihre Gottbegeisterten; aber sie reden die Sprache dieser Zeit, und ihr Wort darf nicht zurückbleiben hinter der Reflexionsweite, die in ihnen die Anschauung erreicht.“[7] Es kommt aber notwendig die Zeit, wo der Ausdruck nicht mehr der in der Zeit sich darstellenden Gottesidee entspricht; dann ist eine Periode der Religion zu Ende gegangen;

Denn die Offenbarung Gottes „ist nicht etwas, das geschlossen wäre und durch den Buchstaben den Nachkommen überliefert würde, sie schreitet mit der Geschichte fort“.

Und doch müssen die Grundideen aller Religionen die gleichen sein: die Gegenwart Gottes in der Welt und die Selbstdarstellung Gottes im ewigen Wechsel. Görres schließt seine Mythengeschichte mit folgender Zusammenfassung[8]: Die Weisen und „Propheten aller Zeiten stießen in ihrem Innern alle auf den gleichen Gott, als den Kernpunkt ihres Wesens, darum mußten sie auch das Göttliche in sich selbst als gemein allen Wesen und dem ganzen Universum anerkennen“.

„So war die Wurzel der Besonderheit zugleich als die Wurzel des Weltalls anerkannt; was als äußerliches Ramifiziren dieser Wurzel, als Sprossen jenes Keimes innerlich erschien an der Persönlichkeit, wurde mit demselben Rechte auch mit dem gleichen Entfalten im ganzen in Parallelism gesetzt, und so entstand das Prinzip, auf dem alle Mythen ohne Ausnahme ruhen, die Aquation der großen und kleinen Welt, in der die Geschichte der Persönlichkeit der Geschichte des Alls eingebildet, und diese

[1] Ebd. 1. Bd. S. 4. [2] Ebd. 3. [3] Ebd. 3. [4] Ebd. 2. [5] Ebd. 4.
[6] Dazu vgl. Fall und Wiedergeburt der Religion, W. I 179 ff.
[7] Mythengeschichte, 1. Bd. S. 5. [8] Ebd. 2. Bd. S. 653 ff.

wieder in jene zurückgebildet wird. Nicht festeren noch tieferen Grund mag je ein menschlich System gewinnen; der Satz: nach dem Bilde Gottes (dem Universum) ist der Mensch gemacht, und sein Atem (seine Absolutheit) ist ihm eingehaucht, ist die Veste aller Philosophie und aller Wissenschaft.... Alles Besondere in der Persönlichkeit in seinen innersten Wurzeln erfaßt, ... wird eben dadurch als Prädicat der Gottheit angeschaut; diese Prädicate, in ihrer ganzen Unendlichkeit gedacht, werden die allgemeinen Elemente des gesamten Universums, das daher als ein kolossales von Gott beseeltes menschlich Bild erscheint."

Görres verbreitet sich dann in dunklen, mehr durch den Rhythmus der Sprache als durch den Zusammenhang der Gedanken gewinnenden Ausführungen, über die religiöse Bedeutung dieses Parallelismus zwischen Makrokosmus und Mikrokosmus, der die Welt mit Göttern angefüllt hat, und schließt:

„Was aber je in der Zeit zum Bestand gekommen, ist vor ihr und fortdauernd noch über ihr ungleich herrlicher in Gott nach der Idee; auch jene Anschauungen, zu denen die Weisen des Altertums in ihren Meditationen sich erhoben, sind in Gottes Wort in jener Herrlichkeit mit schöpferischer Kraft gegeben.... Das sind die Grundvesten des mythischen Systems aller Völker, in die göttliche Natur selbst hineingelegt; darauf haben die Priester die großen Prinzipien aller Kosmogonie und Theogonie und aller Weltanschauung gegründet, die ersten Grundaxiome aller Wissenschaft; eine große, gewaltige, edle Säulenreihe stehen die wenigen großen Ideen da, die in allen Mythen unverändert wiederkehren und ihre ewige Wahrheit gerade durch diese allgemeine Sanktion bewähren, und unerschütterlich ragt diese Colonnade in ihrer einfachen Majestät in der Geschichte hoch, keine Zeit wird sie antasten, stürzen oder überbieten. Was sonst zur Zierde noch individuelle menschliche Gesinnung in minder edlem und örtlichem und zeitlichem Stile angebaut, ist wohl vergangen; sie selbst auf die Grundanschauungen der menschlichen Natur aufgesetzt, haben standhaft jeder Vernichtung Trotz geboten. In jener Stafirung auch allein hat der Irrtum Platz gefunden, der jene nicht berührt. Über Gott und die großen göttlichen Verhältnisse hat nie eine Täuschung sich behaupten mögen, sie sind so leserlich der menschlichen Natur eingegraben, daß alle Zeiten sie mit gleicher Fertigkeit gelesen."

Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß dieser religiöse Standpunkt Görres' weit vom katholischen Glauben entfernt ist. Selbst die Anklänge an die frühaugustinische Lehre von der göttlichen Exemplarität berühren nur scheinbare Ähnlichkeit. Anderseits ist das System von Görres kein pantheistisches. Für ihn bleibt Gott der eine in sich eins bleibende Ursprung der Welt. Seine Religionsphilosophie bot Görres wichtige Anknüpfungspunkte für die weitere Entwicklung zum Katholizismus, vor allem seine Hochschätzung der Gottesoffenbarung und theozentrisch-mystische Weltbetrachtung und die darin beruhende durch die Romantik weiter verstärkte Hinneigung zum Mittelalter, als einem Zeitalter, das von Religion und Gott ganz durchdrungen war.

Dieser Hinneigung gab Görres aufs neue begeisterten Ausdruck in der großen Abhandlung über den „Fall der Religion und ihre Wiedergeburt", die er im selben Jahre wie die Mythengeschichte vollendete. Sie war für Perthes' „Vaterländisches Museum" bestimmt, konnte aber nicht gedruckt werden. Hatte er 1807 in dem Aufsatz über die „Religion in der Geschichte" seine entwicklungsgeschichtliche Auffassung auf die christliche Zeit angewandt, so wiederholte er das jetzt, aber führte es dann weiter auf die Zukunft. Noch einmal zeigte er, wie das herrliche Logoszeitalter des Mittelalters zur Höhe

gelangt war und wie es, nachdem es seine „gänzliche Ausbildung und Vollendung erlangt hatte", „nach Einrichtung der menschlichen Natur" zum Niedergang und Ende gekommen war. Dann spricht er sich im zweiten Teil seiner Abhandlung darüber aus, wie eine neue religiöse Epoche aus der Verflachung und Schlechtigkeit der Gegenwart eingeleitet werden könne. Hier offenbart er seine religiösen Wünsche, und darin besteht der Hauptwert dieser Arbeit für seine eigene religiöse Entwicklung.

Der ganze Gegenstand beschäftigte ihn weiterhin aufs tiefste. Noch am 23. September 1811 schrieb er an die Brüder Grimm, daß er an einem Buche für Perthes arbeite, welches die Mythengeschichte in das Christentum und darüber hinaus fortführen solle[1]. Das Buch ist nie erschienen; aber seine Grundlinien haben wir zweifellos in der Abhandlung über den Fall der Religion vor uns; vielleicht sollte es nur eine Erweiterung dieses ja noch ungedruckten Aufsatzes werden. In dem Brief erzählt Görres, daß er eifrig in den alten Kirchenvätern und den Mystikern des Mittelalters forsche; so brachte ihn der Gegenstand auch indirekt der Kirche näher[2].

Bei aller Bewunderung des Mittelalters bleibt aber Görres seiner Theorie vom Fortschritt der Religion treu; er warnt vor einer künstlichen Wiederbelebung der Vergangenheit. „Man wolle nicht, was dem Tode verfallen, gewaltsam seiner Macht entführen."[3] „Darum suche die Zeit nicht auf dem Gottesacker vergangener Jahrhunderte die Schädel und Mumien, um von Neuem sich anzubauen."[4] Wiedergeburt der Religion, nicht des mittelalterlichen Christentums ist der Titel der Abhandlung.

„Mit nichten ist erloschen das heilige Feuer, das ausgeht von Gott und noch brennt in der menschlichen Natur, nicht ein Funken ist verglommen, der einmal aufgeleuchtet. Haben viele töricht von Gott abzulassen sich unterfangen, er hat darum von ihnen nicht gelassen, nur ihren besseren Charakter haben sie verloren: was vorher ihnen bewußt in ihrem Innern gewirkt, das ist in eine bewußtlose Tätigkeit übergegangen; und sie, die nach innerem Berufe mit im Rate des Höchsten sitzen könnten, müssen jetzt als untergeordnete Werkzeuge ihm dienen."[5]

Zurück unter Gottes Herrschaft muß das gottentfremdete Zeitalter nach Görres' Meinung, wenn eine neue Blüte der Religion und damit der ganzen menschlichen Entwicklung einsetzen soll. Die Rückkehr zu Gott aber besteht zuerst und grundhaft in sittlicher Umkehr. Die Stelle ist höchst bedeutsam; hier erscheint der alte Moralismus der Aufklärung religiös umgewertet. Das sittliche Verhalten soll nicht wie früher unter Kants Einfluß aus Wertschätzung des Guten hervorgehen, sondern aus Liebe zu Gott, und diese Liebe soll den ganzen Menschen erfüllen, soll Blut seines ganzen Handelns werden.

„Dann erst ist Gottes Reich auf Erden dargestellt, wenn das innere ethische Gebot herrscht wie Naturgesetz, und die Freiheit gebietet wie Verhängnis; gleichwie es auch dann nur im Menschen sich vollendet hat, wenn er in seine geistige Natur die Harmonie der organischen eingetragen. Nicht anders aber läßt solche Harmonie in gleich freien Individuen und Kräften sich hervorbringen, als indem Alle in immer frei ausquellender Liebe in der Einheit aller Dinge wie im Schwerpunkte sich vereinigen, und indem so

---

[1] W. VIII 248.

[2] Schon in der Einleitung zur Mythengeschichte erwähnt Görres seine Studien in den Kirchenvätern. [3] W. I 184. [4] Ebd. 165. [5] Ebd. 165.

Jeder selbständig dem eignen eingepflanzten Triebe folgt, Alle zuletzt in gemeinsamer Mitte zusammenkommen, ein Jeder nach eigener angestammter Weise um diese Mitte sich bewegend, Alle miteinander in ihrer ordnungsvollen Vielheit zum Abbilde jener innersten Einheit werden." [1]

Erfüllung des Sittengesetzes, „Heiligung des ganzen innern Menschen und des vollen Lebens" mit dem Blicke auf Gott ist die „Grundlehre aller Religionen". Görres häuft die Ausdrücke und Bilder, diese ganze Hingabe an Gott zu empfehlen. „Nichts soll der Mensch tun ohne Gott; seine Liebe soll ihn zu allem Guten treiben"; Gott soll sein „innerster schlagender Punkt im Herzen", sein „tiefster Nerv unter Nerven", ein „Keimpunkt aller Lebenswärme" sein.

Görres glaubt, daß die Zeit der Wendung zu Gott bereits ihre Vorboten habe, und zwar gerade in Deutschland. Die neue deutsche Philosophie führe zu „einer höheren geistigen Mitte und durch sie zur Religion" [2], die neuere Poesie habe das frivole Spiel mit Gefühlen zunichte gemacht und grabe nach versunkenen Schätzen aller Jahrhunderte und habe „in dem wundervollen Zauberreiche allerorten Gott gefunden und seine Herrlichkeit allein leuchtend in den dunklen Räumen" [3]. Die Besseren unter den Deutschen hätten sich schon vereinigt zur Pflege der Kirche nicht um des Gewinstes willen, sondern wegen der in ihnen ruhenden Ideen.

Mit dem ganzen warmen Gefühl der Romantik preist Görres nun sein Vaterland. Bei ihm ist aber das Nationale ganz vom Religiösen durchtränkt. Deutschlands größte Ehre ist sein religiöser Beruf: im Mittelalter war es Gottes auserwähltes Volk, in dem er seinen Tempel sich gegründet. Strenger als bei den andern Völkern habe Gott darum auch den Abfall an Deutschland gestraft. Gleiche es darin dem Judenvolke, so dürfe es auch hoffen, in einer neuen Erwählung dem Messiasvolke ähnlich zu werden.

„Es kommt den Teutschen zu, Priester der neuen Zeit, Brahmanenkaste zu sein. Da das Schwert und der Zepter der Reichskleinodien ihrer Hand entwendet ist und an ein anderes Volk übergegangen, und die goldene Weltkugel des Reichtums und des Gewerbefleißes im Schatze jener stolzen Insel liegt, so ist ihnen doch die Krone von Allen geblieben: ihr frommer Sinn, ihre freie Genialität, ihre unverfälschte Natur, ihr Organ für allen Einfluß von oben her und ihr redlich Streben nach Gründlichkeit in allen Dingen. Deßwegen ziemt es sich ihnen versammelt zu bleiben, und der Wiederkehr der Religion zu harren, wie sie harren, sprechen schon die Feuerzungen von der nahen Ankunft der Erwarteten. Allen, die guten Sinnes sind, wird sich die neue Zeit verkünden, und der Geist sich über sie verbreiten." [4]

Die Stelle ist eine sehr interessante Umdeutung der Idee vom deutschen Beruf, wie ihn Schiller, W. v. Humboldt, Fichte vertreten hatten. G. Goyau hat diesen nationalen Einschlag in Görres' Religiosität, der ja auch später oft auftaucht, scharf getadelt [5]. Es handelt sich aber nicht um eine nationale Religion, sondern um eine Ehrung der Nation durch die Religion. Das Religiöse, wie Görres es damals verstand, hatte durchaus den Vorrang.

---

[1] Ebd. 173.

[2] Weiter ausgeführt ist der Gedanke der deutschen Bildungsgemeinschaft als Grundlage einer religiösen Einung S. 183 f. [3] Ebd. 176 f. [4] Ebd. 178.

[5] L'Allemagne religieuse Tome I (Paris 1905) 334: Étrange et fumeuse apologétique, plus nationale que chrétienne et plus grisante qu' édifiante usw.

Die Religion der Zukunft wird jedenfalls durch keine Schranke der Nation eingeengt sein. Getreu seinem ganzen System und seiner Auffassung von der Religion fordert Görres immer und immer wieder, daß sie alles umfasse.

„Die Religion will nicht mehr diesem oder jenem Lande eigentümlich sein wie seine Flußgebiete, sie will werden wie jener ozeanische Strom des Altertums, der ... die Erde umkreist und alle Flüsse in sich aufgenommen, und alle Namen und Besonderheit in seiner Namenlosigkeit und Allgemeinheit verschlungen hat, dessen Quelle niemand kennt, weil er mit den Zeiten aus derselben Urne fließt." [1]

Sie wird alle unvergänglichen Werte vergangener Religionen in sich aufnehmen. Wie eine „Pyramide auf breiter Basis" ruht sie auf „der Anschauung aller früheren Zeiten" und „wächst mit den Jahrtausenden dem Himmel immer näher, wie sie weiter im Universum um sich wurzelt." „Alle Seher alter Zeit jeglichen Volkes auf Erden sind Väter dieser Kirche. Alle Priester reinen Wandels und brennender Begeisterung ihre Leuchten." [2]

Schrankenlosigkeit nach jeder Seite wird von Görres geradezu zum discerniculum fidei dieser synkretistischen Zukunftsreligion gemacht.

„Das sei Euch sicheres Zeichen, daß Ihr die Dinge nicht in Gott, nicht mit dem großen, klaren, runden Weltauge, sondern mit dem vielseitig geschliffenen Insektenauge betrachtet, wenn Ihr irgend etwas, was vollendet ist auf Erden, in dem die Idee sich offenbart in ihrer ganzen Herrlichkeit, verwerfen müßt um Eurer vorgefaßten Meinung willen." [3]

Außer dieser alles umfassenden, jede Grenze sprengenden Weite, hat Görres kaum etwas Greifbares über das kommende religiöse Zeitalter angekündigt. Er konnte es auch nicht. Nach seiner Religionsphilosophie war die Ausprägung der äußeren Form erst zu erwarten; wenn die Herzen wieder religiös geworden waren, dann konnten Propheten und Priester aufstehen, um die Wege der Gottesverehrung zu weisen. Wenn er also davor warnt, „besondere Verbindungen" einzugehen, wenn er „des leeren Spiels mit äußerlichen Zeichen" entraten zu können glaubt und erneut betont, die Hauptsache sei „die innere Weihe und Heiligung des gesamten Menschen und die Durchbildung seines Wesens zur Gottähnlichkeit" [4], so will er damit nicht die Zukunftsreligion als eine „unsichtbare Gemeinschaft" schildern [5], was ja auch seiner ganzen Art fremd wäre. Er stellt nur Forderungen an die Gegenwart auf, die den kommenden Aufstieg beschleunigen sollen. In heiliger Stille soll das Werk der Zukunft eingeleitet werden.

„Nicht mit großem Geräusche und viel eitlem Wortgetöse werde das zu Vollbringende vollbracht, in der Stille fördere jeder nach Macht das Werk. Sind alle einig im innersten Gesetz der Brust, dann ist Gott Werkmeister, der die Teile zum Ganzen zusamenfügt." [6]

Die äußere Gestaltung der synkretistischen Zukunftskirche ist also Sache Gottes. Einstweilen gilt es, festzuhalten am Lebendigen der Vergangenheit und daran weiterzubauen, gilt es namentlich, vor dem eigenen Gewissen wahr zu werden und auf alle Stimmen zu hören, die im Inneren rufen, ob sie auch beschwerlich seien. So klingt die wichtige Abhandlung aus in den alten Moralismus mit seiner neuen religiösen Umwertung.

---

[1] W. I 181. [2] Ebd. 182. [3] W. I 186. [4] Ebd. 185.
[5] Schellberg, Jos. v. Görres 124 f. [6] W. I 184 f.

Zähe hat Görres an der Idee einer synkretistischen Entwicklungsreligion in verschiedener Abtönung festgehalten, und lange hat es gedauert, bis er erkannte, daß das Christentum alle wahren religiösen Werte enthalte und eine Gottesoffenbarung besitze, die nach Gottes Willen keine wesenhafte Änderung hienieden erfahren soll. Noch am 16. Mai 1818 schrieb er von Koblenz an Adam Müller, dessen geschlossene Weltanschauung er bewunderte:

„Alles auf eine Wurzel zurückbezogen, möchte wohl der Grund der Verschiedenheit unserer beiderseitigen Ansichten darin liegen, daß Sie das Christentum für Religion, ich aber für eine Religion, aber freilich Gipfel und Mitte und Geist und Seele aller andern nehme. Darum ist mir der Dienst der Urwelt das kindliche Christentum; das Judentum mit den Mysterien des Heidentums seine Jugend, die in vielen oft sehr excentrischen Bahnen sich versucht; endlich das eigentliche Christentum die Reife, die aber, wie alles großartig historische, seinen Phönix, aber keinen absoluten Schluß und Ende hat. So gewinne ich Raum vorwärts und rückwärts, um auch das unterzubringen, was ja Gott selbst nicht verurteilen muß, weil er es mit Wohlgefallen geduldet, da alles Böse immer vor ihm zunichte worden." [1]

Ist das auch im wesentlichen noch die alte Vorstellung vom Wachsen der Religion, so ist doch unverkennbar, wie sich in seinen Anschauungen das Christentum weiter befestigt hat. Es ist in der ganzen bisherigen Religionsentwicklung Ziel und Maß. Den Blick in die Vergangenheit kann man richtig deuten als die altchristliche Lehre vom Logos spermaticos. Nur der Ausblick in die Zukunft mit seiner Erwartung höherer neuer Formen — die freilich auch schon ziemlich gedämpft klingt — verrät noch den Einfluß der alten religionsgeschichtlichen Auffassung.

Über die innern Komponenten dieser Spekulationen: ihre aufklärerisch-moralistischen, idealistischen und romantischen Bestandteile, ist schon vorher die Rede gewesen. Aber nicht bloß die großen geistigen Strömungen seiner Zeit beeinflußten Görres' Weltbild. Bei einem Manne, der so scharfen Auges den Gang des wirklichen Geschehens verfolgte und zu durchdringen strebte, mußte die große und kleine Umwelt stets auch einwirken. Unverkennbar ist auch in seinen Anschauungen über die Religion, wie tief ihn das politische Geschehen, der Untergang des Reiches, Napoleons Zwingherrschaft und der Verfall der Sitten berührten. Ein entscheidender Grund an den Gedanken vom Ende des Christentums festzuhalten, war ganz zweifellos der Zustand der Geistlichkeit seiner Zeit. Hier offenbart sich wieder sein Moralismus, der gerade von denen, die religiöse Führer sein wollten, unbedingte Hingabe an die Sache und wenigstens volle Reinheit der Sitte forderte. Wie der junge Revolutionär durch die angebliche Habgier, Verdorbenheit und Ignoranz der Geistlichkeit zum bittersten Spott sich herausgefordert fühlte, so wird der Mann und Sucher jetzt immer wieder zu wehen Klagen über den Klerus hingerissen; der Stand, über dem die Flamme heiliger Begeisterung gleich dem Pfingstfeuer stehen sollte, sei so erdhaft geworden, er gehe auf in leeren Formen, ungeschickter Polemik, ja Zügellosigkeit und sei durch alles das in die widernatürlichste Abhängigkeit von den Regierungen gekommen [2]. Görres, für den der Primat

[1] W. VIII 559.

[2] Zahlreiche Texte wären hier anzuführen, z. B. W. I 160 ff. 277, II 180, III 30, IV 219 220 233 453 f. usw.

der Religion sich aus seinem ganzen Denken als Grundwahrheit ergab, empfand namentlich das Staatskirchentum als unerträglichen Zustand, als Ende wahrer Religion. Sein Kampf für die Freiheit der Kirche, der von den Schriften dieser Jahre bis zum „Athanasius" sich hinzieht, ist nur von dieser tiefreligiösen Seite her zu begreifen; jede ausschließlich persönliche und politische Erklärung ist unzureichend.

An den Klagen über die Geistlichkeit ist, wie schon in anderem Zusammenhang gezeigt wurde, manches Wahre. Die Aufklärung hatte weithin den Ernst und warmen religiösen Geist, so wie Görres ihn jetzt suchte, unter ihr ersterben lassen. Bei seinen Beschwerden über die Polemik und die geistige Verarmung der Kirche aber darf man auch nicht übersehen, daß Görres von seinem synkretistischen Standpunkt aus urteilt und Erscheinungen als rückständig und Kämpfe als enges Prinzipienreiten bezeichnet, bei denen es sich auch um wesentliche Dinge und heilige Pflichten handelte.

Eine Nachwirkung seiner damaligen Einstellung gegenüber der Geistlichkeit ist sein späteres häufiges Drängen auf bessere Erziehung und Bildung des Klerus[1]. Aus diesem Gedankenkreis erfloß auch seine Begeisterung für Pius VII.; in ihm sah er endlich einen „Geistesträger", der mutig seiner Pflicht folgte, der die Religion nicht an die weltliche Gewalt verriet. Schon 1810 nahm er ihn in der Abhandlung über den Fall der Religion ausdrücklich aus den Reihen der gesunkenen Geistlichkeit aus, und im „Rheinischen Merkur" hat er gleich zu Beginn und wiederholt noch später sein Lob gesungen[2]. Es bedarf keiner besondern Hervorhebung, daß dieses Beispiel wie auch der Widerstand einiger Bischöfe auf dem französischen Nationalkonzil[3] für die Änderung seines Urteils über die Kirche von hoher Bedeutung waren. Doch greifen wir damit der späteren Darstellung voraus.

Wann und wie Görres die Auffassung von der Relativität der Religionen gedanklich überwunden hat und zur Erkenntnis der absoluten Gültigkeit zunächst des Christentums und dann der katholischen Kirche gelangt ist, ist kaum im einzelnen festzulegen. Unsere Quellen versagen für diese feineren Seelenvorgänge. Der Briefwechsel, sonst von so erfrischender Offenheit, berührt persönliche religiöse Erfahrungen nur selten. Selbst den Angehörigen gegenüber ist Görres in diesen Dingen sehr zurückhaltend. Vielleicht hängt das mit der Haltung seiner Gemahlin zusammen, die bis in ihr Alter die freieren religiösen Anschauungen ihrer Jugend zum Teil festgehalten haben soll. Die Herausgeberin der Familienbriefe hat übrigens, wie ein Vergleich mit den noch vorhandenen Originalbriefen ergibt, mit Vorliebe persönliche Angelegenheiten ihres Vaters weggelassen. Leider fehlen uns die Urschreiben gerade für die entscheidenden Jahre der religiösen Umkehr; es wäre nicht ausgeschlossen, daß sie wenigstens einzelne bezeichnende Züge enthalten hätten[4]. Die Staats-

[1] Z. B. W V 114 ff.; Athanasius[4] (1838) 122 ff.

[2] W. I 208 ff. 271 f. 277, II 56. Später spricht sich Görres zurückhaltender aus.

[3] W. II 111 ff.

[4] Es sei hier gestattet zu bemerken, daß die Wiederauffindung einer großen Zahl von Originalschreiben von Görres an seine Angehörigen nicht dem Verfasser dieser Zeilen zuzuschreiben ist, wie Geheimrat Schellberg in seinem Beitrag zur Festschrift der Görresgesellschaft zum 150. Geburtstag (S. 209) irrtümlich bemerkt. Sie wurden von einem Herrn der Münchener

schriften sind voll von religiösem Einschlag, wie das bei Görres' Wertung der Religion für das staatliche Leben zu erwarten ist, aber sie sind weder Bekenntnisschriften noch fein geschliffene theologische Abhandlungen; immerhin lassen sie trotz ihres publizistischen Charakters noch am meisten auf den Wandel in den religiösen Anschauungen ihres Verfassers schließen.

Über die Stellung der Religion im Geschichts- und Staatsleben verbreitet sich Görres eingehend in der merkwürdigen philosophisch-politischen Einleitung zu der Schrift „Europa und die Revolution", die er als doppelter Flüchtling, aus der Heimat und seinem Straßburger Asyl verdrängt, 1821 in der Schweiz verfaßte. In mathematisch-astronomischen Schematisierungen behandelt er hier die großen Spannungen des Staatslebens. Die Lösung, die er in der Polarität erblickt, ist durchaus nicht so abhängig von der Philosophie Schellings, wie man das wohl behauptet hat[1]. Der Polaritätsgedanke, aus der Analogie des organischen Prozesses geschöpft, findet sich schon in seinen ersten Schriften auf den Staat angewandt und entsprach, wie Nadler treffend bemerkt, seinem eigensten Wesen[2]. Die verschiedenen Gegenkräfte gipfeln, wie Görres in dunklen Ausführungen fortfährt, in dem Gegensatz zwischen Ewigem und Zeitlichem. Dem Streben nach Gott kommt von oben die Offenbarung entgegen, die in der Logosniederkunft ihre Höhe erreichte. „Auf dem Grunde, den der Logos neuschöpfend in die Vesten der Natur gelegt, erhob sich die sichtbare Kirche in der Christenheit."[3]. Sie steht, unwandelbar in der Lehre, zwischen Himmel und Erde und gestaltet die Erdenkräfte in Gotteskräfte um. Görres versucht dann in Ausführungen, die seine Unsicherheit deutlich zeigen, den Protestantismus, der zwar ein Sinken zum Erdhaften bedeutet, aber sich doch „nicht dem Solarischen verschließt", in das künstliche Gebilde seiner auf- und niederwirkenden Beziehungen einzugliedern. In einem höheren Dritten liegt ein Ideal, das Kirche und Protestantismus einigt. — Nun betrachtet Görres das ganze Weltgeschehen zunächst unter dem Gesichtswinkel des Ewigen und dann unter dem des Zeitlichen; er läßt die Priester und den Erdgeist, Glauben und Wissen über die Entwicklung der Menschheit vortragen. Das eine ist die alte mythische Auffassung vom Fall des Menschen durch die Sünde, von seinem Aufstieg zur Höhe des Mittelalters, vom „zweiten Sündenfall" der Reformation und dem neuen Abstieg[4]; das zweite ist die Idee vom Fortschritt „in gerader Linie ohne Beugung", durch den die Menschheit „schaffend und gestaltend in unendlicher Entwicklung selbst zu Gott wird"[5]. In beiden Auffassungen findet Görres Berechtigtes: die Geschichte verläuft weder geradlinig noch im Kreise, sie decken Grundkräfte auf, die, tief in der Menschheit verankert, durch ihren Gegensatz Welt und Kirche in Bewegung setzen. Görres, dem in diesem Buch die Kritik des Staates als Ziel vorschwebt, berührt in seinen oft — man kann es kaum

---

Staatsbibliothek erworben und dem Verfasser, der freilich eine ganze Zahl anderer Görresdokumente wieder ans Licht gebracht hat, für die Briefbände der großen Görresausgabe in großherzigster Weise zur Veröffentlichung überlassen.

[1] Zum Beispiel Ed. Schubert in der sonst ganz vorzüglichen Studie: Der Ideengehalt von Görres' Schriften: „Teutschland und die Revolution" und „Europa und die Revolution" (Vereinsschriften der Görresgesellschaft, 1922, Nr. 1) S. 53 ff.

[2] Preußische Jahrbücher 1924, Bd. 198, S. 279 f. [3] W. IV 281.

[4] W. IV 288—297. [5] Ebd. 298—309.

anders sagen — phantastischen Konstruktionen, die dogmatische Entwicklung, sein synkretistisches Lehrsystem nicht ausdrücklich. Kirche und Religion betrachtet er hier nicht inhaltlich, sondern als Kräfte, die zum Ewigen ziehen. Später, in der Anwendung seiner orientierenden Grundsätze, läßt er keinen Zweifel, daß er das Christentum nicht mehr als überwundenen Standpunkt ansieht, sondern als Gegenwartskraft; er betrachtet es als die Religion, und darum wird es die Höhe, von der es gesunken, wieder einnehmen. Bei der Erwägung der Zukunft Italiens, „des Mittelpunkts für alle religiösen Verhältnisse", kommt er auf die Kirche und ihre ferneren Schicksale nach dem großen Zusammenbruch zu reden:

„Der alte Felsen hat fünfzehn Ellen hoch über die höchste Flut der neuen geistigen Überschwemmung herausgeragt; und der Altar des neuen Bundes wird immer auf dieser Höhe des Ausgangs stehen. Mag in diesem Lande, wie allerwärts, religiöse Gleichgültigkeit sich durch alle Stände verbreitet haben; mag die Priesterschaft selbst in eine Minderzahl von beschränkten Eiferern und Ungläubigen und eine Mehrzahl von Indifferenten sich verteilen; mag die Idee in Formen erstarrt im Winterschlafe liegen; das Alles ist bloß negativer Art und darum vorübergehend; die untilgbare Wurzel des Positiven, die sich unter der Umhülle verbirgt, bedarf nur eines Sonnenblickes, um fröhlich und schnell wieder auszuschlagen." [1]

Selbst der protestantische Norden wird von dieser neuen „Zentrierung" der Kirche mitzehren.

„Gehalten von dem Bande des gemeinsamen Christentums, wird er in ihm die heilsame Opposition fortführen und also, wie Umkreis und Mittelpunkt sich wechselseitig voraussetzen, sich bedingt finden von dem Zentrum, wie selbst bedingend." [2]

Mit Freuden stellt Görres für Deutschland ein Aufleben des Katholizismus, „den man längst feierlich begraben", fest. Es gilt ihm in dem großen Chaos als erstes Zeichen einer neuen Zeit. Die religiöse Wiedergeburt, die den politischen Umschwung nach sich zieht, besteht aber nicht in der Ausgestaltung einer neuen Religion, sondern in der „Wiederverjüngung der alten Lehre".

Diese Lehre, die „siegreich alle Angriffe der wildesten und ungebundensten Freigeisterei überstanden, darf fortan das Licht der Wahrheit nimmer scheuen, und ihre Diener werden nicht einem feigen Obskurantism sich ergeben. Wo sie zur Polemik sich gedrungen finden, werden sie nicht gehässiger Feindseligkeit oder roher Gemeinheit preisgegeben, die Reinheit ihrer Sache verdächtig machen, sondern durch gehaltene Würde in gesichertem Selbstgefühle ihre Gegner siebenmal schlagen, ... und so wird ihre Kirche innerlich triumphieren, schon weil sie äußerlich die ecclesia pressa ist" [3].

Für den Glaubensakt findet Görres die folgende Formulierung und Verteidigung: „Der religiöse Unterwerfungsakt unter die Idee ist seiner Natur nach gerade das Werk der höchsten Freiheit, gegen die schon der Zwang der Wahrheit im wissenschaftlichen Axiom als eine Notwendigkeit erscheint." Dann freilich spricht er seinen Interkonfessionalismus wieder deutlich aus: „Durch die Entwicklung der Idee, die der Katholizism an die Gattung, der Protestantism an das freie Individuum weist, kann ebensowenig Unterschied zwischen beiden gegeben sein, da das Individuelle, bis zum Grunde durchgeführt, notwendig mit der Gattung zusammenfällt." [4] Es war die Leistung der nächsten Jahre, daß Görres sich von der wesenhaften Verschiedenheit einer frei forschenden, subjektivistischen und einer an die Autorität gebundenen,

[1] W. IV 428 f. [2] Ebd. 429. [3] Ebd. 453. [4] Ebd. 454.

dogmatischen Kirche überzeugte. 1821 hatte er jedenfalls den religiösen Synkretismus bis dahin überwunden, daß er das Christentum als die endgültige Religion und als Prinzip der Neugestaltung der Welt bekannte. Gerade wegen dieses Bekenntnisses begann der Liberalismus von ihm, dem zunächst so laut gefeierten Märtyrer der Freiheit, jetzt abzurücken.

Die neue Erkenntnis war bei Görres, wie das gerade die „Orientierung" zu Europa und die Revolution so deutlich zeigt, noch durchwachsen von mancherlei Irrtum und verdunkelt durch eine Fülle früherer Ideen, mit denen er noch weiter zu ringen hatte. Grundsätzliche Folgerichtigkeit war nie seine starke Seite; das Leben mußte ihm meistens die Folgerungen abringen. Seine von Unsicherheit noch bedrohte Einstellung verrät ein etwas resigniert klingender Brief, den er am 26. August 1822 an Jean Paul richtete. Der Dichter hatte einiges an den letzten politischen Schriften von Görres auszusetzen, es handelte sich wohl vor allem um „Europa und die Revolution". Görres entgegnete, das verschlage nichts.

„Die Überzeugungen der Menschen gehen wie die Cartesianischen Wirbel miteinander und gegeneinander ohne Schaden, sind sie nur in einem und im wichtigsten eins. So habe auch ich in religiösen Dingen nach reiflicher Erwägung für besser gefunden, an dem alten Bau, dessen Grundfesten vor so manchen Jahrtausenden noch vor der ersten Monarchie gelegt wurden, fortzubauen, als auf eigene Faust aus Stroh und Goldpapier ein eigenes Schwalbennest bloß auf die Leibeszucht zu bauen, das in der stürmischen Witterung wenig gehäuglich ist. Sie sind darin wohl anderer Meinung und ich habe für jede redliche Überzeugung Platz." [1]

Die Rückkehr zum Christentum war bei Görres vorbereitet durch die wachsende Erkenntnis von seiner immer noch vorhandenen Lebenskraft und dem vollen Versagen aller Zeitbewegungen, die in der trostlosen Monotonie der Reaktion aufgingen. Schon in dem Aufsatz über den „Fall der Religion", in dem er so schroff das Ende des christlichen Zeitalters proklamiert hatte, gab er zu, daß das Christentum noch begeisterte Anhänger habe, in denen „das ewige Feuer der heiligen Lampe brenne"; ja er gestand, daß diese Gemeinde „Organe und Stimmführer, Lehrer und Kirchenväter" besitze [2]. Er nennt als solche den Grafen von Stolberg und — für ihn so bezeichnend — Jung Stilling, und schreibt ihnen die gesegnetste Wirksamkeit zu. „Wie die Flamme vom Leuchtturme, so hat ihr Licht in die stürmische Nacht hinausgeschienen und viel verloren Gut geborgen." [3] Und umgekehrt findet er die schärfsten Worte gegen den überheblichen Geist der Zeit, „jene ungründliche Seichtheit, jene nichtige Oberflächlichkeit, jenen leeren Schaum in allem Tun und Treiben, von den häuslichen Verhältnissen bis zum öffentlichen Leben, von dem Ungeschick der Handwerker bis in den leeren Dunst und das lose Blendwerk der Literatur hinein" [4].

Diese Jahre brachten ihm das heroische Beispiel Pius VII., von dem oben schon die Rede war. Sein Auftreten nennt er im „Rheinischen Merkur" 1815 den ersten Sieg über Napoleon [5]. Es war ihm ein Sieg des Christentums über die Negation. In diesen Artikeln über den Dulderpapst sieht man wieder greifbar, wie bei Görres religiöse und politische Gedanken zusammenfließen.

[1] W. IX 28. [2] W. I 139 ff. [3] W. I 140 f. [4] Ebd. 145. [5] Ebd. 208 ff.

wie seine religiösen Anschauungen von den politischen beeinflußt werden, eine Wirkung, die in dem von ihm erstrebten einheitlichen, alles zusammenfassenden Weltbild begründet ist. In seiner folgenden Entwicklung zur Kirche spielt die gleichzeitige politische Entwicklung noch eine höchst bedeutsame Rolle. Jetzt stellt er den Papst der „mutigen teutschen Jugend, die in den Kampf geht für das Vaterland und die Rettung des Besten im Menschen" als Verbündeten vor, der für alle gestritten und geduldet habe, der denselben Geist gehabt habe, der jetzt auf ihr ruhe. In seiner Rhetorik ersteigt hier Görres Höhen, die schon wie ein vorausgenommenes Bekenntnis der Kirche klingen. Er hält den Franzosen ihre Heuchelei gegenüber dem Papsttum vor: sie schreien, wenn einmal ein halb erbleichtes Pergament zu Grunde geht.

„Aber dieser ehrwürdig alte Bau, an dem so viele Jahrhunderte mit vereinter Kraft gebaut; zu dem einfach fromme Leute in den allerersten Zeiten des Christentums den Grund gelegt; und der ein tüchtiges, in allen Teilen gründlich ausgeführtes Werk in seiner Pracht und Höhe die schönsten Jahrhunderte des Mittelalters überragt und der zu jeder Zeit die besten Gefühle so vieler Geschlechter in sich umschlossen: an ihn haben sie ohne Scheu und Anstand die frevelnde Hand gelegt und die Brandfackel auf seine Zinnen hingeschleudert. Aber also wars beschlossen im höheren Rate ... bis an die Grenzen der Möglichkeit sollte der Frevel reichen, dann kam der rächende Blitz ... Nichts verdorben aber hat der Brand, nur das Vergängliche verzehrt; noch steht der Bau mit allen seinen Säulen, Pfeilern und Gewölben unversehrt." [1]

In einem späteren Artikel des „Merkur" macht Görres der Kurie ihr zaghaftes Verhalten auf dem Wiener Kongreß zum Vorwurf [2]. Sie hätte kategorisch auf ihrem Recht, die Kirche in Deutschland zu reorganisieren, als einer unabweisbaren Forderung, bestehen und hätte selber handeln sollen, wenn das ungehört geblieben wäre. Wenn Görres so bitter klagt, daß auch in Rom schon vieles wurmstichig und faul geworden sei, so klingt nicht bloß seine Unzufriedenheit über die politische Entwicklung des Kongresses hinein, sondern verrät sich deutlich, welche Gegenwartsbedeutung er der Kirche und dem Papsttum zuspricht. Sie wären berufen, dem „Skandale" von Wien eine Grenze zu setzen und dem zertretenen Recht des Volkes ein Anwalt zu sein.

Aus ähnlicher Einstellung heraus stellt Görres in dem berühmten Aufsatz über die Reichsverfassung die Forderung, daß an der Spitze des Lehrstandes die Geistlichen stehen sollen [3]. Er möchte, daß sie nicht bloß dem Gottesdienst sich widmeten, sondern wie früher wieder in der Wissenschaft mitarbeiteten. Damit sie das könnten, verlangte er Wiedergutmachung des großen Unrechtes der Säkularisation. Die Forderung auf Entschädigung der ausgeplünderten Kirche kehrt öfters wieder [4]. Der Gedanke, der ihr zu Grunde lag, ist Unterstützung der Kirche zur selbständigen Lösung ihrer Aufgaben für Staat und Religion.

Wenn im „Rheinischen Merkur" nur gelegentlich und mittelbar die Rolle betont wird, die Christentum und Kirche beim Wiederaufbau der Gesellschaft zufallen, so lag das zum Teil an der Fülle drängender Ereignisse und Bedürfnisse, die die Kriegsjahre 1814 und 1815 mit sich brachten, zum Teil auch daran,

[1] W. I 229. [2] W. III 30 ff. [3] W. II 100 f.
[4] W. II 101 276 ff.; vgl. auch: Die Übergabe der Adresse der Stadt Coblenz und der Landschaft (1818) 15 f.

daß Görres ihre ganze Bedeutung noch nicht erfaßt hatte. In Görres' berühmtesten und besten Staatsschrift: „Teutschland und die Revolution" (1819) wird die ungehemmte Tätigkeit der christlichen Kirchen zu einer Grundforderung.

Freilich hatte er in den vier oder fünf letzten Jahren viel erlebt und gelernt. Wie im Jahre 1800 stand er wieder vor einem Trümmerhaufen zerschlagener Hoffnungen; wieder war seine Erwartung einer neuen glücklichen Zeit der Freiheit und heldenhafter, großer Gesinnung und einer frisch erwachenden Religiosität in einem geeinten Reich jämmerlich zu Schanden geworden. Deutschland sah er aufs neue dem fürstlichen Absolutismus verfallen mit seinem Gefolge von Bürokratie und „Kamaschendienst", von Gesinnungsschnüffelei und Gesinnungslosigkeit, von Kleinstaaterei und Hader, von konfessioneller Hetze und dem ihm so verhaßten Staatskirchentum. Was ihn am meisten empörte, aber war, daß man dieses seinem richtigen Empfinden nach ganz aufklärerisch-rationalistische und ungeschichtliche System jetzt mit frommen christlichen Phrasen beschönigte. Dagegen wollte er zeigen, was Staatskunst sei und welche Stellung insbesondere der Kirche im Staate gebühre.

Er findet Worte, um die Aufgabe des Christentums und ganz besonders der katholischen Kirche zu schildern, die Unabhängigkeit der Religion vom Staat, ja ihren Vorzug vor ihm zu künden, daß man versucht hat, Görres' Heimkehr zum Katholizismus mit dieser Schrift zu datieren [1].

Die Ausführungen über das Staatskirchentum [2], wie überhaupt große Abschnitte des Werkes, sind heute noch sehr lesenswert. Er zeigt, wie die Lehre von der Herrschaft des Staates über die Kirche dem Wesen des Christentums widerspricht; denn die Befreiung des Geistigen von der Dienstbarkeit des Irdischen sei die große Errungenschaft des Christentums. Er kündigt mit bewundernswertem Scharfblick an, daß der Neuaufstieg der Kirche aus der Auseinandersetzung mit dem Staat erfolgen werde. Er begann ja in der Tat mit dem heldenhaften Widerstand des Kölner Erzbischofs Klemens August gegen die Eingriffe der preußischen Regierung in die kirchliche Ehepraxis. Ihre Freiheit zu sichern, mahnt Görres die beiden Konfessionen, sich auf ihre Organisationsidee zu besinnen. Die Katholiken sollen die Einheit pflegen, sie sollen sich eng an „die geschlossene Phalanx ihrer Hierarchie, an der mehr als einmal die Willkühr sich gebrochen", schließen. Der protestantischen Kirche hingegen wird der Rat erteilt, den ursprünglichen Gedanken der Reformation jetzt durchzuführen, sich zu dezentralisieren und die Gewalt in die Gemeinde zu verlegen.

Von der lebenden Generation erwartet Görres keine bewegenden Taten mehr, weder für den Staat noch für die Religion, sie ist zu nüchtern und zu irdisch, sie steht im Tiefpunkt einer langen Abwärtsbewegung [3].

„Die Religion, die sich meist in die Herzen zurückgezogen, hat für den Augenblick aufgehört, ein großes architektonisches Prinzip zu sein.... Ist das Geschlecht erst dahingegangen ... dann wird allmählich das Höhere wieder sein Recht behaupten." Dann wird der politische Aufstieg der Deutschen zur Einheit und Freiheit beginnen.... „Dann wird auch der religiöse Sinn wieder sich seiner jetzigen Beschlossenheit entwinden", dann wird man wieder gläubig, der Katholizismus wird sich der Wissenschaft verbünden, der Protestantismus dem Mysterium sich zuwenden. Dann „werden die Konfessionen sich

[1] Zum Beispiel Ed. Schubert a. a. O. 73, Anm. 11. [2] W. IV 185 ff. [3] Ebd. 231 ff.

einander und dem Stamme nähern". „Neue Kirchenväter werden sich dann erheben, die, wie die alten das griechische Wissen, so und in noch größerem Maße die Weisheit der Zeit bemeistern, daß sie sich freiwillig vor ihrer Herrin — der Religion — beugt und die Wissenschaften wieder ihr Haupt mit ihrer Sternenkrone kränzen. Sie werden nicht etwa ein Pfaffentum begründen, das unter dem Vorwande des Heiligen bloß irdische Zwecke verfolgt ..., das alles ist gebrochen, zerrissen und abgetan.... Aber ein würdiges Priestertum wird sie wieder gewinnen, das zwar wie alles Irdische an einer Wurzel auf Erden befestigt ist, dessen Domäne aber in dem stets sich erweiternden geistigen Reiche liegt, und aus dessen Munde jener längst verheißene Paraklet reden wird, dessen die Zeit so oft geharrt." [1]

Diese Vorausschau — darauf kommt es hier im Zusammenhang zunächst an — zeigt überwältigend, wie Görres auch für die Zukunft noch den Kirchen beim Aufstieg des Vaterlandes die wichtigsten Dienste zuweist. Interessant ist, wie dabei wieder politische Wünsche mit religiösen zusammenlaufen. Der religiöse Entwicklungsgedanke klingt noch deutlich in diese chiliastischen Erwartungen hinein, aber er ist an dieser Stelle maßvoll. In anderen Teilen des Buches erinnert die Darstellung stärker an die alte Form; da spricht Görres vom Zusammenbruch der Kirche [2], von einer neuen Phönixperiode und einer Wiedergeburt in neuen Gestalten [3]; aber die ganz radikale Ausprägung früherer Jahre vom Entstehen einer völlig neuen Religion findet sich in „Teutschland und die Revolution" doch nicht mehr. Gerade hieran merkt man, wie Görres in einer Entwicklung steht, wie zwei Gedankenkreise: religiöser Fortschritt und christliche Absolutheit in ihm ringen. In dem zwei Jahre später erschienenen „Europa und die Revolution" scheint der letztere gesiegt zu haben, aber ständig drängen noch die synkretistischen Neigungen sich vor, müssen sich aber jetzt immer ausschließlicher in einer Neugestaltung innerhalb des gegebenen Christentums bescheiden.

Mit der Rückkehr zum Christentum hatte Görres den katholischen Standpunkt noch keineswegs erreicht. An die Stelle des Synkretismus trat nun der Überkonfessionalismus, der freilich bereits mit einer stark betonten und betätigten Vorliebe für den Katholizismus verbunden war.

Wenn Görres trotz so ausgesprochener Bevorzugung der Kirche seiner Jugend doch noch Jahre hindurch an der innern Berechtigung und Notwendigkeit des Protestantismus festhielt, so hat das seinen tiefsten Grund in seiner Veranlagung für den Ausgleich, verbunden mit der aus der Vergangenheit und Gegenwart gewonnenen Anschauung vom Katholizismus. Er sah in ihm — wie er es bereits in „Glauben und Wissen" [4] und häufig später ausführt — eine passive, gefühlsmäßige, mystische, monarchisch-autoritative, südliche, kurz eine weibliche Ausprägung der Religion; dazu brauchte er ein männliches Gegenstück aktiver, verstandesmäßiger, individualistisch-republikanischer, nördlicher Art. In „Europa und die Revolution" ist der Katholizismus die vorwiegend heliozentrische Religion des Glaubens, der Protestantismus die geozentrische Verstandesreligion [5]. Beide zusammen in einer höhern Einheit stellten ihm die ursprüngliche christliche Idee dar.

---

[1] W. IV 231—235. [2] Ebd. 177. [3] Ebd. 180 f. 182 f.
[4] S. 116 f. u. 119 ff. [5] W. IV 284 f.

Wielange hielt diese überkonfessionelle Einstellung an? In einem Brief an den Stuttgarter Verleger Lieschíng vom 15. September 1822, in dem Görres die erbetene Mitarbeit an dem demokratisch-liberalen „Deutschen Beobachter" versagt, nennt der Schreiber zur Begründung dieser Ablehnung seine gegensätzlichen Anschauungen; neben rein politischen Gegenständen betont er seine Ansicht vom Vorrang der Kirche vor dem Staat und fährt dann fort: „ebensowenig kann ich den Gegensatz der Konfessionen für einen nichtigen erklären; er ist vielmehr in der gegenwärtigen Zeitenlage ein durchaus notwendiger und durch die Vorsehung herbeigeführt." [1] Die gleichzeitige Schrift, die letzte im Kampf gegen den reaktionären Staat: „Die heilige Allianz und die Völker auf dem Kongreß von Verona", spricht wiederholt von der Notwendigkeit der beiden christlichen Konfessionen.

„Der gänzliche Sieg des Katholizismus hätte unausbleiblich zu erstarrtem Brahmaism und einer toten Lamasherrschaft hingeführt; der entschiedene Triumph des Protestantismus hätte die neuernden Kräfte schnell zur Vollendung ihres Werkes in Zersprengung aller positiven Religion und einen atomistischen Nationalism, auf die gänzliche Zerstörung aller Idee und alles Geheimnisses gebaut, hingetrieben. Beides, auf die Dauer gleich nachteilig und gottverhaßt, war durch diesen Ausgang abgewendet; die neuerwachte Triebkraft der Zeit wurde durch die Doppelkirche in allen ihren Richtungen jetzt organisch gebunden und dargestellt." [2]

In einem Brief an die Brüder Grimm vom 31. Dezember 1822 erzählt Görres, daß man sein Buch getadelt habe, weil er den Protestanten zu viel zugestanden habe. Demgegenüber betont er, daß er bei seinen Meinungen bleibe und daß er auch weiterhin allein der „Eingebung seines Instinktes, der dann wieder ein anderes bringe, folgen werde [3].

Die Wendung, die hier zaghaft in Aussicht gestellt wird, muß nicht allzulange danach eingetreten sein.

Nach 1822 ist, soweit sich feststellen ließ, jedenfalls kein Zeugnis eines ausgesprochenen Überkonfessionalismus mehr beizubringen. Wenn Görres später Übertreibungen bei der Bekämpfung des Protestantismus ablehnt [4], wenn er die Reformation historisch begreiflich findet, wenn er die edlen Absichten, die ihr zu Grunde lagen, anerkennt [5] und sie als Deutscher nicht in Bausch und Bogen verdammen mag [6], so ist das nichts, was seinem inzwischen gewonnenen katholischen Standpunkt widerspräche.

Aus den Jahren des zweiten Straßburger Aufenthaltes — 1821 im Oktober hatte Görres das stille Aarau verlassen — stammen die prächtigen Aphorismen, die Marie Görres in der Erstausgabe — vielleicht doch etwas zu früh — für die Jahre 1822—1823 datiert; sie lassen tiefe Blicke in die fortschreitende Hinwendung zur Kirche und ihre Gründe tun und sind um so wertvoller, als es sich um ganz intime Aufzeichnungen, um Auseinandersetzungen mit sich selbst handelt.

Gleich in den ersten haben wir das Problem der Konfessionen, bezeichnenderweise in Verbindung mit dem politischen Problem, das den Gegenstand der großen Kämpfe dieser Jahre bildete:

---

[1] W. IX 34. [2] W. V 19 f., vgl. 53 f. 114 f. [3] W. IX 73.
[4] W. IX 67. [5] Ebd. 155. [6] Katholik 15 (1825) 267 ff.

„Daß jeder Fürst tut, was sein eigenes Gutdünken ihm eingibt, was sein Interesse verlangt, was seine Eigensucht gebietet, das ist der politische Protestantismus, wie im kirchlichen jeder theoretisch glaubt, was sein Verstand ihm zuläßt. Wer hier irrt, irrt auf seine Gefahr; der Schaden erscheint nur in einem unsichtbaren Reiche und fällt weniger in die Augen. Von den Nachteilen des andern aber macht Teutschland die betrübte Erfahrung, die es seinem Untergange entgegenführen wird." [1]

Etwas weiter kehrt der Gedanke von der gefährlichen Autonomie des Verstandes in Sachen der Religion, der in den späteren Schriften eine große Rolle spielt, in neuen Ausprägungen wieder:

„Sie finden sich gekränkt, daß man den Protestantismus, der den irdischen Verstand zum Richtmaß des Übernatürlichen setzt, unter den Katholizismus ordnet, der den Verstand und seine ganze Weisheit in göttlichen Dingen dem Glauben unterwirft. Dieser hochmütige Sectengeist will zugleich regieren im Himmel und auf Erden wie Gott. Aber man kann nicht zwei Herren dienen." [2]

„Der Verstand zerreißt alle Natursysteme und bringt seine künstlichen an deren Stelle." [3]

Görres will aber, nebenbei bemerkt, keinen blinden Fideismus; hier[4] wie früher[5] verlangt er von der Kirche eine sachliche Auseinandersetzung mit der Wissenschaft der Zeit; ihr Ausgang ist ihm klar.

Alle diese Aufzeichnungen beweisen deutlich, daß Görres den religiösen Subjektivismus, nach ihm das Wesenszeichen des Protestantismus, ablehnt und die katholische Unterwerfung unter den von der Kirche vorgelegten Glauben bejaht. Sie deuten auch den Weg, der ihn dahin gebracht hat, an; es ist kein anderer als der Vergleich mit der Politik. Diese letztere Vermutung wird zur Gewißheit, wenn man die Beiträge mustert, die Görres in den nächstfolgenden Jahren zum „Katholik" geliefert hat. Fast jedesmal, wenn die Rede auf den Protestantismus kommt, wird ihm der politische Wirrwarr als Gegenstück oder als Wirkung zur Seite gestellt.

Im November 1824 bespricht er einen früheren Aufsatz der Zeitschrift über „Lehrfreiheit und Lehrzwang". Er zeigt, wie seiner Ansicht nach die protestantischen Staaten Deutschlands aus der Auflösung des alten Reiches hervorgegangen sind und darum auch keine feste „politische Dogmatik", sondern nur wechselnde Augenblickspolitik besitzen.

„Nicht anders ist es in der protestantischen Kirche, zu der sie sich bekennen, schon seit dem Beginn der Reformation gewesen. Da hat man eben auch, wie jetzt, nachdem man eine gute Zeit gar emsig und lustig niedergerissen, endlich erschrocken eingehalten, weil man sich unter freiem Himmel fand, und nachdem man die Reste mit einem Notdach, das man Konkordienformel, oder symbolische Bücher, oder augsburgische Konfession nannte, bedeckt, hat man gesagt: Diese Ruinen, die wir ihrer eitlen Pracht entkleidet, und ihren Grundvesten wieder nahe gebracht, sollen künftig unsere Kirche sein. Aber diesen, die das Alter wieder zu einiger Besinnung gebracht, folgten andere, die in frischem Jugendmute das Werk fortführten, wo jene es gelassen; und indem sie auch ihren Anteil an der Freiheit reklamierten, ihrerseits wieder niederrissen, was ihnen entbehrlich oder anstößig schien."... So ist die eine Kirche „in viele kleine Kapellen" aufgelöst worden.... „Gerade wie hier die Zerrüttung und Auflösung einmal begonnen, wenn auch durch Machtsprüche von Zeit zu Zeit gehemmt, doch unaufhaltsam

[1] W. V 128. [2] Ebd. 129. [3] Ebd. 131. [4] Ebd. 131.
[5] Vgl. oben S. 10 u. 14; W. IX 67.

der gänzlichen Zerstörung zugeschritten, so hat sich auch seither im Politischen der gleiche Fortschritt angekündigt." [1]

Gegenüberstellungen wie diese können aus den Jahren 1824—1826 in größerer Zahl beigebracht werden. Er hat übrigens selbst erklärt, wie stark die Erkenntnis dieses Parallelismus auf ihn gewirkt hat; in der für seine religiöse Geschichte so wichtigen Glosse zu einem Aufsatz über die Worte des hl. Augustin: Evangelio non crederem etc., wo er wieder die beiden Entwicklungsreihen nebeneinanderstellt, schreibt er nach der Schilderung der Auflösung des Protestantismus:

„Ganz denselben Gang hat in unseren Tagen die politische Revolution genommen, und wir mußten dieses große Ereignis vor unsern Augen sich begeben sehen, um an ihm zu lernen, wie die Reformation zugleich mit Billigkeit und mit Strenge, d. i. mit ernster Gerechtigkeit zu beurteilen sei. Wie aber jene ihre schweren Gerichte über Frankreich, so hat diese notwendig das gleiche über Deutschland gebracht." [2]

So überwand Görres ein Hemmnis, das bisher seiner vollen katholischen Einstellung im Wege gestanden hatte, die Ansicht, daß der Protestantismus ein notwendiges Korrelat zur katholischen Kirche bilde. Den älteren dogmatischen Protestantismus wollte er überhaupt nicht anerkennen, in ihm sah er nur einen „säkularisierten und mediatisierten Katholizismus", der in einer unhaltbaren Mitte zwischen Katholizismus und Rationalismus schwebe [3]. So wurde Protestantismus für ihn zum Rationalismus, und mit diesem hatte er schon Jahre vorher sich auseinandergesetzt.

„Denn es gibt in Wahrheit in allen religiösen Angelegenheiten nur zwei Systeme, wovon das eine, das der katholischen Kirche, durch seine unbedingte Bejahung auf durchgängig innere Consequenz Anspruch machen darf; während das andere, das des Rationalism, in der gleich unbedingten Verneinung seine folgerechte Geschlossenheit gefunden." [4]

Diese Erkenntnis mußte notwendig zu einem vertieften Verständnis der katholischen Kirche führen, besonders unter dem einem Gedanken, der so sehr seine Seele beschäftigte. Er erkannte, daß der Katholizismus innerlich ein ausgeglichenes Ganze ist, das der Ergänzung durch den Protestantismus gar nicht bedarf. In den „Aphorismen" tritt es noch als Wunsch hervor, die Kirche möge in sich Kräfte auslösen, die gewaltige Überwucherung des Verstandesmäßigen zu bannen [5].

Im „Katholik" wird er nicht müde, die Kirche als „Einheit aller Gegensätze" zu preisen [6]. Köstlich schildert er, wie in England „die vorlauten Sprecher der protestantischen Kirche übereinkamen, ihrer Kirche den Verstand zuzuteilen, der katholischen aber das Herz und den Sinnenzauber, andächtige Gefühle und dämmernde Regungen". Demgegenüber stellt er fest, daß der Katholizismus beides vereint.

„Ihm wohnt nicht Gott und der Glaube ausschließlich im Herzen, unter teils guter, teils zweideutiger Gesellschaft; er sitzt nicht in der Intelligenz zu den Füßen Gamaliels; er wohnt ihr vielmehr in dem, was einzig wahrhaft, wesenhaft und ursprünglich ist in der menschlichen Natur, in jenem eigentlich substantiellen Grunde unseres Daseins, der, weil er als die Einheit der vielgeteilten Kräfte noch am meisten von der göttlichen Ein-

[1] „Katholik" 14 (1824) 157 f. [2] Ebd. 15 (1825) 281. [3] Ebd. 269. [4] Ebd. 268.
[5] W. V 131. [6] „Katholik" 14 (1824) 10 f. 157 ff. usw.; 15 (1825) 273 ff.

heit beibehalten, auch Gott am meisten zugänglich ist, und dieser durchdringt von diesem Heiligtume aus die Finsternisse des ganzen vielgespalteten Lebens und heiligt Vernunft und Verstand und Herz und Gemüt und alle die anderen Triebe, Kräfte und Vermögen, jedes nach seiner Empfänglichkeit und Fähigkeit, daß alle zusammen im Geiste und in der Wahrheit ihn anbeten. So beschließt die Kirche also auch hier in der Idee wahrhaft die Einheit aller Gegensätze." [1]

Einzig schön hat Görres den gleichen Gedanken in seiner Besprechung der Fortsetzung von Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi", einem Meisterstück der Rezensierkunst, an der Hand der Geschichte dargestellt. Er verfolgt, wie die Kirche „den phantasie-, gemüt- und vernunftlosen Verstand und die sinn- und verstandlose phantastische Vernunft" zügelt und benützt, um ihre Geheimnisse gegen die Profanation des Verstandes und die Verflüchtigung des phantastischen Mystizismus zu verteidigen [2].

So zeigen die Artikel im „Katholik" seit ihrem Beginn im Herbste 1824, daß Görres in der Kirche das Ideal seines Lebens erfüllt gefunden hat. Der Überkonfessionalismus, wie er uns zuletzt in dem Briefe an die Brüder Grimm vom 31. Dezember 1822 begegnete, war in seiner eigentlichen Wurzel ausgerottet. Zwischen Anfang 1823 und Spätsommer 1824 muß also seine endgültige Rückkehr zur Kirche liegen.

Im Juni 1824 war der später so berühmte Historiker Johann Friedrich Böhmer, der in den Straßburger Bibliotheken arbeitete, häufiger Gast bei Görres. Aus seinen Gesprächen mit dem Verbannten zeichnete er auf, daß dieser nichts mehr von der Politik für die Nation erwarte, sondern nur noch von „innerer Einkehr", von der „Wiederherstellung der einen, ungeteilten Kirche", ohne die eine politische Einigung unmöglich sei" [3]. Daraus ergäbe sich, daß Görres bereits im Frühsommer 1824 wieder katholisch gewesen wäre, wenn das Zeugnis nicht unter einer gewissen Mehrdeutigkeit litte. Eine ganz sichere Zeitbestimmung haben wir also nur in seiner Mitarbeit am „Katholik". Grauert kommt in seiner trefflichen Studie über „Görres in Straßburg" ungefähr zum gleichen Ergebnis [4].

Zu betonen ist aber, und das dürfte Grauert nicht genügend getan haben, daß es sich dabei um den Abschluß seiner dogmatischen Rückkehr handelt. Neben der intellektuellen Entwicklung, die 1823 auf 1824 zum Abschluß kam, gibt es bei Görres noch eine irrationale, gemütsmäßige. Diese war viel früher am Ziel als die andere und hat jener vor allem die Wege gebahnt. Wenn eine solche Teilung des Menschen hart scheint, so möge man bedenken, daß Görres, wie wenige Menschen, Gegensätze in sich zu umschließen vermochte, und daß seine Rückkehr in die Zeit der Aufklärung mit ihrer uns kaum noch verständlichen Unsicherheit im Dogma hineinfällt.

Es wäre interessant, die Entstehung dieser Hinneigung zur Kirche in ihrem ganz kontinuierlichen Wachstum und sein Widerstreben gegen den Protestantismus, das ebenfalls durch die Umstände weiter gesteigert wurde, zu verfolgen. Hier können nur noch einige Hauptdaten hervorgehoben werden.

[1] Ebd. 14 (1824) 9 f. [2] Ebd. 16 (1825) 183 ff.

[3] Joh. Janssen, Joh. Fr. Böhmers Leben, Briefe und kleinere Schriften I (1868) 127 f.

[4] Vereinsschriften der Görresgesellschaft 3. Heft (1910) 46. S. Merkle hält es nicht für ausgeschlossen, daß Görres bereits vor dem Herbst 1824 am „Katholik" mitgearbeitet habe. Eine vorläufige Nachprüfung des 14. Bandes scheint diese Vermutung nicht zu bestätigen.

Ihre Wurzeln liegen in der katholischen Heimat und in seiner Anlage, seiner Phantasie, seiner Neigung zum Mysterium und zur Formenschönheit. Es ist so bezeichnend, wenn ihn der protestantische Gottesdienst abstößt[1], wenn es „ihn im kahlen Baseler Dom fröstelt“[2]. Die Romantik hat ihn, wie früher gezeigt wurde, für die Kirche der Gegenwart nicht gewonnen, aber sie hat doch seine Liebe zu vielem, was die Kirche noch besaß, vertieft, während ihm der Protestantismus von nun an als Zerstörer einer Welt voll Herrlichkeit erschien. Tief nahm ihn nun die Beraubung und Entrechtung der Kirche für die Unterdrückte ein. Sein Gerechtigkeitsgefühl und sein ausgesprochener Sinn für Freiheit der Überzeugung vereinigen sich schützend um die Kirche. Das klingt schon in der Abhandlung über den „Fall der Religion“ an und verdichtet sich im „Merkur“ zu konkreten Forderungen für die Katholiken: Wiedergutmachung der Säkularisation, Wiedereinsetzung des Papstes in sein Patrimonium, Parität, Regelung der kirchlichen Angelegenheiten Deutschlands durch die kirchlichen Instanzen, Anerkennung des kirchlichen Rechtes, Übereignung katholischer Landesteile an katholische Fürsten. Der „Merkur“ erweckt den Eindruck warmen Interesses für die katholischen Belange. Als Direktor des öffentlichen Unterrichts in den Rheinlanden wendet sich Görres an Sailer, um Priester aus dessen Schule zu bekommen[3].

Ganz besonders wuchs bei Görres der Abstand vom Protestantismus und die Neigung zur Kirche durch seinen Konflikt mit dem protestantischen Preußen; da fanden sich die Kirche und ihr künftiger Anwalt als Leidensgenossen und schlossen ihr Herzensbündnis. Nun fühlte Görres erst ganz tief das Unrecht, das man der Religion seiner Heimat antat. Dazu verletzte ihn gleichzeitig das anmaßende Auftreten des Protestantismus beim dreihundertjährigen Jubiläum der Reformation, das so schlecht paßte zu der vollen Auflösung der protestantischen Kirche, wie sie Görres zu sehen glaubte.

In der Schrift, die alle seine Beschwerden gegen den Staat der Reaktion vorbringt: „Teutschland und die Revolution“, nimmt die Vertretung der Kirche den breitesten Raum ein. Wenn er auch noch neben ihr von seinem theoretischen Überkonfessionalismus her den Protestantismus als berechtigt anerkennt, wenigstens „den rechten, frommen und bescheidenen Protestantismus, der in Demut vor den Pforten jenes verschlossenen Reiches steht, das die nicht wißbaren Dinge beschließt“[4], so machen seine Ausführungen über diese Kirche doch durchgängig einen so nüchternen Eindruck, daß man meinen möchte, er habe sie sich von seiner Verstandesgerechtigkeit abzwingen lassen müssen. Sein Herz gehörte der Kirche, für die er die schwungvollsten Worte findet.

Das Buch kostete ihm, wie bekannt, seine Heimat. Vor den preußischen Häschern floh Görres im Oktober 1819 nach Straßburg in Feindesland. K. A. v. Müller hat in seinem einzig schönen Buche „Görres in Straßburg“[5] erst recht gezeigt, welch furchtbarer Schlag die Verbannung war, wie er in hoffnungsloser Ohnmacht gegen die Staatsübergewalt aufbegehrte. Das Buch zeigt aber auch nach den Berichten des Spions, den Metternich ihm ins Haus und an die Seite gesetzt hatte, wie der Heimatlose schon damals bei

---

[1] W. VII 91. [2] Ebd. 164. [3] W. VIII 591.
[4] W. IV 126. [5] Stuttgart 1926, Deutsche Verlagsanstalt.

der Kirche, seiner Leidensgefährtin, eine Heimat fand. Jeden Sonntag gingen Görres und sein Exilsgenosse, der frühere Bonner Privatdozent Steingaß, ins große Choralhochamt im Münster. „Da es dort sehr kalt sei", setzt der Späher recht charakteristisch hinzu, „und die Musik keineswegs anziehend, so dürfe man voraussetzen, daß dieser Kirchenbesuch wirklich nur eine religiöse Tendenz habe."[1] In Aarau hat Görres den Besuch des Sonntagsdienstes und der Predigten des Stadtpfarrers A. Vock treulich mit seiner Familie fortgesetzt[2].

In dieser zwiespältigen Lage, im Herzen und in der Betätigung Katholik, in der Überzeugung noch nicht bis zum vollen Credo ausgereift, blieb Görres die nächsten Jahre. Ganz gewiß ist, daß neben der wachsenden Klarheit auch ein weiteres Steigen der Gemütsverbundenheit mit der Kirche einherging und die endgültige Unterwerfung des Verstandes unter die absolute kirchliche Autorität erleichterte. Luzian Pfleger ist in der „Görres-Festschrift" diesen Faktoren mit liebevoller Einfühlung nachgegangen[3]. Er sieht entscheidende Momente in der ganzen gewinnenden katholischen Umwelt Straßburgs: in dem edlen Münster, das wie ein steinerner Zeuge die Unwandelbarkeit der Kirche kündete, in dem eifrigen katholischen Leben, das dem wurzellosen Fremden die frohe Sicherheit auf dem Felsenboden der Kirche und die reife Frucht katholischen Strebens zugleich zeigte, in dem näheren Verkehr mit gottbegeisterten Priestern. Räß und Liebermann, die man bisher als Führer von Görres ansah, haben nach Pfleger auszuscheiden[4]. Dagegen macht er es sehr wahrscheinlich, daß der Verbannte in dem Domprediger Straßburgs, dem herrlichen Simon Ferd. Mühe, der gleichmäßig durch sein Wort wie durch sein Leben redete, einen Freund gefunden hat. Das war wieder eine Apostelseele, wie Görres sie so bitter vermißt hatte. Diese stillen Wirkungen durch das Herz haben bei einem Manne wie Görres ganz zweifellos aufs nachhaltigste gewirkt, tiefer wohl noch als die Eindrücke, die das erwachende katholische Geistesleben in Frankreich und Deutschland weckten. Wieweit er das Wesen des katholischen Straßburgs in sich aufgenommen, bezeugt seine spätere klassische Abhandlung über die Mission in Straßburg[5] mit ihrer feinen Schilderung des deutschen und französischen Katholizismus in der elsässischen Hauptstadt.

So im Geiste das Weltgeschehen nach ewigen Maßstäben messend und verarbeitend, mit dem Herzen längst und immer inniger der Kirche verbunden, von der Gnade durch Schicksale geführt und erleuchtet, fand er endlich um 1824 den Eingang ins Heiligtum, bei dessen Pforten er bereits vor 17 Jahren angelangt war, in dessen Vorhalle er als Flüchtling vor einem Lustrum schon Asyl gesucht hatte.

Josef Grisar S. J.

---

[1] A. a. O. 99.

[2] Vgl. die hübsche Schilderung in den „Erinnerungen" von E. Münch II (1837) 152.

[3] „Görres-Festschrift" 191 ff.

[4] A. a. O. 203. Jedoch dürfte es irrig sein, wenn Pfleger Görres an den Fastenpredigten des P. Mac Carthy 1821 teilnehmen läßt; denn Görres kam erst im Oktober 1821 nach Straßburg zurück.

[5] „Katholik" 19 (1826) 22 ff.

Volkswille und Staatswille

Wie verhalten sich Volkswille und Staatswille? Inwieweit muß der Staatswille getreuer Ausdruck und Darstellung des Volkswillens sein, wenn er als legitim gelten und sittliche Verpflichtung erzeugen soll? Diese Fragen haben nicht erst unter dem Zeichen der modernen demokratischen Bewegung, die ihre Ursprünge zu einem großen Teil in den Gedanken des Contrat social von J. J. Rousseau hat, das philosophische Nachdenken angeregt. Schon das Mittelalter hat, deutlich und klar seit dem 14. Jahrhundert, das gegenseitige Verhältnis von Volkswille und Staatswille untersucht und eine Theorie ausgebildet, die man gelegentlich als scholastische Volkssouveränitätslehre bezeichnet hat. Eine kritische Betrachtung derselben soll zu ihrer geschichtlichen und systematischen Würdigung sowie auch zu ihrer praktisch-politischen Bedeutung einen klärenden Beitrag liefern.

Als klassischer Vertreter dieser Anschauungen darf Franz Suarez S. J. (1548 bis 1617) gelten. Sowohl in der Streitschrift gegen König Jakob I. von England [1], der eine göttliche Einsetzung für die Monarchie in Anspruch nahm, wie auch in der großen Monographie über die Gesetze [2] finden wir eine klare und eingehende Behandlung unseres Problems. Manche formale Übereinstimmung mit Rousseau nötigt uns, genauer auf die allgemeinen staatsphilosophischen Voraussetzungen hinzuweisen, in deren Licht Suarez das Problem von Staatswille und Volkswille sieht und zur Lösung zu bringen sucht. Die Notwendigkeit der staatlichen Organisation ist für ihn nicht bloß Forderung der Offenbarungslehre, sondern auch philosophisch begründbare Vernunftwahrheit. Ganz klar wird der Bereich der privaten Sphäre von den öffentlichen Interessen geschieden. Die von der menschlichen Willkür unabhängigen Interessen der größeren staatlichen Gemeinschaft begründen ein neues, überlegenes Recht und eine aus privaten Abmachungen nicht herleitbare Autorität, die potestas publica. Ihr Inhalt oder die Gesamtheit der staatlichen Funktionen ist durch das Naturgesetz ein für allemal festgelegt. Keine private oder auch staatliche Abmachung vermag den Kreis der rechtlichen Befugnisse aufzuheben. Solcher Art ist etwa das Recht der Gesetzgebung mit sittlicher Bindung des Gewissens oder die Befugnis zur Bestrafung des Verbrechers. Das natürliche Sittengesetz, nicht erst eine positive Offenbarung oder auch kirchliche Satzung, leistet also Gewähr für die Vollmachten der staatlichen Autorität. Die natürliche sittliche Ordnung oder ihr göttlicher Urheber sind Quelle derselben ohne vermittelnde Dazwischenkunft privatmenschlicher Willensfestsetzungen.

Unter dieser Rücksicht kann und muß man eine gänzliche Unabhängigkeit des Staatswillens vom Volkswillen behaupten.

Indes ist mit solchen Erwägungen noch nichts ausgemacht über die weitere, wesentlich neue Frage: Wer darf und soll Träger der staatlichen Gewalten sein? Gibt es auch hier eine ebenso eindeutige und unmittelbare Ableitung und Bestimmung durch Gott und sein natürliches Sittengesetz? Die Antwort der

---

[1] Defensio fidei l. 3, c. 2, n. 7. [2] De legibus l. 3, c. 4.

Scholastiker lautet verneinend. Von einer unmittelbaren Bestimmung einer Person oder Gruppe kann nicht die Rede sein. Es sind verschiedene Regierungssysteme oder politische Verfassungen möglich. So bekommt unsere Frage von Volkswillen und Staatswillen einen ganz neuen Inhalt. Wie muß nach dem Willen des sittlichen Gesetzgebers der Anteil des Volkes bei der Bestimmung des Inhabers der staatlichen Befugnisse gedacht werden? Ist eine Besitzergreifung der öffentlichen Gewalt denkbar ohne oder sogar gegen den Willen und die Zustimmung des Volkes, oder ist dessen Einwilligung wesensnotwendige Bedingung für die Rechtmäßigkeit der Ausübung politischer Tätigkeit?

Das ist fast wörtlich die Formel, auf die Suarez seine Untersuchung einstellt. Die scholastische Lösung entscheidet sich für die letztere Alternative. Aus naturrechtlichen Prinzipien ist kein zwingender Grund abzuleiten, der einer einzelnen Person oder einer bestimmten Gruppe innerhalb der Volksgemeinschaft eine Vorzugsstellung vor einer andern einräumen könnte. Darum, so lautet die wichtige Folgerung, ruht die öffentliche Gewalt kraft natürlichen Rechts unmittelbar in der Volksgemeinschaft. Wo immer also von einer Person politische Gewalt ausgeübt wird, muß sie iure legitimo vom Volk ausgegangen sein, wofern sie legitim sein will. Ohne wenigstens stillschweigende Zustimmung der Communitas ist eine legitime Besitzergreifung und Betätigung der Regierungsgewalt nicht denkbar.

Zur Begründung einer solchen Stellungnahme führt die Erwägung über die determinierenden Faktoren, die etwa einer Einzelperson oder einem Personenkreis eine Vorzugsstellung gewinnen könnten. Gott als Urheber des natürlichen Sittengesetzes hat vermöge natürlicher Gestaltung der Gesellschaft keine solche eindeutige Bestimmung getroffen. Eigenmächtige und selbstherrliche Aneignung und Besitzergreifung der öffentlichen Macht bieten selbstverständlich noch keine ethische Rechtfertigung. Welche Möglichkeit bleibt also noch für eine legitime Bildung der Regierungsgewalt, wenn man nicht annimmt, das ganze Volk als solches sei ursprüngliches Subjekt und Inhaber der staatlichen Vollmachten?

Unsere Frage nach dem ursprünglichen Träger der politischen Gewalt wird im engsten Anschluß an ein verwandtes Problem behandelt: Wie kommt es überhaupt zur Bildung der staatlichen Gemeinschaft? Wie muß der Übergang vom vorstaatlichen, familien- und sippenhaften Verband zum staatlich-juristischen Gefüge einer societas perfecta mit ganz neuen Wirkungsweisen und Ansprüchen gedacht werden? Die wissenschaftliche Erforschung gilt vor allem der Klärung des Verhältnisses zwischen Volkswillen und Konstituierung einer staatlichen Einigung. Weil nun deren auszeichnendes Merkmal die rechtliche Bindung aller Glieder der Volksgemeinschaft an die staatliche Gewalt ist, zielt die weitere Untersuchung auf den Anteil hin, den die Mitwirkung und Einwilligung des Volksganzen beim Werden der staatlichen Organisation besitzt. Suarez bestimmt ihn dahin, daß die Volkszustimmung einen wesentlichen Faktor der Staatswerdung, wenn nicht Ursache, so doch wenigstens unerläßliche Bedingung derselben bildet.

Zum tieferen Verständnis dieser Gedanken müssen auch die Folgerungen betrachtet werden, die unser Theolog aus seinen Aufstellungen zieht, oder

besser gesagt, die er nicht daraus abgeleitet wissen will. Wir müssen uns hüten, in die Worte Volkszustimmung, Volksgewalt usw. moderne Vorstellungen hineinzulegen. Die Ideen eines demokratischen Zeitalters mit allgemeinem, gleichem und geheimem Wahlrecht, Parlamentarismus und mannigfachster Volkskontrolle dürfen wir bei unserem Scholastiker nicht suchen. Als er seine gelehrten Untersuchungen schrieb, war er Untertan der Könige Philipp II. und Philipp III. von Spanien, dessen gesellschaftliche Gliederung noch durchaus feudal und undemokratisch war. Die Mitwirkung des Volkes darf auch nicht so gedeutet werden, als ob die staatlichen Vollmachten ihre Quelle im Volke selbst hätten. Ausdrücklich wird vor diesem Mißverständnis gewarnt. An dem unmittelbar göttlichen Ursprung der öffentlichen Gewalt in sich betrachtet, insofern sie wesentlicher Bestandteil der sittlichen Weltordnung ist, darf nicht gerüttelt werden. Ebensowenig bedeutet diese Übertragung oder Zustimmung des Volkes, daß nun die Inhaber der Regierungsgewalt als Mandatare des Volkes im Rechtssinn betrachtet werden müssen oder, allgemein gesprochen, auch nur können. Der Träger der Staatsgewalt, etwa der erbliche Monarch, wird Eigenbesitzer derselben, freilich nicht zu privaten Interessen, sondern im Dienste des öffentlichen Wohles. Darum kann sie vom Volk nicht willkürlich zurückgenommen werden. Wieweit Suarez von modern demokratischen Tendenzen entfernt ist, wird auch daraus klar, daß nach ihm nicht nur die Volksherrschaft im engeren Sinne, d. h. Republik und Demokratie, ethisch zulässige Formen der staatlichen Regierung sind, sondern auch die Monarchie, und selbstverständlich auch jene Monarchie, die er lebendig wirksam vor sich sah, das spanische „absolute" Königtum. Ja, derselbe Staatsphilosoph, der die Einwilligung des Volkes als unerläßliche Bedingung für rechtsgültige Übernahme und Ausübung der öffentlichen Funktionen ansieht, kommt bei einer vergleichenden kritischen Prüfung der Staatsformen zum vielleicht überraschenden Resultat, die relativ „natürlichste" Form sei die Monarchie.

Wer die scholastische Lehre von der Volkssuprematie nach diesen Erläuterungen unbefangen beurteilt, kann auch ihren gewaltigen Abstand von einer andern Theorie der Volkssouveränität ermessen, die den Genfer Philosophen J. J. Rousseau zum Urheber hat. Nichts ist unhistorischer, als diese angeblich „jesuitische" Lehre, die doch Gemeinüberzeugung der Scholastiker war, zur Bahnbrecherin der Ideen Rousseaus und Vorläuferin der französischen Revolution zu machen, wie das Bluntschli, Ranke u. a. getan haben[1].

Jahrhundertelang wurde die Auffassung der Scholastiker vorgetragen, ohne daß man in ihr eine Beeinträchtigung der monarchischen und staatlichen Interessen erblickt hätte. Auch als der einflußreiche schweizerische Konvertit Karl Ludwig v. Haller, einer der bedeutendsten Stimmführer der politischen Restauration im Kampfe gegen die französische Revolution und ihre geistigen Grundlagen, die er vor allem in der Volkssouveränitätslehre von Rousseau erblickte, seine eigenen politischen Anschauungen im Sinne der sogenannten Patrimonialtheorie entwickelte, hat die katholische Staatsphilosophie nicht bloß die damit gegebene Verwischung von privater Sphäre und öffentlichem Recht

[1] Vgl. Cathrein, Moralphilosophie II[6] (1924) 503.

zurückgewiesen, sondern auch weiterhin die Gedanken von der Notwendigkeit einer Volkszustimmung für die Träger der staatlichen Gewalt festgehalten.

In der zweiten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts jedoch kam es innerhalb der katholischen Kreise zu einer Wendung oder, genauer ausgedrückt, zu einer kritischeren Zurückhaltung gegenüber der bisher eingehaltenen Linie. Die Bedenken richteten sich nicht gegen angeblich vorhandene demokratische Tendenzen und antimonarchische Folgerungen der Doktrin, wenn man gleichwohl annehmen kann, daß die akatholische Opposition gegen Suarez auch von solchen Strömungen und Befürchtungen genährt wurde. Keine Schwierigkeit sehen diese neueren Autoren darin, daß tatsächlich nicht selten ausdrücklicher oder stillschweigender Konsens des Volkes bei der Regierungsübernahme gegeben, ja oft sogar notwendig war, wo immer gesellschaftliche Schichtung und berufliche Gliederung die Mitwirkung des Volkes als einzig berechtigte Form der Gewaltenübertragung erscheinen ließen. Streit herrscht nicht einmal darüber, ob selbst in jenen extremen Ausnahmefällen, in denen nach den neueren katholischen Staatsphilosophen eine Besitzergreifung der öffentlichen Gewalt denkbar ist ohne Zustimmung des Volkes, gar keine Einwilligung und Mitwirkung desselben gegeben sei. Nur fragt es sich, welcher Art diese Beteiligung sei, ob bloß die Zustimmung und Übereinkunft, etwa an diesem Orte zu wohnen, oder ein rechtlich wirksamer Übertragungskonsens. Letzteres ist nun die Meinung der Scholastiker. Und hiergegen richten sich die Einwendungen der neueren Kritiker.

In der Hauptsache sind es drei Gedanken, die ihre Zurückhaltung gegenüber der allgemeinen Geltung der scholastischen Lehrmeinung motivieren. Es ist bereits hervorgehoben, daß Suarez die zwei Fragen im Zusammenhang entwickelt: Wie kommt es zur Bildung der staatlichen Organisation aus einem vorstaatlichen Verbande? und: Wer ist ursprünglicher Träger der Staatsgewalt? Beide Fragen finden ihre Lösung durch die Berufung auf die entscheidende und unerläßliche Rolle der Volkszustimmung. Nun aber begegnet die Antwort auf das erste der angedeuteten Probleme ernstlichen Zweifeln.

Es steht nicht ohne weiteres fest, so wird gesagt, daß es zur Konstituierung einer staatlichen Gemeinschaft ohne rechtlich wirksamen Konsens der beteiligten Volksgenossen niemals kommen könne oder vielmehr, daß die auch faktisch vorhandene Zustimmung jene rechtlich ausgezeichnete Bedeutung besitzt. Viel näher komme man der Wahrheit, wenn man behaupte, aus einer hinreichend großen Zahl von Familien, die in einem Lande beisammenwohnen, entstehe durch die natürlichen Umstände bzw. durch den göttlichen Schöpferwillen, der die staatliche Gemeinschaft in seinen sittlichen Weltplan aufgenommen hat, die ethische Notwendigkeit einer Leitung im Interesse des Gemeinwohles. Die konkreten Umstände der Staatsbildung, genauer Zeitpunkt usw. wurden zwar durch die Übereinkunft der Volksmitglieder bestimmt, aber das vinculum civitatis, wie es in der Sprache der Scholastik heißt, die rechtliche Bindung, die nun nach vollzogener Einigung alle Bewohner des Landes umfaßt und sich auch auf jene ausdehnt, die eine Zustimmung in keiner Weise betätigt haben, sei nicht Wirkung und Frucht der Volkseinwilligung.

Von hier aus ergibt sich sofort ein zweites Bedenken, und zwar gegen die Theorie der Volksübertragung selbst. Läßt sich etwa das Werden eines Pa-

triarchenstaates durch allmähliches Anwachsen der Familien ohne rechtlichen Konsens erklären, so scheint auch die Bestimmung des Trägers der staatlichen Gewalt möglich ohne ihn. Das wird noch deutlicher, wenn wir uns zum dritten kritischen Vorbehalt wenden, der sich gegen das Beweisverfahren richtet, aus dem die ausnahmslose Geltung der scholastischen Theorie fließen soll. Von Natur aus, so wurde gesagt, ist keine Person hinreichend bestimmt, die eindeutig und mit Ausschluß aller andern berechtigt wäre, die Leitung des Volksganzen zu übernehmen. Aber diese Annahme scheint nicht von selbst einleuchtend und allgemein gültig zu sein. Gerade der Fall des „Patriarchenstaates" lehrt eine andere Auffassung als die wirklichkeitsnähere zu betrachten. Wo, wie hier, die gesellschaftliche Gliederung und Schlichtung dem Patriarchen, als dem Familienoberhaupt und Besitzer der meisten Güter, eine ganz einzigartige soziale Vorzugsstellung verleiht, kann man mit Fug und Recht behaupten, daß die naturgegebenen Umstände eindeutig jenen zum Oberhaupt auch des staatlichen Verbandes bestimmen.

Solche Überlegungen waren es, die zur Ausbildung der sogenannten organisch-geschichtlich-natürlichen Theorie führten. Indes hat die scholastisch-suarezianische Idee trotzdem immer noch namhafte Vertreter gefunden und besitzt ihre Verteidiger bis auf den heutigen Tag.

Läßt sich bei dieser Sachlage eine objektive, über dem Streit der Meinungen liegende und zwischen ihnen vermittelnde Entscheidung gewinnen? Wenn wir im Folgenden einen dahinzielenden Versuch unternehmen, ist es von Nutzen, gleich anfangs darauf hinzuweisen, daß nach der ausdrücklichen Versicherung des spanischen Gelehrten die Lösung des Problems der Volksgewalt nicht aus theologischen Voraussetzungen oder den Offenbarungsquellen versucht werden kann und soll. Philosophische, ethisch-juristische Erörterungen können hier ausschließlich zum Ziele führen.

Nun wird eine unbefangene Würdigung der scholastischen Doktrin über den Anteil des Volkes bei der Regierungsbestellung nicht bloß anerkennen, daß sie ethisch und politisch durchaus gefahrlos ist und keinerlei berechtigten monarchischen und staatsfördernden Tendenzen zu nahe tritt, sondern auch dem energischen, auf die letzten Tiefen einer überaus schwierigen Problemverschlingung gehenden Denken seine Bewunderung nicht vorenthalten. Die so enge Verknüpfung von in sich wesentlich verschiedenen Fragen macht ja hier eine klärende Durchsicht so mühsam. Woher stammt die verpflichtende Gewalt des Staates im allgemeinen, wann und wie fängt das staatlich-organisierte Wirken an, wer bestimmt den Inhaber der staatlichen Befugnisse, all das klar sondernd und doch wieder harmonisch verbindend aus einem geschichtlichen Ereignis, wie es uns in der Gründung eines Kolonistenstaates durch Emigranten oder dem allmählichen Werden des Patriarchenstaates entgegentritt, fordert nicht geringe spekulative Energie. Ein Blick etwa auf den Contrat social mit seiner allzuviel vereinfachenden, die ethische und politische Wirklichkeit eher vergewaltigenden als meisternden Methode läßt die scholastische Problemstellung und Lösung in günstigem Lichte erscheinen.

Der inhaltlichen Seite nach ist die scholastische Lehre den Ideen Rousseaus nicht minder überlegen. Die allgemeine Tendenz von Suarez geht dahin, den Unterschied von privater und politischer Sphäre unverwischt aufrechtzuerhalten.

Öffentliche Funktionen und Vollmachten dürfen nicht aus privaten Verhältnissen abgeleitet werden. Das bonum publicum oder Staatsinteresse gibt der politischen Einheit nicht nur ihre charakteristische Wesensstruktur, sondern muß auch höchster Maßstab und Richtschnur bei der Bestellung des Volkslenkers sein. Ein gleicher gesunder Sinn bewahrt Suarez vor einer unberechtigten Hereinziehung übernatürlicher Mächte. Freilich hat die Berufung auf außerordentliche und übernatürliche Vollmachten für einen Theologen an sich nichts Befremdendes. Die Kirche als Stiftung Christi und der gesamte Kreis ihrer Heilsfunktionen kann nur auf diese Weise begründet werden. Aber für eine rein weltliche Einrichtung, Kaisertum und Königtum darf man nicht an göttliche, unmittelbare und übernatürliche Einsetzung denken. Das Institut der Monarchie ist schlechthin und unbedingt menschlichen Ursprungs. Diese wichtige Feststellung richtet Suarez gegen König Jakob I. von England und seine Hoftheologen. Sie war übrigens schon vom hl. Thomas ausgesprochen worden[1]. Wir dürfen hier ein entscheidendes historisches Verdienst der Theologen des 16. Jahrhunderts sehen, daß sie natürliche und übernatürliche Ordnung klar geschieden und die Staatsphilosophie vor einem verhängnisvollen Irrweg bewahrt haben.

Weiterhin wird man leicht zugeben, daß die scholastische Formel in sehr vielen praktischen Fällen und unter heutigen Verhältnissen wohl durchschnittlich immer die einzig mögliche und sittlich erlaubte Art der Gewaltenübernahme bietet. Das wollen die neueren Kritiker keineswegs bestreiten.

Wenn wir so den Grundtendenzen und wissenschaftlichen Absichten sowie der durchschnittlichen Ausgestaltung und Anwendung der Suarezischen Theorie ungeteilten Beifall spenden, so entsteht allerdings ein Bedenken, wenn wir unsere Untersuchung auf die allgemeine Geltung des scholastischen Prinzips ausdehnen. Und hier erst beginnen die eigentlichen Meinungsverschiedenheiten zwischen Suarez und seinen Kritikern. Sehen wir genau zu, so geht der wissenschaftliche Streit zumeist nicht darum, ob etwa in einem Gemeinwesen, das sich aus patriarchalischen Verhältnissen entwickelt, tatsächlich der Konsens der Familien gefehlt habe, sondern ob die in Wirklichkeit vorhandene Beistimmung rechtlich bedeutsame Bedingung der Gültigkeit für die Besitzergreifung und Ausübung der Herrschaft war, ob also die Untertanen berechtigt waren, die Zustimmung zu verweigern, wenngleich unter den gegebenen Verhältnissen der Patriarch allein in Betracht kam für die Ausübung der staatlichen Funktionen, vorab des Richteramtes. Wir möchten nun die letztere Annahme nicht für sehr wahrscheinlich halten. Vielmehr dünkt uns die gegenteilige Meinung nicht bloß innerlich möglich, sondern unter den beschriebenen charakteristischen Verhältnissen eines „Patriarchenstaates" auch mehr den Tatsachen entsprechend. Nach unserem Dafürhalten hat eine solche Stellungnahme nichts Gewaltsames und Außerordentliches an sich, das mit dem oben ausgesprochenen Grundsatz der strengen Scheidung von Privatrecht und öffentlichem Recht nicht verträglich wäre. Von dem Prinzip bonum commune suprema lex brauchen wir kein Jota preiszugeben. Das öffentliche Interesse, Schutz und Wohlfahrt der zu einer beträchtlichen Zahl angewachsenen Familien fordern eine

[1] S. th. 2, 2, q. 10, a. 10.

neue gesellschaftliche Form und ein geeignetes Haupt. Wenn aber der Patriarch ausschließlich für eine solche Stellung in Betracht kommt — und diese Annahme dürfte zutreffend sein —, dann ist es nicht private Anmaßung und willkürliche Herrschsucht, die für das Recht des Patriarchen sprechen, sondern das Interesse der ganzen Volksgruppe.

Zu einer besseren Klärung ist es zweckdienlich, den Begriff des Volkes einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. Die Volkszustimmung ist nicht als Willensäußerung eines bloßen Aggregates von Familien und Bürgern zu denken, sondern besitzt eine neue und höhere juridische Qualität, sie ist Ausdruck einer organisierten Gemeinschaft. Darüber ist sich Suarez durchaus klar. Aber so bedeutsam diese Unterscheidung ist, eine brauchbare Formel für die Aufhellung der letzten Dunkelheiten kann darin noch nicht gesehen werden. Mit unvermeidlicher Notwendigkeit werden wir zur weiteren Frage getrieben: Wer ist denn das Volk, wer darf und muß zu ihm gerechnet werden? mit andern Worten: Welche sozialen Gruppen innerhalb eines staatlichen Gebildes sind naturgemäß als die legitimen Repräsentanten des Volkes zu betrachten? Eine einheitliche und für alle Fälle passende Antwort soll noch nicht gegeben werden. Sicher ist es bei der Gründung eines Kolonistenstaates — man denke etwa an den Maiblumenvertrag der schottischen Emigranten —, in dem eine bedeutende soziale Verschiedenheit und Gliederung noch nicht hervortritt, das natürlich Gegebene, daß die Versammlung der Familienhäupter oder ihre Abordnung den maßgebenden Einfluß bei der Regierungsbestellung ausübe. Ob man aber das gleiche noch behaupten kann, wenn es sich um ein Volk mit ausgesprochener scharfer gesellschaftlicher Gliederung handelte, in dem einer Schicht von Grund- und Herdenbesitzern eine zahlenmäßig überwiegende Masse von ökonomisch und sozial abhängigen Knechten oder Hörigen gegenüberstand? Die Frage lautet nicht, inwieweit solche gesellschaftliche Zustände empfehlens- oder für heute wünschenswert sind, sondern ob unter den vorwaltenden Umständen rechtlich die Einsetzung des Staatshauptes an die Zustimmung der größeren Zahl gebunden war. Nach unserer Meinung war dies nicht notwendig, vielmehr glauben wir, daß ohne Verletzung von gerechten und billigen Ansprüchen eine in sozialer Hinsicht hochstehende Minderheit gelegentlich einmal, wenigstens in den beschriebenen Kulturzuständen, ausschließlichen Einfluß auf Einsetzung der Regierung ausüben könnte. Von diesem Standpunkt aus dürfte dann auch das „Patriarchenrecht" alles Befremdliche verlieren, wie wir überhaupt den Patriarchenstaat nur als Grenzfall der soeben als möglich erwiesenen „Minderheitsregierung" betrachten möchten. In diesem Falle würde auch das angeblich vorhandene Recht der Beistimmung praktisch gegenstandslos, denn die Personenfrage ist schon ganz eindeutig gelöst, und so würde das Recht der Zustimmung zu einem wesenlosen Schein herabsinken. Hier noch auf einem Recht wenigstens der formellen Zustimmung zu bestehen, erscheint allzu künstlich. Unschwer sieht man, daß auch eine solche Minderheitsgewalt nicht mit privater Anmaßung und der Verfolgung eigensüchtiger Interessen, sondern unter Berücksichtigung des Staatswohles gerechtfertigt wird. In einer solchen sozialen Struktur kann eben die qualifizierte Minderheit als natürliche Vertretung des Volkes angesehen werden. Die Herrschaft geht auch hier aus dem Volke und unter seiner Mitwirkung hervor.

Damit ist jedoch nicht die Möglichkeit abgeschnitten, noch eine allgemeinere, für die Gesamtheit oder doch den Durchschnitt der vorkommenden Fälle umfassende Formel zu gewinnen, die den Intentionen von Suarez ganz entsprechend ist. Sie könnte lauten: Die Zustimmung der maior et sanior pars ist, wenigstens durchschnittlich und von extremen Ausnahmen abgesehen, das an sich mehr Entsprechende. Eine unbedingte und allgemeine Notwendigkeit soll also nicht ohne weiteres behauptet werden, obgleich auch diese in sehr vielen Fällen zu bejahen ist. Ebenso ist der Begriff der maior et sanior pars noch recht dehnbar; insbesondere wäre die oben entwickelte Minderheitsleitung durchaus damit verträglich.

Ja man kann sogar in einem berechtigten Sinne mit Suarez und den Scholastikern das Volk als letztes Subjekt der öffentlichen Gewalt bezeichnen, sofern hiermit nur ausgedrückt sein soll, daß bei der Einsetzung der Herrschaft die jeweils mit Fug und Recht maßgebenden Kräfte als Repräsentanten des ganzen Volkes mitwirken sollen. Daß die genauere Art und Weise dieser Mitwirkung sich noch recht verschieden gestalten kann, liegt nach dem Vorausgegangenen auf der Hand. Vor allem darf sich nicht die Vorstellung einschleichen, als ob notwendig das ganze Volk ausdrücklich oder auch nur stillschweigend in einer rechtlich wirksamen Einwilligung dem erwählten Fürsten die oberste Gewalt übertragen müßte.

Unsere Erörterungen dürften zeigen, daß die gewiß nicht zu leugnenden Unterschiede zwischen Franz Suarez und vielen neueren katholischen Staatsphilosophen nicht allzu groß sind. Ungezwungen fügen sich unsere deutlicheren Bestimmungen und Einschränkungen in die Grundabsichten und den Geist der scholastischen Untersuchungen ein, die das gesunde Prinzip vom durchgängigen Prinzipat des bonum commune zum Angelpunkt aller Ableitungen und Folgerungen machen.

Welches ist der praktische Wert der scholastischen Theorie von der Volksgewalt? Es wurde schon vor einem Irrtum gewarnt, der aus der Terminologie des 16. Jahrhunderts demokratische und moderne Töne heraushören will. Zu einer solchen Auffassung berechtigt nicht einmal die Folgerung, die Suarez mit seinen katholischen und akatholischen Zeitgenossen hinsichtlich der Absetzung eines Tyrannen im äußersten Notfall gezogen hat. Man darf bezweifeln, ob aus unserer Theorie der Volksgewalt wirklich zwingend eine solche Vollmacht abgeleitet werden kann. Auch die Lösung dieses so subtilen und heiklen Problems muß nach dem Zentralgedanken des bonum commune entschieden werden.

Auf Suarez und die Scholastik kann man sich also nicht stützen, um demokratische Einrichtungen und Bestrebungen als einzig berechtigt hinzustellen. Daß mit dieser Feststellung noch kein Werturteil über jene Tendenzen selbst gefällt ist, liegt auf der Hand. Überhaupt darf man die unmittelbare Bedeutung der scholastischen Gedanken für die Gestaltung des politischen Lebens nicht zu hoch einschätzen. Gewiß mag es zuzeiten sehr nützlich und auch notwendig sein, allzu großen Verehrern des Vergangenen ins Gedächtnis zu rufen, daß auch eine demokratische Gestaltung der staatlichen Einrichtungen vor Gott legitim sein und sittliche Verpflichtung zum Gehorsam begründen kann, und umgekehrt allzu begeisterte Lobredner des Neuen daran zu erinnern, daß monarchische oder sonst aristokratische Regierungsformen nicht minder mit dem

Volkswohl vereinbar sind. Aber wenn wir uns nicht ganz täuschen, herrscht darüber in weiten Kreisen, vorab im katholischen Volk, eigentlich kein Streit. Zudem hat Leo XIII. in seinen Rundschreiben, deren große Bedeutung uns Dr. Tischleder[1] in einer überaus dankenswerten Arbeit wieder nahegebracht hat, klar und unzweideutig darüber geredet. Nicht gegen Republik oder Monarchie werden Bedenken laut, sondern eher gegen diese Demokratie oder diese Monarchie mit ihren ganz bestimmten Begleiterscheinungen. Zur Schlichtung dieser Differenzen — und warum sollte man nicht mit wissenschaftlichem Ernst und christlicher Liebe auch an diese Arbeit gehen — genügt es also nicht, auf die allgemeinsten Prinzipien philosophischer oder theologischer Natur zurückzugreifen. Von solchen Grundsätzen läßt sich keine unmittelbare Lösung des neuen Problems erhoffen. Vielmehr hängt dessen Entscheidung von einer ganz anders gearteten Erkenntnis und Wertung ab, die nicht auf dem Felde der allgemeinen Prinzipien zu gewinnen ist. Die Beurteilung etwa der geschichtlichen Monarchie und Republik nach ihrem tatsächlichen Wert hängt nicht bloß in hohem Grade von Erziehung, Tradition und noch so vielen andern, wissenschaftlich schwer bestimmbaren Umständen ab, sondern fordert ein nicht geringes Maß von hingebungsfähiger Aufgeschlossenheit und doch wieder auch kühler Reserve gegenüber dem Strom der gesellschaftlichen Entwicklung mit all seinen Gegensätzen, Hemmungen und Antrieben. Solche Erwägungen werden darum von selbst in weitem Umfange Mißverständnisse und Streitpunkte hinwegräumen und so zur Beruhigung der sozialen Spannungen beitragen, ohne daß man eine Lähmung vaterländischer Begeisterung zu befürchten hat.

Ein letzter, nicht geringer Gewinn unserer Darlegungen wird es sein, wenn wir uns der Schwierigkeiten bewußt bleiben, die sich beim Versuch ergeben, die Gedanken der Volksherrschaft in der Praxis zu verwirklichen. Eine extreme Anwendung der scholastischen Prinzipien von der Herrschaft des Volkes, die nur Stimmen zählt, stößt nicht nur auf den unüberwindlichen Widerstand der Tatsachen, sondern ist auch ganz und gar gegen jene Ideen selbst. Und so mag gelegentlich die Mahnung am Platze sein, auch von Volkspflichten zu reden und allerwärts dem obersten Prinzip staatlichen Lebens zur Geltung zu verhelfen: bonum commune omnia dirigit.

Johannes B. Schuster S. J.

---

[1] Die Staatslehre Leos XIII. (M.-Gladbach 1925, Volksvereinsverlag.)

Die „Stimmen" der Jungfrau von Orleans

Leben, Wirken und Leiden der Jungfrau von Orleans sind beseelt von dem Bewußtsein einer außerordentlichen, göttlichen Berufung. Schon als junges Mädchen vernimmt sie die geheimen Botschaften, die sie auf ihre späteren Taten vorbereiten und endlich bewegen, Elternhaus und Heimat zu verlassen, um im Gewande des Kriegers ihr Vaterland aus äußerster Not zu erretten.

Seit dem Tage, an dem sie im Alter von zwölf oder dreizehn Jahren zum ersten Mal die wunderbare Stimme hörte, steht sie unter einer besondern innern Leitung. Diese immer wiederkehrenden „Stimmen", die sie zumeist als die der hll. Michael, Katharina und Margareta bezeichnet, begleiten sie durchs Leben, stehen ihr bei in Zweifel und Gefahr, ermutigen sie in der Qual der langen Gefangenschaft und der peinlichen Verhöre und trösten sie noch im Augenblick ihres furchtbaren Todes.

Johanna wird nicht müde zu beteuern, daß sie alles Gute, das sie getan, auf Befehl ihrer Stimmen getan habe[1], wie sie auch fest überzeugt ist, daß diese Stimmen von Gott kommen[2]. Gehorsam gegen ihre Stimmen ist ihr daher gleichbedeutend mit Gehorsam gegen Gott. Sie möchte lieber von Pferden zerrissen werden, als ohne Auftrag Gottes nach Frankreich gekommen zu sein (I 74); aber dem göttlichen Befehle folgend, hätte sie es getan, auch wenn sie hundert Väter und hundert Mütter hätte verlassen müssen (I 129). Darum will sie um keines Menschen willen gegen ihre Stimmen handeln oder sie verleugnen[3]. Wie die Stimmen sie nie im Stiche lassen[4], so steht auch sie treu zu ihnen in Wort und Tat. Vor den Richtern in Rouen spricht sie von ihren Offenbarungen mit solcher Hoheit, daß sie die Bewunderung selbst ihrer Feinde erregt[5]; sie geht endlich für sie in den Tod (III 150 170). So ist also Quicherat in vollem Recht, wenn er schreibt[6]: „Die Tatsache der ‚Stimmen', die sie hörte, spielt eine so große Rolle, daß man sagen kann, sie sei das Gesetz ihres Lebens geworden."

Mit dem Worte „Stimmen" bezeichnet Johanna nicht etwa nur Gehörwahrnehmungen, sondern alle innern und äußern, nicht von andern Menschen ausgehenden Eingebungen, die auf ihre außergewöhnliche Berufung abzielen, also neben Erleuchtungen und Tröstungen auch sichtbare Erscheinungen, so daß sie — übrigens theologisch richtig[7] — auch vom Sehen ihrer Stimmen spricht[8].

Es erhebt sich nun die schwerwiegende Frage, wie die „Stimmen" Johannas aufzufassen sind. Der Streit darüber begann zu ihren Lebzeiten und ist bis

---

[1] Jules Quicherat, Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc (Paris 1841—1849): I 51 74 75 133 168/9. Zahlen ohne nähere Angaben beziehen sich auf die Bände und Seiten dieses Werkes von Quicherat.

[2] I 52 63 168 173 457. [3] I 250 315/16 324/25. [4] I 52 126 169 261 281.

[5] Der Notar Manchon (III 140): „Ipsa mirabiliter loquebatur de apparitionibus suis."

[6] Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc (Paris 1850) 46.

[7] S. Gregorius M.: „Dei locutio ad nos intrinsecus facta videtur potius quam audiatur, quia ... semetipsum sine mora sermonis insinuat.... Prophetae ergo Dei ... eius verba vident potius in corde quam audiunt" (Moralium l. 28, n. 2; ML 76, 448). [8] I 57 75 218.

jetzt nicht zur Ruhe gelangt. Seitdem der Heldin die Ehre der Altäre zuteil geworden ist, werden die Katholiken noch mehr als bisher geneigt sein, die „Stimmen" im Sinne der Jungfrau selbst als Äußerungen göttlicher Offenbarung anzuerkennen. Aber ebenso entschieden verfechten Atheisten, Rationalisten und Deisten die Ansicht, daß es sich bei den „Stimmen" um rein subjektive Einbildungen, um Halluzinationen gehandelt habe. Über die früheren Vertreter dieser Ansicht hat B. Duhr in dieser Zeitschrift[1] eingehend berichtet. Anatole France, dessen Werk über Johanna hier zur Kritik steht[2], hat die Halluzinationstheorie wieder aufgenommen und versucht, sie durch Aufwand kulturhistorischer Einzelheiten glaubhaft zu machen[3]. Ihm folgend, erklärt Felix Liebermann[4] die Deutung der Stimmen als Halluzinationen für die Ansicht „jedes von katholischem Mythos Unbefangenen".

Allen Vertretern der (strengen) Halluzinationstheorie gemeinsam ist die Ablehnung eines außerordentlichen Eingreifens Gottes im Leben Johannas. In der näheren Ausführung ihrer Ansicht weichen sie aber voneinander ab, indem die einen bei der Jungfrau wegen der Halluzinationen eine Geisteskrankheit annehmen, die andern trotz der Halluzinationen eine Geisteskrankheit ausschließen. Die letztere Lösung haben, soweit ich sehe, zuerst der Medizinalrat Prof. J. F. C. Hecker[5] und unabhängig von ihm Sainte-Beuve[6] vorgelegt. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die einzelnen Autoren sich nicht immer des Unterschiedes der beiden Auffassungen bewußt sind und bald in diesem, bald in jenem Sinne sich äußern.

Bevor wir in die eigentliche Untersuchung eintreten, müssen wir vorweg zu der oft wiederholten Behauptung Stellung nehmen, es habe für das gläubige Mittelalter nur die Alternative bestanden, Johanna entweder für eine Botin des Himmels oder der Hölle zu halten; eine natürliche Erklärung der ungewöhnlichen Ereignisse habe außerhalb des damaligen Weltbildes gelegen. Erst die moderne Psychologie und Psychiatrie hätten durch ihre Lehre von den Halluzinationen das rechte Verständnis für solche Erscheinungen ermöglicht[7].

Diese Behauptung ist in ihrer Allgemeinheit unrichtig. Zwar scheint die Frage, wieweit in der Patristik und Scholastik ein Wissen um Halluzinationen vorhanden war, bisher wissenschaftlich noch nicht behandelt zu sein. Aber daß man im Mittelalter darum[8] wußte, ist unbestreitbar.

Augustinus[9] bemerkt, daß die Menschen zuweilen aus Begierde, Furcht oder Geistesgestörtheit sinnfällige Dinge so lebhaft sich vorstellen, daß sie von ihrer äußern Wirklichkeit überzeugt sind. An einer andern Stelle sagt er, daß eine Trugwahrnehmung

---

[1] 35 (1888) 147—164 224—240.

[2] Siehe dieser Zeitschrift laufenden Band S. 27—41.

[3] Vie de Jeanne d'Arc (Paris [47]1924). Abkürzung für dieses Werk: F, wobei alleinstehende römische Ziffern auf die Vorrede verweisen. Das Werk ist jüngst ins Deutsche übersetzt worden (Berlin, Spaeth).

[4] Historische Zeitschrift 133 (1925) 25. [5] Über Visionen (Berlin 1848) 14 ff.

[6] Causeries du Lundi II[3] (Paris 1857) 405 f. 420 (Lundi 19 août 1850.)

[7] Hecker a. a. O. 4 13. F XLIII; I 320/1 322; II 111 179—181. Auch Eysell (Johanna d'Arc [Regensburg 1864] 369) hat diese Ansicht ausgesprochen.

[8] d. h. um die Sache; denn das (dem klassischen Latein entnommene) Wort „Halluzination" als Fachausdruck für Trugwahrnehmungen war der mittelalterlichen Wissenschaft fremd.

[9] De Trinitate l. 11, c. 4, n. 7; ML 42, 989.

durch Überanstrengung im Denken oder durch körperliche oder geistige Krankheit bewirkt[1], bzw. eine anscheinende Besessenheit vielleicht aus Irrsinn erklärt werden könne[2]. Es mußte ja die Erfahrung des Traumes die Menschen frühzeitig auf die Möglichkeit von Sinnestäuschungen führen, wie der Traum immer das beste Gleichnis für alle Visionen bleiben wird[3]. Bonaventura[4] kennt die Trugwahrnehmungen der Geisteskranken, und Thomas von Aquin[5] spricht auch von willkürlich hervorgerufenen Halluzinationen im wachen Zustande. Die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit von Selbsttäuschungen aus natürlichen Ursachen hat der Franziskaner David von Augsburg († 1272) klar vor Augen bei seinen Anweisungen zur Beurteilung von Visionen, Offenbarungen und Weissagungen. Er bemerkt, daß sie nur selten echt, oft aber rein subjektive Einbildungen (natürliche Ekstasen), Betrug oder Vorboten des Wahnsinns seien; daher mahnt er zur größten Vorsicht und warnt vor Leichtgläubigkeit[6].

Aus der Zeit der Jungfrau von Orleans haben wir die ausführlichen Abhandlungen von Joh. Gerson (1363—1429) über die Prüfung der Geister und über die Unterscheidung wahrer und falscher Visionen[7]. Die erstere wurde 1415 in Konstanz während des dortigen Konzils geschrieben, und zwar aus Anlaß der Visionen der hl. Brigitta; die zweite stammt aus den Jahren zwischen 1398 und 1401. Aus beiden Untersuchungen spricht der kritische Geist ihres Verfassers. In geradezu schroffer Weise schärft er ein, Visionen und Berichten über Visionen zu mißtrauen[8]. Den größten Wert legt er auf die körperliche und geistige Gesundheit der Visionäre, da ein krankes Hirn und eine verstörte Phantasie Wachhalluzinationen wie im Traume bewirkten, was u. a. in übertriebenem Fasten seinen Grund haben könne[9]. Den Ärzten seien solche Wahnvorstellungen und krankhaften Urteilsverwirrungen wohl bekannt[10]. Es gebe auch partiellen Irrsinn, der mit gesundem Urteil auf andern Gebieten vereinbar sei[11]. Besondere Vorsicht müsse bei Jugendlichen und Frauen angewandt werden[12].

Das Urteil Gersons ist um so bedeutungsvoller, weil er als Leuchte der Pariser Universität in hohem Ansehen bei den Theologen stand, die Johannas Visionen in Poitiers und Rouen zu prüfen hatten; diese Theologen waren in ihrer großen Mehrheit Lehrer oder doch Schüler der gleichen Universität[13].

Es genügt übrigens ein Blick in die geschichtlichen Quellen über Johanna, um zu sehen, daß jene behauptete Alternative zwischen Himmel oder Hölle als Herkunft der „Stimmen" nicht bestanden hat. Bei ihrem ersten Auftreten fand Johanna weder in Vaucouleurs noch in Chinon für ihre Visionen Glauben;

---

[1] De Genesi ad lit. l. 12, n. 25 41; ML 34, 463 470.

[2] A. a. O. n. 35; ML 34, 468.

[3] Augustinus a. a. O. n. 39; ML 34, 469: „Ego visa ista omnia visis comparo somniantium."

[4] In 2, d. 8, p. 2, q. 3; ed. Quaracchi II 229a. Anderswo spricht er von „Verrücktheiten und Irrtümern" als Folgen der Sucht nach Visionen: In 3, d. 9, a. 1, q. 6c (a. a. O. III 212a).

[5] Summa theol. 1, q. 111, a. 3 c.

[6] De exterioris et interioris hominis compositione III, c. 2, n. 6; c. 64 66—69; ed. Quaracchi 1899, p. 166 349 356—361 364 366. Vgl. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III (Freiburg 1903) 140—143. (Auch die von Benedikt XIV. [De servorum Dei beatificatione lib. 3, c. 51, n. 3] Bonaventura zugeschriebene Stelle gehört David von Augsburg [a. a. O. III, c. 66, n. 5; p. 359] an.)

[7] Opp. I (Antwerpiae 1706) 37—43 43—59.

[8] A. a. O. 40—42. [9] A. a. O. 39 41 46 49.

[10] A. a. O. 49: „Pleni sunt medicorum libri portentuosis huiusmodi apparitionibus et iudiciorum corruptionibus ex laesione virium interiorum nascentibus."

[11] A. a. O. 49. [12] A. a. O. 39 42.

[13] Am Ende seines Lebens geriet Gerson, der zu Karl VII. hielt, in einen politischen, nicht aber theologischen Gegensatz zur Pariser Universität.

man hielt die Heldin für eine Geistesgestörte und ihre Berichte für Phantasien[1] oder Betrug[2]. Auch einige Theologen der beiden Prozesse erwähnen die Möglichkeit natürlicher Erklärung für die Stimmen[3], wie es denn auch auffallen muß, daß die informatio postuma viermal[4] hervorhebt, Johanna habe ihre (letzte) Aussage bei gesundem Verstande abgegeben. Auch die Theologen von Poitiers haben sich 1429 nicht für den übernatürlichen Charakter der Stimmen ausgesprochen (I 75; III 392), und noch längst nach dem Tode Johannas haben selbst ihr günstig gesinnte Theologen große Zurückhaltung im Urteil über ihre höhere Sendung beobachtet[5].

Nicht also deshalb, weil man im Mittelalter nichts von religiösen Halluzinationen gewußt hätte, sondern unter der Wucht der frischen und kerngesunden Erscheinung Johannas ist es gekommen, daß die Frage nach einer etwaigen Geisteskrankheit während ihrer öffentlichen Wirksamkeit und der langen Dauer ihres Prozesses keine Rolle gespielt hat.

Der teils offen eingestandene, teils vorsichtig verschwiegene Hauptgrund für die Halluzinationstheorie ist die aprioristische Leugnung der Möglichkeit eines Wunders. Die Prüfung dieses Einwandes gehört dem Gebiete der Weltanschauungsfragen an und ist nicht Sache der geschichtlichen Forschung, die uns hier beschäftigt. Auch wer die Möglichkeit des Wunders zugibt, kann im Einzelfall seine Tatsächlichkeit bezweifeln. Es kommt also darauf an, zu untersuchen, ob sich aus den geschichtlichen Quellen Beweisstücke beibringen lassen, die für die Halluzinationstheorie sprechen. Man hat mit allem Fleiß in den geschichtlichen Quellen nach solchen Anhaltspunkten gesucht und in der Tat einiges gefunden, das jene Theorie zu stützen scheint, aber bei näherem Zusehen sich als hinfällig erweist.

Nimmt man den Text des Verurteilungsprozesses zur Hand, wie ihn Quicherat herausgegeben hat, so liest man dort (I 52) in der Aussage Johannas über ihre erste Vision, die um die Mittagszeit eines Sommertages[6] erfolgte, daß sie am Tage zuvor gefastet habe, während aus I 216 sich ferner ergibt, daß sie auch am Tage der ersten Vision noch nichts zu sich genommen hatte. Der Schluß liegt nahe, sie habe durch übermäßiges Fasten den Grund zu einer Halluzination gelegt[7]. Aber an der entscheidenden Stelle (I 52, ebenso wie I 216) haben alle drei authentischen Handschriften im Gegensatz zur Lesart Quicherats: „non ieiunaverat die praecedenti = sie hatte am vorhergehenden Tage nicht gefastet." Dies hat H. Wallon[8], der die in Paris befindlichen Handschriften selbst einsah, bereits 1867 festgestellt. Die Antwort Johannas entsprach offenbar einer Frage der Richter, ob die „Stimmen" etwa aus natürlichen Ursachen zu erklären seien[9].

[1] IV 118 205 362 510. [2] IV 304/5 518.

[3] I 339 (Betrug) 481 (aus dem Klang der Glocken); II 20 (Beaupère) 361 (Hartnäckigkeit).

[4] I 479 480 482 485. [5] IV 355 357 506 518.

[6] Die Vermutung eines Sonnenstiches wegen V 116 (Liebermann a. a. O. 23) bedarf keiner ernsten Widerlegung.

[7] F I 33 181; France hat an ersterer Stelle den Text seiner früheren Auflagen geändert.

[8] Le Correspondant 72 (Paris 1867) 763/4 774. Die neueste kritische Ausgabe der Prozeßakten hat den Irrtum Quicherats berichtigt: Pierre Champion, Procès de condamnation de Jeanne d'Arc (Paris 1920/21, Champion) I 38; II 33.

[9] G. Dumas bei F II 460. Damit entfällt der Einwand Reinachs (Revue critique d'histoire et de littérature 1908 I 215).

Daß Johanna am Tage ihrer ersten Vision um die Mittagszeit noch nichts genossen hatte, hat nichts Auffallendes an sich; denn damals wurde die erste Mahlzeit gewohnheitsmäßig[1] gegen Mittag eingenommen, ein Brauch, der sich auf dem Lande stellenweise fast bis in die Gegenwart erhalten hat. Ein kirchlich gebotenes Fasten kommt nicht in Frage[2], da Johanna erst dreizehn Jahre zählte. Für die Behauptung Frances (I 33), Johanna habe sich schon als Kind in Domrémy eifrig aufs Fasten verlegt, fehlt jeglicher Beweis; sie läßt sich auch nicht auf ihre spätere Übung stützen, am Freitag und während der Fastenzeit zu fasten (I 70; III 108; F I 350).

Von ernsterer Art scheint auf den ersten Blick, was der „Adjutant" Johannas, Jean d'Aulon zu berichten weiß[3]. Danach könnte man vermuten, daß Johanna körperlich nicht ganz entwickelt gewesen sei. France[4] greift begierig diese Stelle des nach ihm unglaubwürdigen Revisionsprozesses auf, um die Jungfrau als ein körperlich zurückgebliebenes und darum für Halluzinationen empfängliches Geschöpf hinzustellen.

Indessen stützt sich der ganze, sooft mißbrauchte Bericht ausdrücklich auf ein bloßes Hörensagen und ist in Wahrheit als ein Zeugnis für die große Züchtigkeit Johannas anzusehen[5]. Da Johanna sowohl in Poitiers[6] als auch in Rouen[7] durch mehrere Matronen auf ihre Jungfrauschaft und während ihrer Krankheit im Kerker auch von zwei Ärzten[8] untersucht wurde, so wären wir angesichts der eingehenden Verhandlungen in beiden Prozessen gewiß nicht auf ein bloßes Hörensagen angewiesen, wenn bei ihr eine Anomalie in ihrer körperlichen Entwicklung vorgelegen hätte.

Aber selbst wenn das Hörensagen Aulons auf Wahrheit beruhen sollte, so würde daraus nichts für den Geisteszustand Johannas folgen, da die körperliche Entwicklung bei den einzelnen auch innerhalb der Grenzen des Normalen sehr verschieden verläuft. Historiker sollten auf diesem Gebiete in ihrem Urteil um so zurückhaltender sein, als die ärztliche Wissenschaft selbst hier ihr Ungenügen offen eingesteht. So schreibt der Tübinger Neurologe Hermann Hoffmann in einem Aufsatz über „Die seelischen Erscheinungen der Pubertät"[9]: „Wir wissen über die Entwicklungsbeziehungen von Soma und Psyche noch allzuwenig. Und nicht zuletzt liegt dies darin begründet, daß sich die psychische Entfaltung in all ihren Feinheiten viel weniger leicht fassen läßt, als die körperliche Seite des Reifungsvorganges.... Wenn wir zum Schluß unsere Pubertätsbetrachtung überschauen, so stellen wir fest, daß die psychologische Seite dieses Problems trotz eifriger Bemühungen psychiatrischer und pädagogischer Autoren noch sehr im dunkeln liegt. Das mag wohl in erster Linie darin begründet sein, daß uns dieses Gebiet vor ungeheuer schwierige Aufgaben stellt, die in keiner Weise mit den psychopathologischen Fragen und Problemen bei Erwachsenen zu vergleichen sind."

Der Mediziner G. Dumas, dessen Urteil France erbeten hatte, ist daher aufrichtig genug, zu gestehen, daß die Aussage Aulons an sich keinen Schluß auf den Nervenzustand Johannas gestatten würde[10].

---

[1] Vgl. S. Thomas, Summa theol. 2, 2, q. 147, a. 7 c. [2] Ebd. a. 4 ad 2.

[3] III 219: „Dit encores plus qu'il a oy dire à plusieurs femmes, qui ladicte Pucelle ont veue par plusieurs foiz nue, et sceu de ses secretz, que oncques n'avoit eu la secrecte maladie des femmes." [4] XXXIV; I 48; II 423; ebenso Liebermann a. a. O. 23 24.

[5] Quicherat, Aperçus 59 60. [6] III 102 209/10; V 119.

[7] II 201 217; III 89 155 163; IV 352. [8] III 48 50.

[9] Klinische Wochenschrift (Berlin-München 1926) 1643 1645.

[10] F II 460. Ein mir befreundeter Arzt verwies zu näherer Begründung dieses Entscheids auf das große, von J. Halban und L. Seitz herausgegebene medizinische Fachwerk „Biologie

Denen also, die Johannas Visionen durchaus aus einer krankhaften Veranlagung erklären wollen, bleibt schließlich nur die Zuflucht zur Hysterie, mit der man nachgerade alles erklärt, was sonst, zumal bei Frauen, nicht zu erklären ist. Dieser Versuch mußte um so verlockender erscheinen, als der Begriff der Hysterie sehr dunkel und sehr umstritten ist. Nach den Bekundungen der Ärzte ist ja die Hysterie „eine Krankheit, die ganz ohne scharfe Grenze in das Bereich der Gesunden übergeht", so daß „bei genügender Erlebnisstärke jeder Mensch hysteriefähig" ist[1]. Wenn man also Johanna als ein Opfer der Hysterie ausgab, so hatte man damit eine Formel gefunden, die trotz oder gerade wegen ihrer Dunkelheit alle Rätsel löste.

Der Psychiater Georges Dumas, Professor an der Sorbonne, hat auf Bitten Frances es unternommen, bei Johanna die Diagnose auf Hysterie zu stellen. Er kommt „mit vielem Vorbehalt" zu dem Schluß: „Hat die Hysterie irgend einen Einfluß auf sie ausgeübt, so nur mit der Wirkung, den geheimsten Gedanken ihres Herzens in der Form von Visionen und himmlischen Stimmen objektive Gestalt zu leihen; sie (die Hysterie) ist das offene Tor gewesen, durch welches das Göttliche, oder was Johanna dafür hielt, in ihr Leben eintrat.. Aber was ihre Intelligenz und ihren Willen anlangt, so bleibt Johanna gesund und redlich, und nur so eben kann die Nervenpathologie ein klein wenig einen Teil dieser Seele aufhellen."[2] Das ist ungefähr alles, was der bekannte Psychiater, ein Gesinnungsgenosse Frances, für die Hysterie Johannas anführen kann. Deutlicher kann kaum gesagt werden, daß es sich hier um eine eigens ad hoc erfundene Hysterie handelt, um Johannas Visionen als Halluzinationen auszugeben. „Sonst" war sie sehr vernünftig.

Der Freiburger Psychiater A. Hoche[3] nennt es den vornehmsten unter den Grundsätzen irrenärztlicher Behandlung, „daß nicht das einzelne Symptom, sondern die Analyse der ganzen geistigen Persönlichkeit zu der Diagnose der Geisteskrankheit führt". Betrachten wir im Lichte dieses Grundsatzes die ganze Persönlichkeit Johannas, so entschwindet der letzte Schein von Hysterie.

Von denen, die sie genau gekannt haben, wird ausdrücklich bezeugt, daß sie körperlich sehr kräftig, gut gebaut und entwickelt gewesen sei[4]. Wie wäre sie, ein junges Mädchen, den Anstrengungen und Entbehrungen des Lagerlebens, der Kämpfe, der harten Gefangenschaft gewachsen gewesen, wenn sie nicht eine starke Gesundheit gehabt hätte? Und in diesem gesunden Körper wohnte

---

und Pathologie des Weibes" III (Berlin-Wien 1924) 191 f. 930, demzufolge eine Verzögerung der Menarche bis zum 19., ja bis zum 21. Lebensjahr nicht als regelwidrig betrachtet wird. Johanna aber starb mit 19 Jahren.

[1] Lewandowsky, Die Hysterie (Handbuch der Neurologie V [Berlin 1914] 781); Kretschmer, Über Hysterie (Leipzig 1923) 1.

[2] F II 465: „Par son intelligence, par sa volonté Jeanne reste saine et droite, et c'est à peine si la pathologie nerveuse éclaire faiblement une partie de cette âme." Hierzu bemerkt selbst Maury (Revue Bleue 1908 I 797): Faiblement, très faiblement. A. Lang aber schreibt: „Fürwahr, das Licht, das Dr. Dumas und die Nervenpathologie spenden, ist arg dunkel" (The Fortnightly Review 89 [London 1908] 984).

[3] Die Freiheit des Willens vom Standpunkte der Psychopathologie (Wiesbaden 1902) 26. Zur Unterscheidung von Hysterie und Mystik vgl. H. Joly, Psychologie des Saints (Paris [13]1908, Gabalda) 69 ff. 109 ff.; Pacheu, L'expérience mystique (Paris 1911, Perrin) 161 ff. und Famillier, Das Heiligenleben in der modernen Psychopathographie (Regensburg 1915).

[4] III 100 118 219; vgl. dazu IV 205 268 330 523; V 120.

eine gesunde Seele mit einer hohen Intelligenz. Zwar spricht France mit Vorliebe von dem großen, edlen Herzen Johannas. Aber dieses Lob ist verdächtig; es soll uns die Halluzinantin, die „Heilige", annehmbarer machen, bei der natürlich der Verstand nicht sehr entwickelt gewesen sei. Doch das ist Tendenz, nicht Geschichte.

Gewiß war Johanna „unwissend" in dem Sinne, in dem auch wir von dem schlichten, „ungebildeten" Volke sprechen[1]. Aber sie war dabei geweckten, lebhaften Geistes, von schneller Auffassungsgabe, großer Schlagfertigkeit und Klugheit[2]. Sie war ausgezeichnet durch das, was der Franzose le bon sens nennt. Man braucht nur ihre Antworten im Prozeß zu lesen, um sich von ihrer geistigen Frische zu überzeugen, die all den körperlichen und seelischen Mißhandlungen im Kerker, den Peinen der endlosen Verhöre und der Todesdrohung siegreich standhielt. Sie war ganz sicherlich keine „menschliche Maschine" oder ein seelenloser Automat mit einem „engen Determinismus", wozu sie France[3] herabdrücken will.

Keiner von den vielen Zeugen, die über die Jungfrau berichten, auch nicht die ihr feindlichen Chronisten, haben uns von ihr irgend einen Zug überliefert, der auf geistige Verwirrung, Absonderlichkeit oder Überspanntheit hindeutete. Alles atmet an ihr Charakterstärke, Lauterkeit, Besonnenheit, Nüchternheit[4] und Schlichtheit. Nichts von Verträumtheit, Starrheit, Verkrampfung, Unbeherrschtheit, Selbstsucht, Lügen- und Launenhaftigkeit, nichts von der „unbewußten Spaltung einer schwachen Persönlichkeit"[5] und den andern Merkmalen, durch die sich die Hysterie anzeigt. Johanna ist eine Persönlichkeit wie aus einem Guß ohne Riß und Sprung.

Darum schreibt G. Hanotaux[6] mit Recht: „Johanna, eine so gerade und tugendhafte, so völlig ausgeglichene und unversehrte Persönlichkeit als verstörte Geisteskranke, als Opfer physiologischer oder geistiger Verkümmerung zu betrachten, widerspricht gänzlich der Auffassung, die wir normalerweise von Krankheit und Gesundheit haben[7]. Während der drei Jahre, da sie unter dem Vergrößerungsglase der Geschichte war, keine niedrige, absonderliche, widerspruchsvolle oder auch nur mittelmäßige Handlung, niemals eine falsche Note.... In ihrer vollen und wuchtigen Wirksamkeit stellt sie im Gegenteil eine ganz außerordentliche Vereinigung von großen und wunderbar ausgeglichenen Fähigkeiten dar.... Jede Erklärung, die diese herrliche Erscheinung verkleinern oder herabsetzen würde, muß endgültig aufgegeben werden."

---

[1] Simplex = indocta (femme sans lettres): III 405; IV 208.

[2] Auch G. Monod (Revue historique 98 [1908] 414) rügt bei France die Verkennung der hohen geistigen Fähigkeiten Johannas, die Proben eines feinen und scharfsinnigen Geistes und einer starken Intelligenz gegeben habe. Ch. Petit-Dutaillis (E. Lavisse, Histoire de France IV 2 [Paris 1902] 51 65 70) rühmt an ihr u. a. la netteté admirable de sa fine intelligence.

[3] F XXXV XXXVII,

[4] Auch in religiösen Dingen: I 101 106—109 182 206/7; III 82 84 87 109 464. Von ekstatischen Zuständen bei ihr wird nichts berichtet. Ihre II 459 461 geschilderte Haltung beim Gebet zeigt nichts Ungewöhnliches. Zu F I 92 vgl. Dunand a. a. O. I 54 und Reinach: Revue critique etc. 1908 I 214.

[5] Lewandowsky a. a. O. 730: „Kaum jemals werden wir von dem Hysterischen den Eindruck eines ‚Halluzinanten' empfangen, der vollkommen unter dem Eindrucke seiner halluzinatorischen Erlebnisse steht."

[6] Jeanne d'Arc (Paris 1911, Hachette) 127 128.

[7] Auch L. Boucher (Jeanne d'Arc au point de vue médical, Paris 1913, Imp. de l'Union typogr.) kommt zu dem Ergebnis, daß die Jungfrau durch die Psychopathologie nicht erklärt werden könne.

Wenn France[1] zur Empfehlung seiner Halluzinationstheorie nach dem Vorgange von M. Vallet de Viriville[2] auf viele falsche Visionäre der Geschichte hinweist, so hat schon Wallon[3] die ganze Ungereimtheit dargetan, mit Johanna solche Scharlatane in Vergleich zu stellen. Wer weiß etwas von jenen verschollenen Schwarmgeistern? Wer spricht heute noch von ihnen? France[4] selbst muß gestehen: „Es ist eine Tatsache, daß sie (die andern Visionäre jener Zeit) elendiglich scheiterten, während Johanna zu Macht kam und zu einer reichen Quelle von Legenden wurde." Das ist freilich eine bemerkenswerte Tatsache, die zeigt, daß es trotz Wundersucht und Leichtgläubigkeit des Mittelalters nicht so leicht war, eine echte Jeanne d'Arc zu sein, und daß dazu etwas mehr gehört als Halluzinationen. Eine weltgeschichtliche Wendung auf das Wirken einer Geistesgestörten zurückführen zu wollen, ist schon selbst ein gut Stück Geistesgestörtheit.

France hätte sich übrigens die Mühe sparen können, aus der mittelalterlichen Geisteswelt das Auftreten der Visionäre verständlich zu machen. Auch heute noch gibt es — innerhalb und außerhalb der Irrenhäuser — genug Menschen, die sich besonderer Erleuchtungen und Visionen rühmen und deshalb Zulaß zu hohen Herren in Staat und Kirche begehren. Es kommt auch heute noch vor, daß fromme Frauen wähnen, Erscheinungen von Engeln und Heiligen gehabt zu haben. Aber daß eine Geistesgestörte eine belagerte Stadt befreit, über ein Jahr lang Krieg führt, den König eines großen Landes durch feindliches Gebiet zur Krönung geleitet, in einer monatelangen Gerichtsverhandlung durch ihre klugen, wohlüberlegten Antworten eine große Zahl gelehrter Männer in Verlegenheit setzt, in heroischer Geduld die Qualen einer erniedrigenden, harten Gefangenschaft trägt und endlich so heiligmäßig stirbt, daß selbst ihre geschworenen Feinde zu Tränen gerührt werden — welcher Psychiater hat bei Geistesgestörten etwas beobachtet, das auch nur von ferne mit solchem Geschehen verglichen werden könnte?

Es ist also ein Taschenspielerkunststück des Rationalismus, den wohlfeilen Nachweis zu liefern, daß Halluzinierende ähnliche Visionen zu haben vorgeben, wie sie Johanna gehabt hat; sie sollen uns zeigen, daß Halluzinierende ein ähnliches Beispiel von Klugheit und Heiligkeit gegeben und ähnliche Taten vollbracht haben wie Johanna. Die Sache liegt nicht so, daß wir die übernatürliche Sendung Johannas aus der Echtheit ihrer Visionen beweisen müßten und wollten. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: Die Heiligkeit ihres Lebens und ihre außerordentlichen Taten machen die Echtheit ihrer Visionen glaubwürdig. Die Halluzinationen einer Geistesgestörten wären beim ersten Anprall an die harte Wirklichkeit in nichts zerschellt.

Rationalisten können daher das Leben der Jeanne d'Arc nicht beschreiben, ohne im Verlauf ihrer Darstellung immer wieder zu vergessen, daß ihre Heldin eigentlich eine Geisteskranke ist[5]. Die Behauptung aber, daß jeder, der eine

---

[1] XXXVI LXVI; I 185—189; II 96—98 403—406 466—478.

[2] Procès de condamnation de Jeanne d'Arc (Paris 1867) XVI ff.

[3] Le Correspondant 72 (1867) 766 ff. Vgl. Quicherat, Aperçus 74. [4] F XXXVII.

[5] Auch Liebermann (a. a. O. 23 27 30) hat sich offenbar die Frage gar nicht gestellt, wie eine Geisteskranke, für die er Johanna ausgibt, „welthistorische Größe", „geniale Eigenart" „überragende Seelenstärke" und „harmonischen Geist" entwickeln könne. Von all den Klugen

außerordentliche Sendung für sich in Anspruch nimmt und sich dafür auf übernatürliche Visionen beruft, schon deshalb ohne weiteres als geistesgestört zu gelten habe, ist eine Forderung des Unglaubens und des Rationalismus, nicht der Wissenschaft.

Auch die Erklärung der „Stimmen" durch bloße Halluzinationen ohne Annahme einer Geistesstörung stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten. Lassen wir Hecker[1] zuerst Wesen und Wirksamkeit Johannas schildern: „Hierbei ist denn vor allem die außerordentliche, in dieser Beständigkeit und Ausdehnung nie vorgekommene Eigentümlichkeit ihrer geistigen Anregung hervorzuheben, daß ihre Phantasie nicht den leisesten Anteil daran zu gewinnen vermochte.... Es ist wesentlich hervorzuheben, daß diese Stimmen ... sich nie widersprachen, ein einmal gegebenes Geheiß von ihnen nie widerrufen wurde. Man erkennt hierin eine unvergleichliche, durchaus ohne Beispiel dastehende Klarheit des Denkens.... Als es darauf ankam, dem König die Lügenhaftigkeit ... der Katharina von La Rochelle[2] zu enthüllen, die vermöge ihrer Visionen den leeren Schatz zu füllen versprach, benahm sie sich mit einer Geistesfreiheit, deren sich ein Arzt des 19. Jahrhunderts rühmen könnte ..., eine Erscheinung, die unter allem Erlebten ohnegleichen dasteht.... Sie überbot die verneinende Klugheit der Staatsmänner, sie gab der schwerfälligen Kriegskunst Flügel, mit ihrem Adlerblick übersah sie das Schlachtfeld und traf wie der beste Feldherr das Rechte.... Niemand hatte die unbeachtete Bäuerin darin unterrichtet.... Kein Staatsmann mit aller Macht und Hilfe der Welt würde in dem raschen Verlaufe von zwei Monaten so Unglaubliches zustande gebracht haben, wie diese Jungfrau, der nichts zu Gebote stand als ihr Geist.... Als sie ... in die Tigerhöhle des geistlichen Gerichts von Rouen geraten war, sehen wir sie einem unsäglichen Mißgeschick gegenüber, ohne einen Schimmer von Hoffnung und in der weiten Schöpfung auf sich allein beschränkt, von Qualen gemartert, welche die Kraft eines Helden hätten brechen müssen, eine Höhe der Gesinnung, eine Klarheit des Geistes offenbaren, die in allen Geschichten menschlicher Leiden ohne Beispiel ist." — Und das Fundament dieses gewaltigen, unvergleichlichen Gebäudes? Der Schlußsatz lautet: „Einen solchen Sieg gewann die einfache Jungfrau von Domremy über ihr Zeitalter, ja über die menschliche Natur, durch die Macht der Visionen, durch die Kraft des Geistes, welcher das Höchste erreicht, wenn seine edelsten Gedanken durch die Sinne nach außen in die Wirklichkeit versetzt, wie aus einer andern Welt zu ihm zurückkehren."[3]

Wer sieht hier nicht das völlige Mißverhältnis von Wirkungen und Ursache? Woher sollten der einfachen Jungfrau die „edelsten Gedanken" kommen, die so ganz abseits von dem Wege ihrer Alters- und Geschlechtsgenossinnen lagen? Selbst wenn sie in jeder Hinsicht ein unübertreffliches Genie gewesen wäre — auch das Genie kann nicht aus sich allein schöpfen; es bedarf der Anregung und der Ermutigung. Wollte man aber in der patriotischen Begeisterung Johannas, in ihrem großen Mitleid mit dem Unglück Frankreichs die Ursache ihrer Stimmen sehen, so wäre darauf zu antworten, daß die Stimmen zunächst einen rein religiösen Inhalt hatten (I 52) und erst nachträglich auf die Rettung Frankreichs abzielten, daß also die Stimmen nicht ein Erzeugnis

---

die Johanna für geistesgestört erklärt haben, ist gewiß niemand fähig gewesen, auch nur annähernd solche weltgeschichtlichen Taten zu vollbringen, wie die Jungfrau sie vollbracht hat. Insofern hat G. K. Chesterton schon recht, wenn er schreibt: „Jeanne d'Arc ist gewiß eine höchst sonderbare und wundervolle Erscheinung, aber sie ist viel vernünftiger als die meisten ihrer Kritiker und Biographen" (Hyperion [Zweimonatsschrift] II 1 [München 1909] 61).

[1] A. a. O. 21—24 28 34. [2] Vgl. I 106—109 119/20.

[3] Auf Hecker stützen sich Sickel (Historische Zeitschrift 4 [1860] 287 ff.) und Eysell (a. a. O. 41 ff. 63 ff.). Der Psychiater Pelman (Psychische Grenzzustände [Bonn [4] 1920] 231 ff.), der sich ebenfalls mit Jeanne d'Arc befaßt, glaubt „kaum etwas Besseres tun" zu können, als einen kritiklosen Auszug aus Anatole France zu geben.

der patriotischen Begeisterung waren, sondern umgekehrt diese durch die Stimmen geweckt wurde[1]. Ist nicht die ganze „Erklärung" durch die Macht des Geistes nur eine kühne Behauptung, zu deren Veranschaulichung doch wieder nur das Beispiel der Jungfrau von Orleans zu Gebote steht?

Wenn daher H. Martin[2] zur Erklärung der wunderbaren Geschichte der Jungfrau das „mystische Genie" Frankreichs heranzieht, Hanotaux[3] an eine geheime, durch unbekannte natürliche Kräfte bewirkte Verbindung des Genies mit dem Unendlichen denkt und A. Lang[4] und Ed. Schuré[5] auf theosophische und telepathische Erscheinungen hinweisen, so mag man solche Deutungen als ungenügend oder abwegig betrachten; aber es liegt in ihnen das Eingeständnis beschlossen, daß bloße Halluzinationen das Problem der Jeanne d'Arc nicht lösen können.

Wenn wir nun auch die Erklärung der „Stimmen" aus bloßen Halluzinationen (mit oder ohne Geisteskrankheit) als verfehlt zurückweisen, so wollen wir doch nicht die Schwierigkeiten verkennen, die durch die ganze Erscheinung der Jungfrau von Orleans der Wissenschaft aufgegeben sind. Denifle[6] hat seinerzeit mit Freimut auf verschiedene solcher Bedenken hingewiesen, deren Bedeutung und Dringlichkeit von den Bollandisten[7] noch eigens unterstrichen wurde, Bedenken, die auch nach der Heiligsprechung Johannas ihre volle Berechtigung behalten haben. Man kann nicht sagen, daß die katholische Jeanne d'Arc-Forschung sich sonderlich um die Klärung dieser Fragen bemüht hätte. Was Ayroles[8] auf die Einwände Denifles geantwortet hat, kann nicht befriedigen, und die wortreichen Ausführungen von Ph. H. Dunand[9] gehen ebenfalls mehr in die Breite als in die Tiefe.

Ehe wir die bestehenden Schwierigkeiten näher ins Auge fassen, wird es gut sein, uns der Grundsätze klar bewußt zu werden, die für eine hagiographische Untersuchung — um eine solche handelt es sich hier — maßgebend sind.

Schon früher[10] wurde darauf hingewiesen, daß die Kirche hinsichtlich aller Privatoffenbarungen, auch der von ihr approbierten, keinerlei Glaubensunterwerfung fordert. Kurz und bündig sagt Kardinal Pitra (1812—1889): „Jedermann weiß, daß man völlig frei ist, an Privatoffenbarungen — mögen sie noch so glaubwürdig sein — zu glauben oder nicht."[11] Der innere Grund dieser Regel ist einleuchtend, weil nämlich sonst die Glaubenspflicht ins Unermeßliche gesteigert und auch leicht auf Kosten der notwendigen Heilswahrheiten eine religiöse Neuigkeitssucht geweckt würde, die dem

---

[1] L. Petit de Julleville, Ste Jeanne d'Arc (Paris [18]1923, Lecoffre) 12/13.

[2] Jeanne d'Arc (Paris 1857) 285 317 ff. 337 ff.

[3] A. a. O. 120 ff. 144 ff. 346. Zu Hanotaux vgl. de la Brière, Études 124 (Paris 1910) 551 ff. und Guiraud, Revue des questions historiques 92 (Paris 1912) 151 ff.

[4] The Maid of France (London 1924, Longmans) 294 ff.

[5] Revue Bleue 1909 II 616 ff. 656 ff.

[6] Mémoires de la Société de l'histoire de Paris 24 (1897) 10 f.

[7] Analecta Bollandiana 19 (Brüssel 1900) 464. Ebd. (33 [1914] 467) spricht Van Ortroy von des points infiniment obscurs de ce long mystère.

[8] L'université de Paris au temps de Jeanne d'Arc (Paris 1902, Rondelet) 207 ff.

[9] Les voix et visions de Jeanne d'Arc (Paris 1903, Poussielgue) 2 Bde.

[10] Diese Zeitschrift 110 (1925/26) 253.

[11] Analecta sacra VIII (Paris 1882) p. XV: „Quisque novit, privatis revelationibus, etiam fide dignissimis, liberum esse prorsus credere vel non credere. Etiam quando ab Ecclesia approbantur, non accipiuntur ut citra dubium credendae, sed tamquam probabiles."

Glaubensleben nicht förderlich ist[1]. Es besteht also für den Katholiken keine dogmatische Verpflichtung, die Privatoffenbarungen irgend eines Heiligen als echt anzunehmen.

Sodann berechtigen und verpflichten die bisherigen Erfahrungen der historischen und theologischen Kritik, an Berichte über Wunder und Visionen einen strengen Maßstab anzulegen, ja ihnen mit einem gesunden Mißtrauen zu begegnen. Zutreffend bemerkt der hervorragende Bollandist Delehaye[2]: „Wenn man im einzelnen den Grad von Glaubwürdigkeit vieler Wundergeschichten prüfen wollte, die von den Hagiographen einem wundersüchtigen Leserkreis erzählt werden, dann würde sich die Zahl der übernatürlichen Begebenheiten, die sich als verbürgte Tatsachen erweisen, in bedeutendem Umfang verringern.... Die Klugheit gebietet daher in diesen Dingen die Anwendung einer sehr strengen Kritik." Solche Kritik ist auch dann erforderlich, wenn es sich um Visionen von Heiligen handelt, denen die Ehre der Altäre zuteil geworden ist; auch sie können das Opfer von Selbsttäuschungen gewesen sein.

Lancicius (1574—1652), ein anerkannter Meister des geistlichen Lebens, urteilt aus seiner eigenen Erfahrung: „Ich könnte manche heiligen Frauen nennen, die der Heilige Stuhl der Zahl der Heiligen eingereiht hat; ich habe die Offenbarungen gelesen, die sie in der Ekstase oder kurz darauf gehabt haben sollen. Sie waren durchsetzt mit argen Halluzinationen (magnis hallucinationibus respersa), weshalb ihre Drucklegung nicht gestattet wurde."[3] Man muß daher gründlich der Vorstellung entsagen, die Monod[4] wiederholt ausspricht, als ob eine göttliche Berufung aus dem Menschen ein rein passives Werkzeug übernatürlicher Kräfte mache. Der Mensch bewahrt auch unter dem Einfluß außerordentlicher Gnaden seine Eigentätigkeit[5] und seine Irrtumsfähigkeit. Besonders ist zu beachten, daß auch der echte Visionär nicht immer klar zwischen göttlicher Eingebung und eigener Zutat, zwischen Wahrnehmung der Sinne und den Gebilden seiner Phantasie unterscheidet[6].

Deshalb mahnt der hl. Ignatius in den Regeln des Exerzitienbüchleins über die Unterscheidung der Geister (II 8), wohl zu unterscheiden zwischen dem Augenblick der unmittelbaren Einwirkung Gottes und der Zeit, die dieser Einwirkung folgt, aber noch unter ihrem Einfluß steht; denn in dieser der übernatürlichen Erleuchtung folgenden Zeit kann die begnadete Seele gemäß ihren eigenen Meinungen und Willensrichtungen, unter der Nachwirkung von gehörten Predigten oder Legenden, gelesenen Büchern oder gesehenen Kunstwerken Täuschungen erliegen, die sie dann unbewußt mit göttlichen Eingebungen verwechselt[7]. Die Aussagen der Heiligen über ihre Visionen genügen also trotz zuversichtlichster Beteuerung ihrer Wahrheit an sich nicht, um schlechthin Glaubwürdigkeit ihres Inhaltes zu begründen. Kritik ist auch dann unerläßlich. Die Kritik hat sich dabei sowohl auf die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Quellen, als auch auf ihre Deutung zu erstrecken. Als leitender Grundsatz für die natürliche oder übernatürliche Erklärung berichteter Tatsachen hat hierbei zu gelten, daß nur das als Wunder anzusehen ist, was sich durch natürliche Kräfte nicht erklären läßt[8].

---

[1] Gerson a. a. O. 40. [2] Analecta Bollandiana 22 (1903) 203 f.

[3] De praxi divinae praesentiae c. 13 (Opuscula spiritualia II [Antwerpiae 1650] 49 b). Diese Worte werden beifällig zitiert von Benedikt XIV. (a. a. O. lib. 3. c. 53 n. 17).

[4] Revue historique 98 (1908) 415; 104 (1910) 156.

[5] S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 68, a. 3 ad 2: „Homo sic agitur a Spiritu Sancto, quod etiam agit." Ebenso ebd. 2, 2, q. 23, a. 2 c; In Rom 8, 14 lect. 3.

[6] S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 171, a. 5; q. 173, a. 3. Unter den Ursachen der Verwechslung nennt Thomas an letzterer Stelle: „contemplationis vehementia".

[7] Poulain-Bainvel, Des grâces d'oraison (Paris [10]1922) c. 21 n. 15—33 37—39 44; c. 22 n. 27; J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik (Paderborn [3]1922) 602 ff. 610—614.

[8] Benedikt XIV. (a. a. O. lib. 4, p. 1, c. 33, n. 24): „Pro regula statutum sit, non esse miraculo adscribendum, quidquid per naturae vires obtineri potuit." Daher dürfte das Erkennen Bau-

Gehen wir kritisch an die uns überkommenen Berichte über die Visionen Johannas heran, so ist zu bemerken, daß wir von ihr kein unmittelbares Zeugnis über ihre Offenbarungen haben. Wir sind dafür wesentlich auf die Akten des ersten Prozesses angewiesen. Zwar scheint sie schon in Poitiers eingehend von ihren Visionen gesprochen zu haben (I 71—73), aber die Akten über ihre dortigen Vernehmungen, in denen sie unbefangen und frei sprechen durfte, sind verloren gegangen (V 472). Von dem Verurteilungsprozeß wissen wir nicht, ob seine Akten immer genau das wiedergeben, was Johanna gesagt hat. Überdies sind ihre Aussagen nur zögernd und widerstrebend vor mißgünstigen Richtern abgelegt; daher mit Verschweigungen und Ausweichungen durchsetzt. Standhaft weigert sie sich, über ihre Visionen ein erschöpfendes Geständnis abzulegen [1]. Auch scheint sie sich manchmal absichtlich unklar und mißverständlich ausgedrückt zu haben, um durch diese List den Schlingen ihrer Richter zu entgehen [2]. Es darf also trotz ihrer großen Aufrichtigkeit nicht alles in ihren Aussagen wortwörtlich verstanden werden.

Endlich ist wohl zu beachten, daß Johanna über ihre Offenbarungen bis zu ihrem öffentlichen Hervortreten geschwiegen hat [3]. Zwischen dem ersten entscheidenden Auftreten der „Stimmen“ und den Aussagen darüber liegen also fünf bis sieben Jahre. In dieser langen Zeit konnten sich in ihrem jugendlich-lebhaften Geiste trotz ihres gerühmten Gedächtnisses die göttlichen Eingebungen mit eigenen Gedanken und sonstwie empfangenen Eindrücken zu einem unentwirrbaren Gewebe verschlungen haben, wie sie auch wiederholt gesteht, sich an Einzelheiten ihrer Visionen nicht mehr zu erinnern [4]. Trotzdem dürfen wir in den uns überlieferten Prozeßaussagen im allgemeinen ein getreues Bild der Auffassung anerkennen, die Johanna von ihren Visionen hatte.

In diesen Aussagen muß nun zunächst die große Häufigkeit ihrer Visionen auffallen. Nach ihren Angaben in den verschiedenen Verhören kamen die „Stimmen“, die sie viele Jahre hindurch führten, oft [5], zwei- oder dreimal in der Woche (I 52), täglich [6], ja dreimal an einem bestimmten Tage (I 61 280); sie scheinen gänzlich zu ihrer Verfügung gestanden zu haben [7]. Darum urteilt Denifle, dieser auch in der Geschichte der Mystik sehr bewanderte Gelehrte: „Vergebens würde man in den Leben der Heiligen so häufige Erscheinungen suchen wie die Johannas, die sich mit allen ihren Wirkungen gewissermaßen auf ihren Wunsch einstellen“ [8].

Dies Befremden wird aber gemindert, wenn wir eine Äußerung berücksichtigen, die Johanna über ihre „Stimmen“ nicht vor feindseligen Richtern,

---

dricourts und des Königs durch Johanna trotz I 53 56 nicht als Wunder anzusehen sein; das gleiche gilt von dem plötzlichen Umschlagen des Windes bei Orleans (III 6).

[1] z. B. I 63 88 93. Vgl. Wallon, Jeanne d'Arc II (1860) 270 ff.).

[2] Der ihr wohlgesinnte Dominikaner Ysambard de la Pierre sagt als Augenzeuge von ihr: „Dum loquebatur de persona sua, fingebat plura“ (II 304); vgl. I 54: „pluries variavit“, und II 318: „aliquotiens varians“.

[3] I 45 128 274. Die Zeugen des Revisionsprozesses erwähnen nicht die Namen der erschienenen Heiligen. [4] I 72 80 85 94/95 134 145.

[5] I 52 62 54 70 110 115 130. [6] I 57 85 88 126 151 153 253.

[7] I 63 71 74 127 153 192 279 281; III 219.

[8] A. a. O. 11. Über Häufigkeit der Visionen als Bedenken gegen ihre Echtheit vgl. Eus. Amort, De revelationibus (Augsburg 1744) I 78 155 276 reg. 23.

sondern in guten Tagen mit voller Unbefangenheit getan hat: Wenn sie in Bedrängnis sei, weil man ihr keinen Glauben schenke, dann ziehe sie sich zurück und trage Gott im Gebete ihre Klagen vor. Nach dem Gebete höre sie eine Stimme zu ihr sprechen: „Kind Gottes (fille Dé) geh, geh, geh, ich werde dir beistehen, geh!" Und wenn sie diese Stimme höre, empfinde sie eine große Freude[1]. Legen wir diesen in sich durchaus glaubwürdigen Bericht zu Grunde, so müssen wir gestehen: die Stimmen Johannas werden in vielen Fällen nicht die Grenzen von Erleuchtungen und Tröstungen überschritten haben, wie sie auch heute den Gläubigen zuteil werden, ohne daß wir ein unmittelbares, außerordentliches Eingreifen Gottes anzunehmen gezwungen wären. Man braucht weder im Mittelalter zu leben noch Christ oder Mystiker zu sein, um an die Wirklichkeit und Wirksamkeit solcher Stimmen zu glauben[2]. Die Sammlung ihres Geistes im Gebete gab Johanna eine klare Erkenntnis und ruhige Sicherheit für das von ihr zu wählende Verhalten, und die gewonnene innere Klarheit und Zuversicht schrieb sie in ihrem gläubigen dankbaren Sinn den Heiligen zu, an die sie sich im Gebete gewandt hatte[3]. Mit dieser Erklärung würde es gut übereinstimmen, daß sie zuweilen[4] wegen äußern Lärms oder im Halbschlaf die Stimmen nicht recht versteht[5], weil ihr dann die innere Sammlung und das volle Bewußtsein erschwert sind. So dürften alle jene Stimmen zu erklären sein, über die sie gleichsam zu verfügen scheint.

Neben der Häufigkeit der Visionen gibt auch das reiche Aufgebot von Engeln und Heiligen im Leben Johannas zu kritischen Bedenken Anlaß. Es erscheinen ihr nicht nur die hll. Michael, Katharina und Margareta, die sie als ihren ständigen Rat[6] betrachtet, sondern auch der Engel Gabriel[7] und andere Engel[8]. So ist es zu erklären, daß sie ihre Offenbarungen bald einfachhin Gott, bald allen Heiligen des Himmels, den „Brüdern des Paradieses" (I 176; II 437), bald den Engeln oder einem bestimmten Heiligen zuschreibt.

Nun ist es bemerkenswert, daß die drei Heiligen, die ihr regelmäßig erscheinen, gerade jene Heiligen sind, die in ihrer Heimat verehrt wurden, deren Bildnisse sie in den Kirchen gesehen und zu denen sie offenbar eine große Andacht hatte[9]. Michael war nicht nur der Patron ihres Heimatlandes (pays Barrois), sondern auch der des französischen Königshauses Valois, zu dessen Rettung Johanna berufen werden sollte. In den Visionen selbst erscheinen die beiden weiblichen Heiligen immer in der gleichen Gestalt und Gewandung

---

[1] III 12 (Aussage des Ohrenzeugen Dunois). Bemerkenswert ist der Zusatz in IV 168: „Je me suis mise en oraison en ma manière accoustumée"; vgl. auch I 62.

[2] Zum Vergleich diene eine Stelle aus einem Briefe Walther Rathenaus vom 15. Februar 1920 an W. Kröner: „Bei allem, was ich tat und schrieb, bin ich einer Stimme gefolgt. Was ich tat, wenn sie schwieg, war stets verfehlt, und ich habe es vernichtet. Wenn ich gerufen werde und fühle, daß es der Ruf ist, so werde ich mich aufmachen" (Walther Rathenau, Briefe II [Dresden 1926] 222 f.).

[3] David von Augburg a. a. O. III c. 67, n. 3 (p. 362—364); J. Zahn a. a. O. 252—256 621; vgl. auch Athanasius, Vita S. Antonii n. 66; MG 26, 935.

[4] Nicht immer; denn sie hört die Stimmen auch im Tumult der Verhöre (I 70) und während der Predigt von Saint-Ouen (I 457). [5] I 52 62 64 71 153 217 282.

[6] conseil: I 45 55 110; III 99 109 212 219. [7] I 93 400. [8] I 73 74 130.

[9] I 77; Thomas Basin, Histoire du règne de Charles VII, lib. 2, c. 9 (ed. Quicherat [1855] 66).

(I 85 271), mit schönen Kronen (weil Märtyrinnen) und kostbarem Schmuck[1]. Nach der Schilderung Johannas gleichen sie offenbar den bildlichen Darstellungen in den Kirchen, wie sie auch die ihr erscheinenden Engel nach deren Bildern in den Kirchen malen ließ[2]. Das legt die Vermutung nahe, daß bei der Wiedergabe ihrer Visionen Nachwirkungen der gesehenen Bildnisse mitgespielt haben. Dazu kommt, daß an der geschichtlichen Existenz der hl. Katharina von Alexandrien und der hl. Margareta von Antiochien Zweifel bestehen und möglich sind[3]. Wie konnten sie also erscheinen?[4]

Wiewohl Johanna sich beharrlich weigert, die Gestalten der Heiligen in allen Einzelheiten zu beschreiben[5], so steht doch wohl außer Frage, daß sie selbst ihre Erscheinungen, wenigstens einen Teil derselben, für äußere („körperliche") Gesichte und sinnfällige Vorgänge gehalten hat; denn sie sagt, sie habe die Heiligen mit ihren leiblichen Augen gesehen, wie sie die Richter vor sich sehe (I 73 93 328), sie habe die Kniee der hll. Katharina und Margareta umfaßt und ihren Ring an die sichtbare Gestalt der hl. Katharina angerührt (I 185 185), den Boden geküßt, auf dem die Heiligen gestanden (I 130), und einen angenehmen Geruch bei ihrem Erscheinen wahrgenommen (I 186).

Können und müssen nun auch wir die Visionen Johannas genau in dem Sinne auffassen, wie die Jungfrau es getan? Es ist nicht leicht, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu geben. Auch die nachfolgende Erklärung gibt sich mit allem Vorbehalt nur als einen Versuch, als eine Hypothese, stets bereit, einer besseren zu weichen[6].

Auf Grund der uns überlieferten Berichte dürfen wir es wohl als sicher annehmen, daß die „Stimmen" Johannas nicht von andern gehört oder gesehen worden sind. In den Aussagen des zweiten Prozesses finden sich für die entgegengesetzte Behauptung keinerlei Anhaltspunkte, und doch hätte es für die Zeugen nahegelegen, dies zur Ehre ihrer Heldin mitzuteilen. Ihr Beichtvater Pasquerel (III 108) bezeugt nicht, die Stimmen selbst gehört zu haben, sondern erzählt nur von ihrer Bestärkung durch die Stimmen. Was Johanna von dem Engel sagt, der dem König vor vieler Augen die Krone brachte, kann nicht anders denn als Allegorie verstanden werden[7], und die Angabe über Gui de Cailly (V 344) ist wenig glaubhaft.

Wir haben es also mit Visionen zu tun, die nur von der begnadeten Person, nicht aber von den Sinnen anderer Zeugen wahrgenommen wurden. Bei solchen Visionen spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß es sich um rein

[1] I 71 85 86 271.

[2] I 180. Zuweilen (I 86 258 328) scheint sie nur die Büste der Heiligen gesehen zu haben.

[3] Buchberger, Kirchliches Handlexikon II 330 819. Es begreift sich, daß France (LIX) mit Behagen auf diesen Umstand hinweist.

[4] Übereifrige Apologeten werden vielleicht antworten, die Visionen Johannas seien eben ein Beweis für die geschichtliche Existenz der beiden Heiligen. Wer aber bei Poulain das 21. Kapitel über die Irrtümer heiliger Visionäre gelesen hat, wird zu solcher Behauptung den Mut nicht aufbringen; vgl. auch Pitra a. a. O. XVI.

[5] I 52 64 65 73 86 89 93 171 173 218 249 268.

[6] Auch Augustinus (De Gen. ad lit. c. 18, n. 39; ML 34, 469) hält die Frage nach den Ursachen der prophetischen Visionen für überaus schwierig und macht den gleichen Vorbehalt: „ut nec docti me tamquam confirmantem derideant nec indocti tamquam docentem accipiant, sed utrique disceptantem et quaerentem potius quam scientem". Vgl. derſ., Epist. 159; ML 33, 698.

[7] I 57 119 ff. 143 ff. 259 285 396 481 484; II 34—37 248.

innere Gesichte handelt[1]. Dadurch wird die objektive Bedeutung der Erscheinung an sich nicht erschüttert, wenn nur das, was das innere Gesicht vorstellt, auf Wahrheit beruht, z. B. wenn eine sich als göttlich ausgebende Berufung wirklich von Gott stammt.

Bei der ersten grundlegenden Vision hörte Johanna eine „Stimme von Gott" (I 52), und mit dieser Stimme war eine große Klarheit verbunden, wie denn die Stimmen ihr immer lichtvoll erscheinen und Licht und Frieden bringen[2]. In dieser außerordentlichen inneren Erleuchtung, die sich an den entscheidenden Punkten ihres Lebens wiederholte und ihrem Geiste die Richtung ihres Denkens und Handelns anwies, haben wir das Wesen, die Substanz der „Stimmen" zu sehen[3]. Nach der ersten Vision schloß Johanna aus den heilsamen Lehren und den guten Wirkungen[4], daß die Stimme von Gott komme (I 52), und nach der dritten Erscheinung (I 52 217) schrieb sie die Stimme einem (unbestimmten) Engel zu, was um so weniger überraschen kann, da sie von dem häufigen Erscheinen der Engel unter den Christen überzeugt war (I 130; III 218). Erst nachdem sie die Stimmen vielmals (I 171) gehört hatte, erkannte sie den Engel als den hl. Michael, d. h. sie übertrug ihre Vision gerade auf jenen Engel, der als Patron des französischen Königshauses die gleiche Aufgabe zu erfüllen hatte wie Johanna. Zum hl. Michael aber gesellten sich dann später noch die hll. Katharina und Margareta, die ihr von Jugend auf als ihre Beschützerinnen vertraut waren[5]. Auch diese erkannte sie nicht sogleich (I 72 310).

So ist es also möglich, daß die Schilderung, die Johanna von der allmählich zunehmenden Deutlichkeit ihrer Erscheinungen gibt, nur der Widerschein der visionären Veranschaulichung ist, in die sie ihre innere Berufung, die „Stimmen", formte und kleidete. Durch eine dem Mystiker naheliegende Täuschung übersetzte sie den Prozeß ihrer subjektiven Deutung in den Ablauf objektiv erscheinender Vorgänge, und einmal an diese Übertragung gewohnt, deutete sie alle späteren Visionen nach Art der früheren. Ob es in der Tat so gewesen ist, können wir freilich nicht mit Sicherheit entscheiden, aber ebensowenig die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer solchen Erklärung ausschließen.

Solche Übertragungen und konkrete Gestaltungen der Visionen sind der Geschichte der Mystik bekannt, nach Lancicius (a. a. O.) nur allzu bekannt. Schon Athenagoras von Athen (2. Jahrh.) erwähnt, wie leicht sich „Meinungen in Bilder" umsetzen[6], und

---

[1] S. Thomas, S. theol. 3, q. 76, a. 8 c.; Benedikt XIV. a. a. O. lib. 3, c. 50 n. 8; Poulain c. 20 n. 43; G. Görres, Die Jungfrau von Orleans (Regensburg 1834) 266. Vgl. auch S. Thomas, In 2, d. 8, a. 5 ad 4; Stoffels, Theologie und Glaube 2 (Paderborn 1910) 828.

[2] I 52 64 75 89 153 216 217. Es liegen also keine Phobien vor wie in den Zwangsvorstellungen.

[3] III 204; V 117 132. Schon Dunand (a. a. O. I 18) deutet diese Scheidung zwischen Substanz und Einkleidung an. Man beachte auch die Sprache der amtlichen kirchlichen Aktenstücke: „superno ex visu cognovit" (Leo XIII., Acta Sanctae Sedis 26 [1894] 500) und „arcanae vocis invitatu" (Benedikt XV., Acta Apost. Sedis 12[1920] 227).

[4] I 52 169 174 217 274.

[5] In der Kirche von Domremy befand sich eine Statue der hl. Margareta; in Moncel und in Maxey bei Domremy wurde der hl. Michael verehrt. Die Kirche von Maxey war der hl. Katharina geweiht; Katharina hieß auch die einzige Schwester Johannas. Vgl. F I 36 39, Hanotaux (a. a. O. 5 6 100), Petit-Dutaillis (a. a. O. 48/49) und Champion, Procès II p. LXII f. 372 f.

[6] Libellus pro Christianis c. 27 (ed. Ed. Schwartz, Texte und Untersuch. IV 2 [Leipzig 1891] 36).

Tertullian († 240) spricht von dem Einfluß gehörter Schriftstellen und Predigten auf den Inhalt der Gesichte[1], während Thomas von Aquin die Wirkung der im Geiste des Visionärs vorhandenen Ideen auf Ausprägung und Wiedergabe der Visionen hervorhebt[2].

Wenn man daher Johannas Visionen nicht als wirkliche Erscheinungen der genannten Heiligen annimmt, so würde daraus keineswegs folgen, daß Johanna für Halluzinationen in den Tod gegangen sei. Sie starb zum Zeugnis ihrer göttlichen Sendung, und diese bleibt auch dann bestehen, wenn Johannas Glaube an deren Überbringung gerade durch bestimmte Heilige nicht auf Wahrheit beruhen sollte.

Fragt man nun, warum wir die außergewöhnlichen Vorgänge im Leben Johannas nicht entweder ganz als Halluzinationen bezeichnen oder ganz als übernatürliche Wirkungen anerkennen, so ist der Grund einleuchtend und schon angegeben. Auf eine übernatürliche Berufung schließen wir, wie von den Früchten auf den Baum, aus der Heiligkeit ihres Lebens und der Größe ihrer weltgeschichtlichen Taten. Auch fehlt das Merkmal der göttlichen Werke nicht: die Erwählung des Schwachen, um das Starke zu beschämen. Gegen eine wortwörtliche Auffassung ihrer Visionsberichte aber sprechen gewichtige Gründe aus der Beschaffenheit der überliefernden Quellen und der geschilderten Vorgänge, die, im Lichte der wissenschaftlichen Mystik gesehen, ernste Bedenken gegen ihre buchstäbliche Richtigkeit erregen. Die Scheidung zwischen Substanz und Einkleidung in den Visionen Johannas ist also sachlich gerechtfertigt.

So dürfen wir auch auf die Visionen Johannas das Wort Augustins über die Einwirkung der Gnade anwenden: „Weit entfernt von unserer sinnlichen Auffassungsweise ist diese Schule, in der Gott gehört wird und lehrt.... Wo und wie die Heiligen von Gott unterwiesen werden, das sehen wir nicht. Allzu verborgen ist diese Gnade. Aber daß hier Gnade wirksam ist, wer möchte es in Zweifel ziehen?" [3]

Bei alledem ist wohl zu beachten, daß sich unsere Ausführungen auf dem Gebiet der historischen und theologischen Vernunft bewegen. Die Autorität der Kirche, die Johanna wegen ihrer Heiligkeit, nicht wegen ihrer Visionen auf die Altäre erhoben hat, verbürgt sich nicht einmal für die Substanz der berichteten Privatoffenbarungen, wenn es auch vom theologischen Gesichtspunkt eine kaum tragbare Inkonvenienz wäre, in einer kanonisierten, also heroischen Heiligen ein beständiges Opfer von Halluzinationen zu sehen[4].

Daß Johanna eine Botin Gottes war, ist keine unmittelbare Erkenntnis, sondern eine Schlußfolgerung, deren Anerkennung sich die Vernunft unter dem Einfluß des Willens entziehen kann. Es fragt sich nur, ob die Gründe für die Verweigerung dieser Anerkennung stichhaltig sind.

Es mag gewiß in vielen Fällen schwierig sein, gottbegnadete Visionäre und arme Halluzinanten zu unterscheiden. Wenn aber die Geschichte selbst eine Persönlichkeit so turmhoch über alle angeblichen Visionäre emporhebt wie die Jungfrau von Orleans, so kann die Unterscheidung nicht schwer fallen. Eine Geschichtsforschung, die nur die Wahrheit sucht, wird daher dem demütigen Magnifikat Johannas (I 145) zustimmen müssen, daß es Gott gefallen hat, durch eine schlichte Jungfrau Großes zu vollbringen. **Max Pribilla** S. J.

---

[1] De anima c. 9; ML 2, 701. [2] De verit. q. 12, a. 7 ad 7.

[3] De praedestinatione sanctorum c. 8 n. 13; ML 44, 970.

[4] Bainvel (Revue du Clergé français 54 [1908] 458—462), der indes zu übersehen scheint, daß auch trotz gewohnheitsmäßiger Täuschung über den Ursprung einer (inhaltlich guten) Vision oder Eingebung der Wille heroische Entschlüsse fassen kann.

Die Gymnasien von St. Jürgen und Annenstedt

Annenstedt liegt südöstlich des Harzes. Die kleine Stadt mit den spitzen Türmen war einmal der Sitz eines stolzen Markgrafengeschlechtes; von dieser Herrlichkeit ist nur eine Ruine übrig, zu der gepflegte Wege führen. Das Städtchen liegt durch eigene Schuld an einem Nebenstrang der Eisenbahn; die laute Welt hat nicht teil an dem, was in seinen alten Mauern und winkligen Gassen geschieht. In diesem Städtchen ist das Lebendigste das Gymnasium Stephaneum.

Auch das Gymnasium von St. Jürgen liegt in einer Kleinstadt, die ihre Geschichte hinter sich hat. Es ist ein altes Zisterzienserkloster. Von der Straße her blicken auf den lindenbestandenen Hof die gotischen, die Renaissance- und Barockgiebel der Patrizierhäuser. Alte Geschlechter sehen den Spielen der Jugend zu. Nicht fern, in drei Stunden zu Fuß zu erreichen, rauscht die Ostsee.

Weder das Städtchen in der Nähe der Ostsee noch das südöstlich des Harzes ist in einem geographischen Namensverzeichnis oder auf einer Landkarte zu finden; beide liegen in der Phantasiewelt der Dichtung. Das Gymnasium von St. Jürgen ist der Mittelpunkt des gleichnamigen Romans von Max Dreyer[1], zu Annenstedt läßt Frank Thieß seine Gymnasiasten das „Tor zur Welt" durchschreiten[2].

Frank Thieß und Max Dreyer haben eine hohe Meinung von der Bedeutung unserer Gymnasiasten. Thieß schickt seinem Roman als Motto die Worte Karl Spittelers voraus: „Was hat eine Nation Besseres als Primaner und Sekundaner? Und wie wären wir alle geworden ohne unsere unreifen Pläne, ohne unsern lächerlichen Größenwahn von damals? Alles, was wir sind und können, schulden wir der Gymnasiastenzeit. Dort keimte unsere Persönlichkeit. — Wo hinaus mit mir? schreit die nach Taten, nach Leistungen, nach Ruhm dürstende Seele des mannbaren Jungen. Nicht nach dem Maturitätsexamen schreit sie, wahrlich nicht, sondern nach dem zukünftigen Ich, das dem werdenden Menschlein seine Daseinsberechtigung, seine innere Ruhe, sein Ansehen unter den Mitmenschen erobert." Max Dreyer aber schließt seine Erzählung mit den Worten: „Gebt uns die Jugend, und wir machen das Jahrhundert!" Diesen Ausruf legt er dem neuernannten Gymnasialdirektor Joachim Braß in den Mund; er spricht aber seine eigene Meinung damit aus, denn Joachim, genannt Fortinbras, ist in seinen besten Augenblicken offensichtlich die Verkörperung der Ideale des Verfassers.

Dieser Vorspruch und dieser Ausklang sind zugleich charakteristisch für die grundverschiedene Haltung, die Frank Thieß und Max Dreyer dem ethischen und sozialen Problem der Gymnasialjugend gegenüber einnehmen.

* * *

Mit der lebensvollen Schilderung einer Freistunde hebt Max Dreyers Erzählung an. Man wird erwartungsvoll gestimmt, wenn man da gleich zu Be-

---

[1] 8° (287 S.) Leipzig 1925, L. Staackmann. Geb. *M* 6.—

[2] 8° (352 S.) Stuttgart 1926, J. Engelhorn. Geb. *M* 6.50

ginn auf ein Stück Prosa voll Farbe und Wärme stößt. An einem der vermauerten Rundbogenfenster des Erdgeschosses lehnen mehrere Oberprimaner und rauchen Zigaretten. „Dann und wann wirbelte, sprühte, spritzte einen von den ganz Kleinen, den Sextanern, das jagende Spiel in diesen Winkel, vor diese Verbrecherkolonie. Dann blieb er wohl stehen, mit offenem Munde vor so erhabenem Frevel, eh ihn die kindliche Lust wieder verschlang. Einer aber, ein rosiges Kerlchen, purzelte hinein in den Kreis, stürzte mit dämonischen Augen auf den längsten der Unholde: ‚Laß mich auch mal!' Der nahm die Zigarette lächelnd aus dem Mund und steckte sie zwischen die knospenden Lippen. Ein paar lasterhaft tiefe Züge, und ruchlos beseligt fliegt der kleine Bösewicht wieder in die tobende Schar der Kameraden." Aber leider sind solche Rosinen recht sparsam in den Kuchen verteilt. Die Darstellung hat meist etwas Hölzernes, sie weiß weder das Leben des Gegenständlichen noch das des Subjektiven in Wort und Bild zu bannen. Gleichwohl fesselt das Buch durch Stoff und Wirkabsicht.

Scharf umrissen sind nur wenige von den zahlreichen Gestalten der Erzählung: Joachim Braß, der Jugenderzieher aus Neigung, Herrenmensch „starr und stur", drum Verteidiger von Ordnung und Autorität, aber doch aufgeschlossen für das Gute neuer Formen; Benno von Treutlin, der Obertertianer, der dem Alter nach Primaner sein sollte, ein gescheiter Junge mit gutem Kern, aber durch die Schwäche der verwitweten Mutter und die Lockerungen der Nachkriegs-, zumal der Inflationszeit gründlich verdorben; als Gegenspieler Joachims der geistreiche, leichtfertige Ministerialrat Falkner, dessen Erziehungsreform auf völlige Aufhebung der Autorität des Lehrers hinausläuft; und endlich Bennos Mutter, noch schön und jugendlich, hochkultiviert, aber sittlich haltlos, die Braß und Falkner erotisch anzieht, um schließlich einen polnischen Klaviervirtuosen auf seiner Konzertreise nach Holland zu begleiten. Neben diesen Hauptfiguren bleiben die übrigen Personen in nebelhafter Verschwommenheit, aus der nur der eine oder andere charakteristische Zug klar sichtbar wird. Von den Primanern ist Hans Weinhold der schwärmende Dichter, Oswolt v. Riebnitz kriegsbeschädigt, pazifistisch, sein Vetter Diebrand v. Riebnitz nationalistisch, Fritz Präter zäher, trockener Verstandesmensch, Sally Veilchenfeld der gewandte, skeptische Debatter und Bernhard Prahn der eckige, unbeholfene, aber starke und zuverlässige Zimmermannssohn. Unter den Kollegen Joachims hebt sich ab die Jammergestalt des Religionslehrers Dr. Bode, genannt Hosenboden, und der selbstlos für das Neue begeisterte Studienassessor Einhart Steffensen. Nicht zu vergessen der würdige, konservative Direktor Boldewiek und der noch konservativere prachtvolle Schuldiener Huswädel.

Wenn auch das Spiel erotischer Beziehungen zwischen Eva und den drei so grundverschiedenen Männern einen breiten Raum einnimmt, so liegt doch der dieser Erzählung eigentümliche Gehalt in etwas anderem. Es handelt sich im Grunde um die Frage, ob die Jugend möglichst von aller autoritativen Führung befreit, in Schule und Leben kraft der dem eigenen jungen Sein entstammenden Bewegung sich entwickeln soll, oder ob in Unterricht, Erziehung und Bildung die Autorität der Eltern und Berufserzieher von entscheidendem Einfluß sein muß. Der Verfasser läßt nicht den geringsten Zweifel, daß er sich

für straffe autoritative Bindung entscheidet. Schon beim ersten Auftauchen des Ministerialrats Falkner, der die Freiheit des Kindes proklamiert, übt Joachim Braß ironische Kritik. „Ich verstehe. Freiheit des Kindes. Freiheit auch der Eltern und der Lehrer, Freiheit auch von jeder Verantwortung. Ein Leben für Götter und Göttersöhne." Auf den Einwand, an der Jugend sei all die Jahre durch Zwang viel gesündigt worden, entgegnet er: „Ist sie ruiniert, dürfen wir sie doch erst recht nicht sich selber überlassen! Gerade nach alledem bedarf sie heute doch der sorgsamsten Beratung... Ich hab' nun mal einen eigenen Freiheitskoller. Ich kann das Wort Freiheit nicht mehr vertragen... Von all seinen Definitionen hat mir immer die am besten gefallen: Freiheit ist die Knechtschaft der andern... Die Freiheit der Kinder ist die Abhängigkeit, die Willenlosigkeit, das Sklaventum der Lehrer und auch der Eltern. Wofür ich meinesteils mich bedanke..."

Damit ist die These ausgesprochen. Wie steht es nun mit der künstlerischen Gestaltung in konkreten Menschen und Handlungen? Am Gymnasium von St. Jürgen ist von vornherein unter den Schülern die Richtung auf freiheitliche Eigenbewegung vertreten durch Jugendbundgruppen und den ganz individualistisch auf sich selbst gestellten Benno. Mit Humor und Hohn wird das „lächerliche Schülerparlament" des Schülerrats geschildert, in dem die Primaner-Greise sich kaum gegen die quecksilbernen Quartaner behaupten können. Was nützt dem Primaner Dibrand sein unmutiger Ausbruch, der als Beispiel des Pennäler-Jargons gelten kann: „Ja, die Schar der Embryonen — sind die wahren Myrmidonen." Mit Wehmut schaut der Verfasser auch dem Treiben der Jugendgruppe zu, deren tragende Kraft der schwärmende Oswolt ist. „Ein Wandervogellager in sonnenbeschienener Waldlichtung, Mädchen und Jungen. In viele Gruppen aufgelöst. Alle Schattierungen spielen hier. Fanatiker der Menschheitsidee, schwärmende Pazifisten, kosmische Weltentdecker, grübelnde Gottsucher, Frauenverächter und Aszeten — bis hinüber zu den Fraglosen, Unbeschwerten, den leichtherzigsten, verliebtesten Sangesbrüdern und hinunter zu den denkfaulsten Mitläufern. Sie alle einig in der Jugend, dem Taumeln, dem hellen Flattern, dem Fliegen und wieder dem dunklen Irren und Graben des Jugenddranges." Dieser Kreis begrüßt mit Jubel die freiheitlichen Reformen Falkners, vor dem der greise Direktor Boldewiek sich in den Ruhestand zurückzieht. Anders der schon überreife, angefaulte Benno; er spottet über den „Befreier" Falkner. „Ich weiß nicht, was ihr euch so aufregt. Schule bleibt immer Schule. Und Schulmeister bleibt Schulmeister. Ob Adalbert Falkner oder Kornelius Boldewiek. Wenn es den neuen Onkels wirklich ernst ist mit dem, was sie reden — von Freiheit des Kindes usw. — dann beanspruche ich zunächst für mich die Freiheit der Wahl, ob ich überhaupt zur Schule gehen will oder nicht. Sonst ist das alles doch bloß Geschwafel.... Frei und Schule — schulfrei kann man wohl sein. Aber freie Schule ist doch derselbe Schwindel wie freier Zwang."

Es ist nun viel überzeugender, wie Benno auf dem Weg seiner hemmungslosen Selbstherrlichkeit in Schuld und Unglück gerät, als wie die übrige Jugend des Gymnasiums selbst die Wendung zu Ordnung, Zucht und Arbeit erzwingt. Die Jungen kommen aus den Ferien zurück, überdrüssig des weichlichen Schulspielens, voll Verlangen nach ernster Arbeit. „Ich will mich nicht

so durchdalbern durch meine Lehrjahre. Um was zu lernen bin ich hier", meint Dibrand. Und ein anderer weniger solid: „Wenn alles hedonisch wird, wenn die große Schlagsahne über die Welt hereinbricht, dann wird eben Grobbrot wieder Trumpf." Arbeit und Autorität verlangen die Gymnasiasten. „Wir haben doch nicht den Größenwahn der Kleinen, daß wir nun mit einem Mal die Großen sind", meint ein Primaner. „Also wir brauchen einen Großen, einen Hirten, einen Führer." Und in der großen Schülerversammlung wird beschlossen, Joachim Braß, der aus persönlichem und grundsätzlichem Gegensatz zu Falkner aus dem Schuldienst ausgeschieden ist, im Triumphzug zurückzuholen und seine Ernennung zum Direktor zu fordern. Was auch dank einigen glücklichen Nebenumständen gelingt.

Einen bösen Ausgang nimmt es dagegen mit Benno von Treutlin. Aus dem Mund seiner Mutter hören wir, wie launenhaft sie ihn erzogen; seltene Anfälle von Strenge, meist war sie nachsichtig bis zur Teilnahme an den ausgelassenen Streichen des Jungen. Von vier Gymnasien ist Benno bereits mehr oder minder geschaßt. Wird es sich dabei um tolle Verstöße gegen Ordnung und Disziplin gehandelt haben, so zeigt das Selbstbekenntnis, das er in einer vertraulichen Stunde dem ihm sympathischen Braß ablegt, daß er den Lockungen der Pubertät und verdorbener Kameraden verfallen ist. „Ja, es ist ein Skandal, wie wir Jungen mit unserer Jugendkraft umgehen!" klagt er schmerzlich matt und welk. „Wer einmal das Laster geschmeckt hat, für den gibt es kaum noch ein Halten. Man kämpft immer wieder dagegen an — und erliegt immer wieder. Schließlich kämpft man aber nicht mehr.... Es ist etwas, was man ursprünglich verbirgt. Aber die Gemeinheit braucht ja wohl Gemeinschaft und die Schamlosigkeit. Man bleibt damit nicht mehr in der Einsamkeit, es werden gemeinsame Orgien gefeiert. Was man sich selbst verbietet, die andern und die Öffentlichkeit erlauben es einem und reizen einen auf. Und der Weg der Rettung von diesen gefährlichen Anfangsgründen führt nur zu der zweiten Stufe, zu den käuflichen Weibern. Man geht in die Badstübergasse.... Und wenn man mit einem reinen jungen Mädchen in Berührung kommt, bewahrt einen auch ihre Reinheit nicht. Man denkt schließlich doch wieder — auch hier — an das eine." Das letzte bezieht sich auf Bennos Liebelei mit den hübschen, leichtsinnigen Schuldienerstöchterlein. Der Einfluß Joachims versagt, zumal Benno die eigene Mutter im verliebten Spiel mit dem bewunderten Lehrer entdeckt. Er beredet Betti, die er durch sein keckes Wesen und Spekulationsgewinne bezaubert hat, mit ihm im Segelboot „hinaus in die Welt, hinaus in die helle Nacht" zu fliehen. Im letzten Augenblick entreißt Vater Huswädel sein Kind dem jungen Entführer. Die Tracht Prügel, die er dem großen Obertertianer zuteil werden läßt, muß er aber schwer büßen. Benno schießt in der Erbitterung den alten Mann über den Haufen; er flieht im Segelboot und wird nicht mehr gesehen. Vater Huswädel kommt zum Glück mit dem Leben davon; wieder „läutet seine treue Hand, ernst und inhaltschwer die tief, voll und rein tönende Hausglocke", die unter Falkner durch ein elektrisches Läutwerk verdrängt worden war.

Das elektrische Läutwerk mit seinem „widerwärtig beißenden Funkenregen" wird zum Bild all des Neuen mit seinem Haschen, Tändeln, Spielen. Das klingt ja nach falscher Fühlsamkeit und ungesundem Haften an dem gewohnten

Alten. Doch will Dreyer-Braß das „heilige Neue“ nicht von der Schwelle des Gymnasiums von St. Jürgen bannen, nur muß es von reinen Händen gereicht werden. Damit wird die sittlich wurmstichige Persönlichkeit und die von phantastischen sexuellen Anschauungen durchsetzte pädagogische Reformtheorie Falkners abgelehnt. Methode, geordnetes System, Autorität wird in die Herzmitte gestellt. „Und seht ihr in Ordnung nur den Zwang“, zieht Braß schonungslos den Schluß, „gut, so sag' ich, die Schule ist so wenig wie ein anderes Gemeinwesen ohne Zwang auch nur denkbar. Wird dieser Zwang aber anerkannt, erkennen die Schüler an, daß sie nur so von den Lehrern beraten, geführt, beschenkt werden können — dieser anerkannte Zwang, der und nichts anderes ist eben die Freiheit. Eine freie Schule in diesem Sinn lasse ich gelten — eine andere nicht.“

Wenn man nun fragt, was das geistige Fundament und der geistige Gehalt dieser objektiven Ordnung der Schule und der subjektiven Autorität des Erziehers ist, erhält man dürftige Antwort. Vaterland, und zwar waffenklirrender Nationalismus erscheint als höchster Wert. „Menschheit hin, Menschheit her, das Vaterland brauchen wir“, zürnt Joachim. „Das Vaterland — ja und die Waffen!... Der Herd und das Schwert! Das allein kann die Nöte und Süchte unserer Zeit, unserer Jugend beschwören.“ Darum der Sehnsuchtsschrei nach der allgemeinen Wehrpflicht, die den euphemistischen Namen Schwertleite erhält; sogar der Zweikampf taucht als einziges Mittel auf, eine Feindschaft schnell und ehrlich auszutragen. Weltanschauliches wird dagegen grundsätzlich abgelehnt. „Du lieber Gott — vor lauter Weltanschauung war von der Welt schon nichts mehr zu sehen“, geht es Joachim bei seinen Erziehungsplänen durch den Kopf. „Nicht mehr als eine freiwillige Turnriege sollte es sein.... Turnen, schwimmen, fechten sollten die Jungen. Eine eigene Schutzwehr sollten sie sich selber sein gegen schwüle Begehrlichkeit und lasche Lust. Sind wir erst so weit, wird ganz von selbst der Geist sich einstellen — der Geist, den wir haben müssen und haben werden, ganz von selbst.“

Also das ist der pädagogischen Weisheit Braß-Dreyers letzter Schluß: Durch Ordnung des Systems und die Autorität des Erziehers geleitete und beratene Arbeit in der Schule und Körperübung in der Freizeit ist eins und alles, ist A und O; Weltanschauliches, Geistiges fällt dann den Glücklichen als reife Frucht in den Schoß. Darum ist auch im ganzen Buch kaum die Rede von Religion, sie ist nur durch einen hölzernen Religionslehrer und einen ästhetisierenden Pastor vertreten.

Ganz anders liegt die Sache bei Frank Thieß. Hier spielt Autorität der Schule und des Erziehers keine Rolle; die tiefste Triebkraft soll der Geist, die „Religion“ sein.

* * *

Durch den Roman von Frank Thieß geht keine einheitliche Handlung, er schildert Leben und Entwicklung einer kleinen Gruppe von Ober- und Unterprimanern. Wohl tauchen im Hintergrunde auch die Gestalten von Lehrern und Eltern auf; aber das sind überwiegend unbedeutende, meist widerwärtige Menschen, die auf jeden Fall nicht den geringsten fördernden Einfluß auf das innere Werden und Wachsen dieser Jugend haben. Vater Gray ist ein jäh-

zorniger Tyrann, der selbst durch die Enge der Kleinstadt bösartig geworden ist; Dunker hätte von seinem kleinbürgerlichen Vater nur Prügel zu erwarten, wenn er in seiner Gewissensnot sich ihm offenbarte. Die Professoren sind herzlose, kleinliche Schulfuchser; einem wird sogar sadistische Freude am Ängstigen und Quälen der Schüler nachgesagt; und der Direktor des Mädchenlyzeums ist ein heuchlerischer Schmutzfink. Kein Wunder, daß der Primus und Musterknabe den Namen Tepp trägt. Mehr in den Vordergrund rücken einige Mädchen aus der höchsten Klasse des Lyzeums, aber sie machen den Gymnasiasten den Rang der Hauptfiguren nicht streitig.

Schule, Kirche und Elternhaus tragen also nichts bei zum Reifen fürs Leben. Auch auf das Treiben der Jugendbünde sehen die Helden des Romans mit Verachtung herab. „Wer von uns", meint Wolf Brassen von sich und dem kleinen Kreis seiner Freunde, „könnte noch im Wandervogel glücklich sein zwischen rüden Mädels und ungewaschenen Jungen? Da gehören die Tepp und Tugelius hin (die Normalknaben und Musterschüler). Romantik aus Pappe. Und all die Tagungen auf Bergen und mit Resolutionen — das ist vielleicht sehr klug, was die da sagen ... aber was soll ich damit anfangen? Wer von denen, die ‚Verinnerlichung!' schreien, hilft meinem Innern? Ich bin vermutlich verinnerlicht, doch das ist ja gerade das Elend. Darum kotzt mich das Leben so an. Und gleichzeitig könnte ich's auffressen vor Gier." Bei einer andern Gelegenheit, viel später, sagt zu dem künstlerischen Stimmungsmenschen Wolf der stark intellektuelle und reflexe Dietrich Gray: „Erwarte nicht von der Schule, daß sie dir hilft. Und vom Wandervogel und all den schönen Bewegungen in unserer Jugend erwartet auch nicht zu viel. Je früher man anfängt, sich selbst zu helfen, um so besser. Sieh zu, daß du mit dem Leben fertig wirst. Das ist das erste Gesetz.... Verändere dich. Verbrenne dich. Habe den Mut, ins Feuer zu springen. Tu dasselbe, was ringsum die Natur tut. Sie verändert sich sogar jedes Jahr. Ein Baum, der seine alten Blätter behält, wird im Mai nicht grünen. Verlaß alte, meinethalben gute Gewohnheiten. Prüfe deine lieben Ideale, ob sie noch dem Leben standhalten. Und wenn du Unruhe fühlst, die dich erschreckt, so folge ihr und tu, was sie dir zuraunt. Das Eis muß einmal brechen und zu Wasser werden.... Was frage ich nach dem, was die Leute gemein nennen. Jede Tat ist so rein und so unrein wie der Mensch, der sie begeht, wie die Stunde, welche ihr folgt."

Daß in diesen Worten die ins jugendlich Unreife, aufs Keimhafte zurückgeführte Anschauung des Dichters ausgesprochen ist, ergibt sich aus einem Blick in dessen „Briefe an Zeitgenossen", die den Übertitel führen: „Das Gesicht des Jahrhunderts." Hier wird die bestehende Kultur und Zivilisation als erstarrt und versteinert, als unwahr und unehrlich, als entseelt und mechanisiert gebrandmarkt; die deutsche Schule als „eine riesige Fabrik gräßlicher Seelenausbeutung" gerichtet und verdammt. Da bleibe „nichts mehr übrig, als zu verzweifeln oder mit dem letzten Schrei der Lunge an den Einzelmenschen zu appellieren. An den Menschen, der noch nicht tot ist, der sucht, kämpft, leidet und aus den Schlünden seiner Zeit sich in reinere Bezirke sehnt. Es werden Millionen glauben, dieser Mensch zu sein, aber unter ihnen sind vielleicht nur Tausend zu Vätern und Müttern neuer Generationen

bestimmt, in deren Blut die edelsten Kräfte unserer Kultur unzerstörbar fortwirken." [1]

Wer mag nun unter der gärenden Gymnasialjugend Annenstedts zur kleinen Zahl der auserwählten Einzelmenschen gehören? Gewiß nicht der Primus Tepp und die andern Musterschüler, deren Zukunft in geistverlassenem Spießbürgertum verdämmert. Auch Caspar Müller nicht, der Gewandte, Anpassungsfähige, dessen Entwicklung zum Typ des geistigen und sittlichen Niedergangs der Inflationszeit der Roman „Der Leibhaftige" bereits vorweggenommen hat. Und so mancher andere nicht. Bei Willi Gast, dem kerngesunden Sportmenschen, möchte man hoffen. Dieser hübsche, breitschulterige Junge, der durchaus kein „erleuchteter Schädel" ist, wird mit sichtlicher Liebe geschildert. Er wächst in unbefangener, nicht von Reflexion und wildem Drang gestörter Ruhe dem Künftigen entgegen. Im Bewußtsein des hypersensitiven Elias Dunker spiegelt sich Willi Gasts Wesen folgendermaßen. „Willi Gast ist nicht vom Wirbelsturm eines unheimlichen Wesens ergriffen. Er nimmt das Faßbare ohne Erregung hin und läßt das Unbekannte im Dunkel der Zukunft, die es vielleicht enthüllen wird.... Er besitzt eine Schönheit, die sich aus dem Geist aufbaut. Im Körper dieses Jünglings steht jede Sehne, von den schlanken Waden bis über den herrlich modellierten Rücken zu Nacken und Schultermuskeln hin als Ergebnis männlicher Energie sinnvoll an ihrem Platze wie die Räder und Kugeln einer wundersamen Maschine. Und weil nicht Zufall, sondern Sinn und Wille diesen Körper erbaut haben und stündlich weiter erbauen, ist er ganz rein und frei von trüben Zwecken: nichts Geschlechtliches haftet ihm an." In der Tat geht Willi Gast unberührt durch die brutalen und sentimentalen Wirren der Pubertät, die ihn rings umgeben. Das Training wirkt als Ventil. Aber er selbst ist sich seines Wertes kaum bewußt. Humorvoll spielt Frank Thieß mit dieser pflanzenhaften Unbewußtheit in einer Szene, die zugleich ein Beispiel des Annenstedter Pennälerjargons ist. Elias kommt zu Willi Gast. „Aber Pepchen saß angekleidet am Schreibtisch und zerwühlte sich das lockige Haar über einem Hausaufsatz. — ‚Morgen', nickte er, ‚komm morgen in unsern Garten. Da wollen wir Speer werfen. Übrigens weißt du nicht, wie der Idiot hieß, der das Zitat gemacht hat: Es ist der Geist, der sich den Körper baut'? — ‚Schiller', antwortete Elias. — ‚Gott sei Dank, jetzt kann ich weiter schmieren. Also Prosit Neujahr für heute. Verdufte, mein Sohn.'"

Das Gegenstück zu Willi Gast ist Elias Dunker. Er sehnt sich in träumerischem Drang einer besseren Zukunft entgegen, aber er ist von der dekadenten Gegenwart zu sehr angekränkelt. Von zu großem Ekel am Alten erfüllt, um sich damit abfinden zu können — zu schwächlich, um den Aufstieg ins Neue zu meistern, muß er eines frühen Todes sterben. „Er sieht sein beengtes, von unerfindlichen Hemmnissen beschwertes Ich hilflos vor dem neuen Leben stehen.... O Elternhaus, das ihn nie die Geste freien und sichern Gebarens lehrte, ihm kein anderes Wort ins Leben mitgab als ‚Arbeit'! O Schule, die sein nach Form tastendes, nach Sinn und Zielen zuckendes Wesen nicht von diesem Druck kleiner Herkunft befreite und zu klarer Haltung löste; Schule

[1] Das Gesicht des Jahrhunderts (Stuttgart 1925) 15.

und Lehrer, die ihn heftiger duckten, abermals nichts anderes zu sagen wußten als ‚Arbeit'! O Schicksal, das in höhnischem Spiel mit diesem hilflosen Ich seinem Gesicht Schönheit gab....“ Schön ist der Siebzehnjährige, aber überzart. Er quält sich durchs Gymnasium, einmal ist er sitzen geblieben. Er soll Pastor werden; aber zu der anerzogenen Religion findet er den Weg nicht mehr. Und nun kommen die erotischen Erlebnisse und Verwirrungen über ihn. Eine geschiedene junge Frau spielt mit dem hübschen Jungen, schont ihn aber vor dem Letzten aus Mitleid und entzieht sich ihm. Die geweckte Leidenschaft macht den Überempfindlichen siebern in Anwandlungen sentimentaler Knabenliebe und der Begierde nach dem Weibe. Das Erlebnis im Bordell, wo er halb gegen seinen Willen das Opfer einer Dirne wird, bringt die Krise. „Die Jugend war verloren, die Reife nicht gefunden. Zwischen beiden Sphären stürzte er in die Hölle der Verworfenen.“ Nur mehr die Sehnsucht nach Entsühnung, nach Reinigung erfüllt ihn. „Niemand kann mich freisprechen außer Gott selber. Ich muß warten, bis ich sein Wort höre. Sterben oder neu geboren werden, nur einer von den beiden Wegen steht mir offen.“ Gott sucht er schließlich in der großen Natur. Unter dem Sternenhimmel der Winternacht, am Ufer des leichtüberfrorenen Baches läßt ihn der Dichter Erlösung von Sünde und vom Leben finden. „Die Sterne glitzern an Gottes Gewand, das durchs Weltall rauscht. Raum breitet sich, Raum, in dem Millionen Lichtjahre wie ein Tag sind. Unendlicher Raum im Raumlosen: Gottes Herz, das seit Millionen Lichtjahren alle Sünden vergibt. Ein ewiger Tausch, die Wage haltend von Sünde und Reinheit, von Sichtbarem und Unsichtbarem. Und mit stummem Schrei der Lust erkennt Elias plötzlich die heilige Notwendigkeit der Sünde. ‚Ja', spricht er laut, ‚Sünde ist gut, Sünde ist Weg zu Gott, wenn sie getauscht wird gegen Reinigung.... Auch für meine Sünde gibt es eine Reinigung. Indem ich dies weiß, geschieht es schon. Gott, Gott, ich danke dir für die Gnade dieser Erkenntnis.'“ Um seinen Willen zur Reinigung zu bekunden, will er seinen Leib ins Wasser eintauchen. Er gleitet auf dem Eis der Böschung aus, stürzt ins Tiefe. „Er will aufschreien — da sieht er jäh, mit seligem Begreifen ein Meteor lautlos über den Himmel sausen und mit dumpfem Anprall an seinem Herzen erlöschen.“

Es bleiben als lebenskräftige Beispiele „der Einzelmenschen, die suchend, kämpfend und leidend sich aus den Schlünden ihrer Zeit in reinere Bezirke sehnen“, Wolf Brassen und Dietrich Gray.

Dietrich, der Sohn des jähzornigen, tyrannischen Konservenfabrikanten, ist hochbegabt, zumal auch nach der Verstandesseite hin. Empörer aus Freiheitstrieb findet er in den Augen der Lehrer keine Gnade, deren er bei seiner Schwäche in Mathematik doch so sehr bedürfte. Nach einem peinlich verdemütigenden Besuch bei dem Lehrer des Deutschen und Griechischen geht ihm in der Versenkung in die Natur ein Erkennen auf, das als tiefste Weisheit seelischer Entwicklung immer wieder auf den Höhepunkten der Erzählung aufleuchtet. „Als er auf dem Bostberg stand und in der Spätdämmerung zu seinen Füßen das Dächergewirr, verschlungen von Dunst und abendlichem Abglühen freier ausgebreitet sah, überkam ihn überraschend eine neue Ahnung.... Er sah den spitzen Stephaniturm aus dem grauen Massiv ins Licht grüßen und sah die Türme der alten Stadtmauer aus den Niederungen der dunkelnden

Gassen ins Licht treten. Die Dächer duckten sich, doch ihre Türme stiegen frei auf. Rund um die Stadt aber breiteten sich Felder und Obstgärten, Buschwerk und Gehöfte. Dies alles trat, indem es Abend ward und die Sonne sich unter den Horizont begeben hatte, in eine wunderbare Sphäre. Vielmehr es trat aus der Sphäre des Nutzens und der Lebensbetätigung in die des Seins schlechthin ein. Stadt und Landschaft vereinten sich der sie behütenden Natur, schufen aus dieser Einheit das wunderbare Gebilde, welches keinem andern Zwecke diente als dem, zu sein. Sie wurden frei vom Fron des Nutzens, indem sie nur ‚waren' und friedlich zurücksanken in den Schoß der Natur. Nie war ihm bisher dieses Bild in seinem Sinn vor Augen getreten. Er bemerkte, daß friedlich jeden Tag die Loslösung der Dinge vom Fron ihres Zweckes vor sich ging, ohne Schmerz und Zorn, ohne Verzerrung und Feindschaft. Wenn dies aber täglich mit den Dingen so geschah, mußte nicht ein Gleiches mit ihm möglich werden? Mußte es nicht gelingen, dieses So-sein zu finden? ..." War ihm so über den relativen, ruhelos wechselnden und tyrannisch hetzenden Nützlichkeitsrücksichten die Welt der absoluten, in sich ruhenden Werte einer dem Sein unlösbar verbundenen sittlichen Welt aufgegangen, so glaubt er, auch den Weg in diese höhere Welt zu schauen. „Von der westlichen Ebene her dufteten die aufbrechenden Frühlingsäcker. Wenn er die Augen schloß, war es ihm, als könne er ringsum in seltsamen Symbolen und Farben die Seelen der ruhenden und wachsenden Pflanzen erkennen. Er sah und atmete den Duft des Veilchens, die erdhafte Herbheit des Krokus und den Odem des Nachttaus. Aus dem Balsam der Rosenknospen schwang in die Dämmerung ein unhörbares Geläut. Es gestaltete sich ihm das Unbegreifliche: er hatte in der Segnung inbrünstigen Fühlens den Punkt erreicht, wo Farbe, Duft und Klang der Dinge eins werden, wo Ton in Hauch und Hauch in Farbe überschwingt, eines im anden sich schmerzlos erfüllt und der Mensch nichts anderes vermag, als dem Wasser gleich aus Erstarrung aufzubrechen in lebendiges Strömen. Damit war ein anderes Geheimnis gefunden: scharf abgegrenzt und scheinbar drei, konnten die Aggregatzustände, wenn ihre Stunde gekommen, schmerzlos die Geburt des neuen Zustandes finden. Das Eis wurde zu Wasser, der Sturm des Eisgangs war nur ein Geläut; im Innern gebar sich in wundersamer Ruhe der neue Zustand. ... Ja, dies ist das Gesetz des Lebens und Erkennens: höre im Gedonner des Eisgangs nur das Geläut der Verwandlung und ruhe aus, indem du ohne Schmerz und Klage lächelnd aus einer Form in die neue steigst."

Dies Gesetz der Wandlung wird von Dietrich erkannt, aber nicht verwirklicht. Sein Versuch, das Studium aufzugeben, das bürgerliche Elternhaus zu verlassen und als Bauernknecht ein neues naturnahes Leben zu beginnen, wird von Willi Gast vereitelt, der ihn mit gesundem Instinkt aus der romantischen Flucht zurückholt; die Jugend müsse einmal der Acker werden, den er als Erzieher zu einem neuen Leben zu bearbeiten habe. Mehr als ein innerliches Loslösen von der bestehenden Kultur und Zivilisation ist von der Verwandlung nicht zu merken, von der neuen Form des Seins und Erziehens ist nur das zu erkennen, daß sie die Schranken sozialer Schichtungen und staatlicher Grenzen sprengen wird.

Erkennt und formuliert Dietrich in seinem Alter weit vorauseilender Reife das Gesetz der Wandlung und dessen geheimnisvolles Ziel, so erlebt und fühlt Wolf Brassen, der zur Kunst Prädestinierte, das gleiche, ohne es in Begriff und Wort fassen zu können. Das Stadium, in das er eintritt, das er durchmißt und von dem er sich in Schmerzen loslöst, ist seine Verliebtheit, die vorwiegend schwärmerisch-sentimental, starker sinnlicher Anwandlungen nicht entbehrt. Bewußt ist ihm eine saugende Sehnsucht nach brausendem Leben und nach Reinheit. Eine dünne Schicht fühlt er zwischen seiner Person und dem Leben, wie die Wand zwischen zwei Tunnelgängen: er will diese dünne Wand durchstoßen. Aber rein will er dabei bleiben, nicht teilhaben „an den Instinkten der vielen, lächelnd seinen unbefleckten Weg gehen". Aber in der Tiefe seiner siebzehn, achtzehn Jahre drängt und gärt eine andere Gewalt; zu dem kleinen Peter mit den schwarzen Mädchenaugen, zu der üppigen Ida, der Ladnerin im Konsumverein, lockt es ihn, bis der süße Wahnsinn der ersten Liebe ihn zu Barbara Birkner treibt, der achtzehnjährigen blonden Apothekerstochter, die, einmal sitzen geblieben, die oberste Klasse des Mädchenlyzeums besucht. Da glaubt er, die „Welt hat ihr Tor aufgetan, das Gold der Sternennacht tropft mitten in sein Herz.... Sein Sinn ist aufgetan, alles quälerische Suchen wie Schnee zerschmolzen über blühendem Anger. Er weiß, daß dies Erlebnis ihn in den Kreis des geheimnisvollen Lebens gestellt hat, fühlt es um sich brausen und wehen und ist selbst ein Wind und ein Gebrause." Rein will er seine Liebe zu Bärbchen halten, sie sollte „seine unantastbare Freundin bleiben, eine Gefährtin, der nichts verborgen wäre, was ihn bewegte". Freilich hat der realistische, Pflaumen essende Büchting nur zu recht mit seiner ernüchternden Bemerkung: „Ich freue mich deines Glückes, aber die Sinnlichkeit, das ist so ein Würmchen in einer süßen, saftigen Pflaume und wird gleich mit der Liebe geboren. Du siehst sie zuerst nicht, wie du das Würmchen auch nicht siehst. Aber es ist deshalb doch drin und nährt sich von der Pflaume...." Thieß malt Szenen aus, wo es den reinen Schwärmer zu „unsinniger Wollust hochpeitscht", wenn er auch „mit der Gier der Aszese den Verzicht herbeizwingt". Und gerade das Verlangen nach geistiger Kameradschaft führt zur Krise; Bärbchen ist hübsch und heißblütig, aber intellektuell und künstlerisch unbegabt, er findet bei ihr für seine Ideen und dichterischen Inspirationen nicht die geringste Resonanz. So kommt der Tag, wo er zu erkennen glaubt, daß all sein Glück der Liebe ein Trug war, daß es nur ein erstes Anpochen des Lebens, nicht das Leben selber sei. Daß diese Liebe ein Ende nehmen müsse, daß das Leben, dem er immer nachgerannt, in ganz andern Formen einbrechen werde in den Kreis seiner Existenz. Am Grabe Dunkers wird sein Abschied vom Bisherigen, das Grüßen neuer Lebensformen und Lebenswandlungen zum Gebet. „Laß es stürmen, mein Gott, ich bin bereit. Qual wird sein, Treulosigkeit, Sünde, Bitternis, doch es wird auch Liebe sein, Reinheit und verwegene Süße. Es ist eines wie das andere, weil es ist.... Laß mich nur leben, und ich werde dir danken für dieses, für jedes Leben, du dunkler, unbekannter Gott!"

Wolf ahnt als letztes Ziel, als heimliche Triebkraft der Wandlungen das Leben in Gott, das Leben in Harmonie mit allem Seienden. Auch diese Erkenntnis entzündet sich nicht an dem durch Elternhaus und Schule überlieferten religiösen Gut, sondern leuchtet in mystischem Erlebnis aus passiver Natur-

versunkenheit auf. Übermüdet war der Oberprimaner gegen vier Uhr nachmittags eingeschlafen. „Und nun ereignete sich jenes Wunder, das ihn noch lange danach mit frommem Schauder antastete und doch so leicht im Geschehen war, daß er es nicht hätte erzählen können. Er schlug die Augen auf und erblickte ein anderes Zimmer als jenes vertraute altmodische, das er seit einem halben Jahr bewohnte. Wohl standen noch dieselben Möbel im Raume, auch die vielgemusterte Tapete war nicht durch eine edlere ersetzt, an den Wänden hingen die Bilder, welche er selbst dort befestigt hatte. Nichts fehlte von alledem, aber ein Seltsames ging um ihn vor. Der Raum war von goldfarbenem Lichte erfüllt, lautlos standen die Dinge im Segen dieses unwirklichen Scheines, der durch die Fenster breit ins Zimmer flutete. Wohl ging der Schein, das wußte Wolf Brassen, von der Sonne aus, die jetzt hinter dem spitzen Johannisturm sich zum Horizont senkte — doch von wem ging der Schein aus, welcher ihn erfüllte? Unermeßlich war das Gefühl, dem er minutenlang preisgegeben war.... Jene Flut abendlichen Goldes, die sein Zimmer erfüllte, wie Wein einen Kristall erfüllt, glänzte auch in ihm. Es war in ihm nicht anders als um ihn: ein feierliches Leuchten, das nicht von der Sonne kam, sondern Gottes Atem selber war.... Gott ist durch das Zimmer gegangen, sagte Wolf laut, durch mich selbst ist er hindurchgegangen.... Er zweifelte nicht, daß dieses Erlebnis ein Zeichen war, welches er einst, vielleicht erst nach Jahren, würde deuten können. Indessen nahm er sich vor, die Erinnerung daran nicht zu verlieren und diesen Augenblick zum Ausgang zu wählen für ein neues Lebensbewußtsein, das in ihm zu zucken anhub wie aufgehender Same."

Dieses religiöse Erlebnis hat Frank Thieß als erste Begebenheit an die Spitze des Romans gestellt, um zu zeigen, welche fundamentale Bedeutung er der Religion in dem neuen Leben zuschreibt, dem die Besten unter der Jugend entgegenreifen. Denselben Gedanken von der „notwendigen und unzerreißbaren Verbundenheit von Religion und Kultur" spricht er wiederholt und energisch in seinen „Briefen an Zeitgenossen" aus. Er erhofft die Erneuerung nur von denen, „die mit einer radikalen Abkehr von den Götzen der Zeit ein tiefreligiöses, von gänzlich neuen geistigen Erkenntnissen bestimmtes Leben führen" (Gesicht des Jahrhunderts S. 31).

In diesem Essay-Buch wird man auch die Deutung des Verwandlungsgesetzes und des Gotteserlebnisses suchen müssen, die Wolf in ferner Zukunft zu finden hofft.

Da zeigt es sich nun, daß die pantheistische Färbung jener mystischen Schauung Wesensausdruck ist. Religiosität des Zukunftsmenschen ist nämlich nach Frank Thieß Ahnung einer unlösbaren Beziehung zu einem unbekannten Woher und Wohin (S. 211), ist absolute Verbundenheit von Ich und Totalität, die ununterbrochene Einheit von Ich und All (S. 33). Eine Kontrapunktierung von Gott (All) und Mensch (Nicht-All) wird abgelehnt, weil von ihr aus der Schritt zur Personifizierung Gottes die logische Folge wäre (S. 33). Somit gilt auch jüdische und christliche Religiosität als überwunden, weil sie in der Personalität Gottes stecken geblieben ist (S. 256). Das menschliche Leben ist ein bestimmter Teilprozeß innerhalb des ungeheuren, uns in seinen Gesetzen und Zielen unbekannten Bewegungsprozesses All (S. 258). Die

einzige Möglichkeit, uns Gott zu nähern, besteht im Bewußtsein unserer untrennbaren Einheit mit ihm und der Verwertung dieses Gedankens für unser Leben (S. 259). Eine logische Folgerung aus dieser Anschauung von Gott und Religiosität ist die Verneinung aller absoluten Werte. Alles, auch die höchsten geistigen Werte sind in ewiger Progression, jedes Dogma wird nur als formaler Niederschlag einer Idee anerkannt, jede Dogmatik ist nur dann ungiftig, wenn sie sich ihrer Relativierung durch eine neue Idee nicht verschließt (S. 40). Das Gesetz der Verwandlung ist also mehr als die Selbstverständlichkeit, die ja freilich in der Verwirklichung auf die größten Schwierigkeiten stößt, daß sittliche und kulturelle Höherentwicklung, das Überwinden des niedrigeren Stadiums verlangt. Nein, es gibt überhaupt keinen absoluten Wert, da der höchste Wert „Gott" nichts anderes ist als Bewegung des All, als ständige Wandlung der Totalität. Damit ist die unantastbare Majestät des Sittengesetzes zerstört. Schuld und Sünde gehören darum zu der immerwährenden Bewegung, in welcher der Kulturmensch der Entwicklung seines Selbst dient, sich selbst erfüllt (S. 34).

Darum also hat Frank Thieß in seinem mit großer Kunst und, wie Kenner dieser Gymnasialjugend versichern, mit Lebenstreue entworfenen Bilde die positiv gläubigen Kreise ausgeschlossen. Die katholische Kirche, deren Kulturmacht in der Vergangenheit er bewundert, ist ja überwunden oder muß doch überwunden werden. Gibt so sein Roman als sittliche Zustandsschilderung des deutschen Gymnasiums der Gegenwart nur einen kleinen, dazu falsch gewerteten Ausschnitt, so ist er als Wegweiser in die Zukunft ein Irrlicht über grundlosem Moor. —

Max Dreyer fordert für die Erziehung als Erstes und Letztes die Autorität der Lehrerpersönlichkeit, des Erziehers, ohne diese Autorität auf das Fundament religiöser und sittlicher Wahrheit zu stellen, ohne sie religiös zu beseelen und zu speisen; er erniedrigt dadurch den Lehrer zum Sportwart und Arbeitstrainer, der ganz gewiß die Jugend nicht zur Überwindung der Seelenlosigkeit unserer Zivilisation führt.

Frank Thieß dagegen sieht mit Recht in der Religiosität die Quelle der Wiedergeburt unserer Kultur. Aber er lehnt alle Autorität ab, verschmäht darum auch die Autorität der Kirche, der nun einmal der autoritative Schutz der religiösen und sittlichen Werte in der jetzigen Weltordnung so anvertraut ist, daß nur in ihrem Bezirk und Einflußkreis diese Güter vor Verschleuderung und Verfälschung bewahrt werden. So kann es geschehen, daß seine Empfehlung der Religiosität als einziger Kraft kultureller und sittlicher Erneuerung in ihrer metaphysischen Deutung zur Vernichtung der Religion und in ihrer ethischen Auslegung zur Zerstörung der Sittlichkeit wird.

Das Heil ist nur zu hoffen von der Vereinigung der Religiosität mit der Autorität. Von der Religiosität, der Gott im katholischen Christentum absolute Form gegeben — von der lebendigen Autorität der Kirche, die diese Religiosität durch die Jahrhunderte trägt. Die persönliche Autorität des Erziehers muß von dieser Religiosität getragen und durchgeistigt werden, wenn sie die Jugend zu geisterfüllter Kultur führen soll.

Sigmund Stang S. J.

Umschau

Joseph Fraunhofer

Es ist eine Tragik im Leben großer Männer, daß sie von den Literaten ihrer Zeit oft wenig beachtet werden, und nicht selten dämmert das Licht ihrer Größe erst in ferner Zukunft auf, wenn sie schon lange nicht mehr unter den Lebenden weilen. Auch Joseph Fraunhofer ist es ähnlich ergangen. Ein Gelehrter von überragendem Wissen und echt deutscher Gründlichkeit, ging er durch die Welt, von seinen Zeitgenossen nicht nach Gebühr geschätzt, heute aber von Laien und Fachleuten als einer der großen Gelehrten und Forscher anerkannt. Zur Jahrhundertfeier seines Todestages (7. Juni 1826) haben ihm die „Naturwissenschaften", die „Photographische Korrespondenz", die „Zeitschrift für Instrumentenkunde" und andere Fachzeitschriften besondere Festnummern oder -artikel, besonders von Professor Dr. Moritz v. Rohr (Jena), gewidmet. Dazu wurde uns ein neues Lebensbild geschenkt von Dr. med. et phil. A. Seitz, München, der in großer Sachlichkeit und geschichtlichem Feinblick wertvolle Urkunden und manches bisher Unbekannte aus dem Leben des großen Mannes zusammengetragen hat. Die früheren Biographen und Würdiger Fraunhofers leiden alle an großer Dürftigkeit in der Schilderung seines privaten Lebens wie auch in der Schilderung seines Werdeganges in fachlicher Hinsicht, so daß man sich verwundert fragt, wie über einen Mann von solcher Bedeutung so wenig Nachrichten überliefert werden konnten.

Fraunhofers eigentliches Verdienst ist es, der Schöpfer der deutschen Feinoptik gewesen zu sein.

Was er geleistet, läßt sich ermessen, wenn man bedenkt, daß er durch seine rastlose Arbeit dem optischen Weltmarkt in London — der damals als unerreichbar galt — deutsche Erzeugnisse als ebenbürtig an die Seite stellen konnte. Durch einen glücklichen Zufall kam der zwanzigjährige Fraunhofer von seiner Vaterstadt Straubing nach München in das „Mathematisch-mechanische Institut Reichenbach-Utzschneider-Liebherr" und von da nach Benediktbeuren, wo der schüchterne Jüngling trotz seiner dürftigen Erscheinung sein reiches Wissen erfolgreich betätigen konnte. Aus gelegentlichen, freilich sehr spärlichen Äußerungen Fraunhofers müssen wir schließen, daß er sowohl das Schleif- und Polierverfahren selbst verbessert als auch die Prüfung der fertigen Objektive durch Fühlhebel, Flächentaster und die Anwendung von Probiergläsern unermeßlich verfeinert hat.

Nach langjährigen, ungemein mühsamen Versuchen, die Brechung und Zerstreuung vorliegender Glasprismen genau zu messen, verwandte Fraunhofer in der glücklichsten Weise 1814/15 die bereits von Wollaston beobachteten dunkeln Linien des Sonnenspektrums zu genauer Feststellung der Brech- und Zerstreuungszahlen. Durch diese vollkommene Lösung der Messungsfrage, durch die sog. Fraunhoferschen Linien, gelang es Fraunhofer, die optischen Eigenschaften des Kron- und Flintglases in damals unerhörter Tragweite zu bestimmen. Er brachte es so weit, die Krümmung eines Fernrohrobjektives bis in die kleinsten Einzelheiten vorausberechnen zu können, so daß es nur noch die Aufgabe der optischen Technik war, den bereits feststehenden Plan in allen Einzelheiten zu verwirklichen: An Stelle persönlicher Erfahrung war die Anwendung wissenschaftlicher Regeln getreten. Man versteht nun die Erfolge des benediktbeurischen Unternehmens viel leichter, und in wenigen Jahren hatte Fraunhofer aus dem Nichts einen optischen Feinbetrieb ersten Ranges hervorgerufen, so daß ein dänischer Optiker nach seiner Ausbildung in Benediktbeuren ganz erstaunt war, in Paris die nur behelfsmäßigen Einrichtungen kennen zu lernen. Und Paris hatte doch durch seine Arbeit an farbenfreien Fernrohren einen Vorsprung von etwa 45 Jahren!

Auch das Schleifen von Brillengläsern nahm in Benediktbeuren einen ungewohn-

ten Aufschwung, und endgültig brach man mit der alten Anschauung, daß ein gut erzogener Mann keine Brille tragen dürfe (man denke z. B. an Goethes ganz erstaunliche Abneigung gegen eigentliche Brillen).

In das Jahr 1816 fällt die Anfertigung eines ganz großen Mikroskopes mit Schraubenmikrometer und in das gleiche Jahr die Verbesserung des Heliometers. Als größtes — katalogmäßig —, also auch regelmäßig ausgeführtes Instrument erscheint ein Refraktor mit Objektiv von 6 Zoll 6 Linien (175 mm) Öffnung bei einer Brennweite von 9 Fuß 2 Zoll (2,98 m); die Aufstellung zeigt bereits alle von Fraunhofer eingeführten Neuerungen, wie die parallaktische Anordnung der Achsen, Aufsuchungskreise, grobe und feine Bewegungen, Ausbalanzierung des Rohres in jeder Lage, Sucher und eine Uhr mit Zentrifugalpendel, welche das Fernrohr der Bewegung der Sterne nachführt, eine Einrichtung, an die man vorher noch niemals gedacht hatte, oder die man wenigstens nicht ausführen konnte. Von theoretischen Arbeiten Fraunhofers entstand um diese Zeit die kleine Arbeit: „Versuche über die Ursachen des Anlaufens des Glases und die Mittel, demselben zuvorzukommen“ (1817), einige Zeit später die Schrift: „Neue Modifikationen des Lichts und gegenseitige Einwirkung und Beugung der Strahlen und Gesetze derselben“. Diese große Abhandlung entschied den Streit über die Wellennatur des Lichtes, und die daran anschließenden weiteren Mitteilungen („Kurzer Bericht von den Resultaten neuerer Versuche über die Gesetze des Lichtes und die Theorien desselben“, eine zweite Abhandlung unter gleichem Titel und „Über die Entstehung der Höfe, Nebensonnen und verwandte Phänomene“, denen noch eine „Theorie der Höfe, Nebensonnen und verwandter Phänomene...“ folgte) klärten bisher unverständliche Erscheinungen in einfacher Weise auf. In München, wohin man seit 1819 den optischen Betrieb verlegt hatte, vollendete nun Fraunhofer den großen Dorpater Refraktor, der ihn für alle Zeiten in der wissenschaftlichen Welt und bei allen Gebildeten unvergeßlich machte[1]. Fraunhofer selbst bezeichnete ihn als sein bestgelungenes Werk. Das Objektiv hatte einen Durchmesser von 24,4 cm bei einer Brennweite von 41,33 m, was man früher für unmöglich gehalten hatte. Das Fernrohr, in 21 Kisten verpackt, kam am 19. Dezember unbeschädigt in Dorpat an und wurde nach Fraunhofers ausführlicher Anleitung ohne Schwierigkeit aufgestellt, so daß es sofort gebrauchsfähig war. Die Vollendung des großartigen Werkes bildete ein Ereignis für die ganze Stadt. Man empfand es als eine nationale Tat, einen Triumph für Bayern überhaupt, und Fraunhofer erwarb sich bei hoch und nieder unbegrenztes Vertrauen. Sein zweites großes Werk, die Herstellung des Heliometers, wurde leider erst nach seinem Tode vollendet.... In den Versuchen Fraunhofers über die Natur des Spektrums, des Spektrums der Sonne und Sterne müssen wir die Anfänge der Spektralanalytik und Astrophysik erblicken, zwei Fächer, die erst spät nach ihm eigentlich ausgebaut wurden.

Manches Interessante ließe sich noch sagen über seine Forschungen zur Glasbeschaffenheit und Farbenhebung sowie über seine Leitung der Glashütte in Benediktbeuren. Weniger bekannt vielleicht ist, daß er auch als Mechaniker und Konstrukteur Hervorragendes leistete. Es sei erinnert an die verbesserten Einrichtungen zum Einfassen der Objektive, ferner an das Zentrierfernrohr, das dazu diente, die optische Achse des Objektives durch die Mitte des Okulars gehen zu lassen. Außerdem ersann er die parallaktische Montierung der Refraktoren, welche die Verfolgung eines Sternes durch Drehung des Instrumentes um nur eine Achse, die Polarachse, gestattete. Diese Drehung selbst baute er durch ein mechanisches Uhrwerk, den Zentrifugalregulator, aus und erreichte den sog. Leichtgang des Instrumentes durch die Einführung von Friktionsrollen, die es ermöglichten, das Instrument trotz seines hohen Gewichtes mit nur einem Finger zu

[1] Der Dorpater Refraktor bildet heute ein Glanzstück der astronomischen Abteilung des Deutschen Museums in München.

bewegen.... Neben diesen Neuerungen hat sich Fraunhofer noch außerordentlich verdient gemacht durch die Herstellung vieler Nebenapparate, unter denen die Mikrometer eine Hauptrolle spielten. Seine Ringmikrometer und Netzmikrometer sind noch heute fast unverändert im Gebrauch.... Die weittragende Bedeutung Fraunhofers für den Bau astronomischer Instrumente kann man am besten daraus ersehen, daß seine Nachfolger bis in Einzelheiten hinein die von ihm stammenden Konstruktionen beibehalten haben. Seine Hilfsmittel waren zwar einfacher Natur und heute fast selbstverständlich, für seine Zeit aber waren diese Entdeckungen etwas noch nie Erreichtes und eine glänzende Lösung der an ihn gestellten Anforderungen.

Als Mensch ist Fraunhofer der Typus eines großen und innerlich freien Gelehrten. Einfach in seiner Lebensführung, fast bis zur Anspruchslosigkeit, ausschließlich auf Arbeit eingestellt, verlief sein Leben nach außen fast unscheinbar. Nie hat er eine größere Reise unternommen, und das Ausland hat er außer Salzburg nicht kennen gelernt. Seine gewöhnlichen Erholungen waren Spaziergänge und Ausflüge in das nahe Gebirge, wo er oft ganz allein — er ist immer unverheiratet geblieben — seinen Gedanken nachging. Leider setzte ein heftiges Lungenleiden, das sich allmählich entwickelt hatte, seiner schon schwächlichen Natur ein rasches Ende, und am 7. Juni 1826 erlöste ihn ein sanfter Tod von seinem Leiden, im Alter von erst 39 Jahren.

Die Trauer um den als Mensch und Mann der Wissenschaft und Technik gleich hoch geschätzten Gelehrten war in Bayern eine aufrichtige, und König Ludwig I. ließ seinen Tod unter entsprechender Würdigung im Amtsblatt bekannt machen.

Das einfache Grabmal schmückt ein Abbild des Dorpater Refraktors, Fraunhofers größten und berühmtesten Werkes, und die beste Würdigung seiner Leistungen fand sein Freund Utzschneider in den zwei Worten, die seinen Grabstein als einzige Inschrift zieren: „Approximavit sidera“.... Nicht besser läßt sich die Größe dieses Mannes zusammenfassen als in den Worten, die ihm einst zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages (1887) im Hörsaal des physikalischen Instituts in Jena gewidmet wurden:

„Die Wirksamkeit dieses Mannes ist in ihrer Beschränktheit so eigenartig gewesen, und sie bietet, zusammengedrängt in den kurzen Zeitraum von nur zwei Jahrzehnten, ein so wunderbares Bild der Entfaltung reichster Geistesgaben und seltenster Tatkraft, daß sie schon für sich allein genommen als ein kaum übertroffenes Beispiel menschlicher Tugend dauernd aufbewahrt zu werden verdient. Die praktische Optik nach ihm hat in ihren besten Leistungen kaum mehr als den Namen und die äußere Form vor den Leistungen Frauenhofers voraus. Alles auf diesem Gebiete hat er selbst erneuert.... So gewinnt also auch das stille Wirken dieses Mannes auf seinem begrenzten Arbeitsfeld die Beziehungen zu den großen Interessen der Menschheit, welche ihm das Anrecht auf ein dankbares Andenken der Nachwelt sichern....“

Georg Wiederkehr S. J.

Besprechungen

Pädagogik

Die Tiefen der Seele. Von Ignaz Klug. Moralpsychologische Studien. (VIII u. 440 S.) Paderborn 1926, Schöningh. *M* 8.—

Der Verfasser nennt sein Werk im Vorwort bescheiden einen „ersten Versuch", ein „Wagnis", und „bittet um wohlwollende Würdigung". Diese Bitte ist wirklich unnötig, und wenn das Werk ein „Wagnis" ist, so ist es jedenfalls ein äußerst glückliches. „Eine ernste Frage" betitelt sich der erste einleitende Abschnitt des Werkes. Die ernste Frage, die jedem Pädagogen und Seelsorger auf der Seele brennt, der menschliche Armseligkeit mißt an den Forderungen einer absoluten Moral: Neben der Moraltheologie, die uns „die heiligen Normen, die ewigen Werte des Lebens kennen lehrt, ohne deren Verwirklichung der Mensch erfahrungsgemäß zunächst zu einer scheinbaren Autonomie emporsteigt, um dann desto gründlicher den Fallgesetzen seiner Natur und ihrer Dämonie zu erliegen", neben dieser Moraltheologie bedarf es — wenn man den konkreten Menschen zur Höhe der Moral führen will —, der Moralpsychologie, der „Tiefenblicke in die Seele, in der Gott und der Teufel miteinander ringen, in dem Kampfe, der von den Bekenntnissen des hl. Augustinus an so oft in ergreifenden Dokumenten geschildert worden ist". Dieser moralpsychologischen Aufgabe will das neue Werk Klugs dienen. Es lehrt zunächst im zweiten Abschnitt („Seelische Schichtungen") „Strukturtypen der Seele" kennen: den intellektualistischen und voluntaristischen, den Sentiment- und Ressentiment-Typ, den Ästhetiker; es weist dabei auf den Gegensatz zwischen ethischem Lebensideal und ethischer Lebensrealität — „der ich bin, grüßt trauernd den, der ich könnte sein" — und zeigt die Wege, auf denen man zur Erkenntnis des eigenen realen Ich und des zu ihm passendsten Ichideals gelangen kann. Der Abschnitt „Dunkle Mächte" geht aus von Ernst Kretschmers Teilung der Temperamente in zyklothyme und schizothyme und zeigt die unheimliche Gewalt ererbter Belastung, erworbener Hemmungen und Fixierungen und der psycho-physischen Gesamtkonstitution. Die Paragraphen „Genius und Dämon" und „Eros und Sexus" lassen „hell und geisteswach, was in unsern Seelentiefen ruht" — an göttlich Gutem und verheerend Dämonischem — bewußt werden. „Problematische Naturen", „Skeptiker und Autonome" führen die folgenden Abschnitte vor: problematische Naturen, die ewig innerlich Zerspaltenen, an zwiespältiger Bluterbschaft Leidenden; die Hamlet-Naturen, in denen allzu viele Reflexion sich wie Frühlingsreif auf alles Blühende und Frische in der Seele legt; die Menschen mit verfehltem Leben, die das Schicksal nie vor die für sie passenden, genügend großen oder genügend leichten Aufgaben führte; chaotische Problematiker; alle, die mit sich und mit Welt und Menschen nicht fertig werden können; Skeptiker aus Sturm und Drang, wie sie in den Entwicklungsjahren nicht so selten sind; Skeptiker aus Überintellektualismus oder aus Ressentiment, wie sie das Leben der Erwachsenen schaffen kann; Maskeradeskeptiker, die sich in ihrer Skepsis interessant vorkommen und mit dem Leben ihr Pierrot-Possenspiel treiben bis zuletzt. — Autonome, wieder mit mannigfachen Sonderarten — und mit der geheimsten Sehnsucht ihres Herzens nach dem Gott, dem sie doch in tiefster Herzenstiefe Altäre bauen. Der Abschnitt „Wahn und Schuld" (über Verantwortlichkeit und Psychologie des Schuldigwerdens) führt ins Betrübendste am Menschenleben hinunter. Man atmet auf, wenn die letzten Abschnitte: „Der naturhafte Mensch", „Aufbruch", „Das Ende", stufenweise wieder aufwärts führen, wenn sie gesundes Seelenleben sehen lassen, wenn sie zeigen, wie manch einer den Aufbruch zu Besserem, zu den Höhen der absoluten Moralideale, gewagt hat, wenn sie zu Menschen führen, die bei diesem Aufstieg hoch, vielleicht sehr hoch emporgestiegen sind. Am Ende des Buches steht die Heldengestalt De Smets und mahnt der edle Ozanam zur ruhig-uneigennützigen Distanz von allen Erdeninteressen, da doch die wirkliche „Realität des Lebens dort oben" ist.

Das Buch teilt die Vorzüge der früheren Werke des Verfassers. Was seltene Arbeitskraft und große Beherrschung verschiedenartigster psychologisch-psychiatrischer, wie literarischer und biographischer Quellen ihm boten, beseelt er mit feiner verstehender Einfühlung in Menschenseelen und künstlerischer Gestaltungskraft. In nicht wenigen Partien des Werkes folgt man mit innerer Ergriffenheit den seelischen Schicksalswegen hochbegabter, teilweise ethisch hochstrebender Menschen, deren Wege der Verfasser in zahlreichen, feinsinnig durchgeführten Analysen verstehen lehrt.

So ist das Buch nicht von und für eiskalt sondierenden Verstand allein, sondern für und vom ganzen, warm mitfühlenden Menschen geschrieben. Pädagogische und pastorale Genies und gottbegnadete Seelenführer haben zu allen Zeiten intuitiv gute Wege gefunden; dennoch wird das Bedürfnis und Verlangen nach psychologisch-psychiatrischer Begründung, Unterbauung, Vertiefung und Ergänzung von Pastoral und Pädagogik immer lebhafter und dringlicher empfunden und geäußert. Und das ist gut. Klugs Buch kommt dem Bedürfnis entgegen. Mag auch, Klug selbst weist darauf hin, beim „Typisieren" immer der eine mehr so, der andere mehr anders vorgehen, je nach dem eingenommenen Standpunkt, mag bei neuem Fortschritt psychologischer und psychiatrischer Forschung an seinem Werk sich dies und jenes anders gestalten müssen, — die Erfassung der Seelentiefen kann ja immer nur eine relativ vollkommene sein —: die vorliegende Moralpsychologie verrät den Meister im Verstehen menschlicher Seelentiefen, dessen Werk aufs wärmste zu begrüßen ist als eine reiche Quelle von Anregungen und Winken und Aufklärungen für viele, die das Seelenleben erforschen oder mit Seelenleitung beladen sind[1].

Pädagogische Psychologie. Von Georg Grunwald. 2., verb. Aufl. 8° (VIII u. 447 S.) Berlin 1925, Dümmler. *M* 7.50 bzw. *M* 9.75

Das prächtige Werk des Regensburger Hochschulprofessors ist bereits nach seinem ersten Erscheinen (1921) mit reicher und überaus verdienter Anerkennung von den verschiedensten Seiten her begrüßt worden. In exakter Umgrenzung seiner Aufgabe bietet das Buch nicht nur irgendwie Pädagogik mit psychologischem Kolorit oder Psychologie mit pädagogischen Anwendungen, sondern — wie der Untertitel verspricht —, „eine genetische Psychologie der Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion bis zur vollen Reife des Menschen auf Grund einer differentiellen Psychologie des Zöglings und des Erziehers". Der erste Teil behandelt die allgemein- und differentialpsychologischen Grundlagen, die Grundbegriffe und Grundgesetze der seelischen Entwicklung, die Unterschiede im Seelenleben (Psychologie des Zöglings und des Erziehers, Alters- und Geschlechtsunterschiede, Begabungstypen, Temperamentunterschiede und Werttypen bei Zögling und Erzieher (S. 31—245). Der zweite Teil (S. 246—395) — methodisch betrachtet eine glückliche Verbindung von Kinder- und Völkerpsychologie mit maßvoller Anwendung des ontogenetischen Grundgesetzes als Arbeitshypothese — zeigt den Entwicklungszweig des „wissenschaftlichen Denkens" (des empirischen und kausalen Denkens und der Weltanschauung), des künstlerischen Schaffens und Verstehens (Tonkunst, Dichtkunst, bildende Künste), der sittlichen Anschauungen und Verhaltungsweisen (individuelle, sexuelle, soziale und nationale Sittlichkeit) und endlich den Werdegang des religiösen Denkens, Fühlens und Wollens. Die Anmerkungen (S. 395—414) und das Autorenregister mit seinen nahezu 600 Namen weisen auf die gründliche, dem Buche zu Grunde liegende Arbeit. Jedem Einzelabschnitt ist ein gut zusammengestelltes Verzeichnis einschlägiger Literatur angefügt. Hierbei dürfte für die Neuauflage reichlicherer Hinweis auf die Arbeiten Karl Bühlers, des Bahnbrechers in der Denkpsychologie der Külpe-Schule, speziell auf die denkpsychologischen Ausführungen in der „geistigen Entwicklung des Kindes" sich empfehlen; es sei gestattet, auch auf die Selzsche Psychologie des produktiven Denkens hinzuweisen sowie auf die (bei der Veröffentlichung des Werkes noch nicht erschienene Arbeit) von R. Allers über „Charakter als Ausdruck" (Utitzsches Jahrb. der Charakterologie I) und Else Köhlers „Lebensformen des dreijährigen Kindes" (Leipzig 1926. Psycholog. Monographien, hrsg. von K. Bühler). — Der Verfasser verbindet hervorragende Beherrschung der Literatur und fein abwägendes kritisches Urteil mit völlig selbständigem Neuschaffen; wohltuende ruhige Sachlichkeit und edle, klare sprachliche Form tun das Ihre dazu, daß man das wertvolle Buch mit stets steigendem Interesse und Genuß studiert.

Der Charakter. Von Paul Häberlin. (VIII u. 341 S.) Basel 1925, Kober, C. F. Spittler Nachf. *Fr.* 8.— bzw. *Fr.* 9.60

Ein Buch ganz anderer Art als das Grunwaldsche, etwas wie eine „Ontologie" der seelischen Strukturen. Von bestimmten Grundprinzipien und Grundbegriffen ausgehend, werden die aus ihnen sich ergebenden, in ihnen grundgelegten verschiedenen Möglichkeiten charakterologischer Sonderart abgeleitet. Der

[1] Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf die wertvolle Monographie von Theodor Müncker, Der psychische Zwang und seine Beziehungen zu Moral und Pastoral (Abhandl. aus Ethik und Moral, hrsg. von Fr. Tillmann, 2. Bd. Düsseldorf 1922), auf die in anderem Zusammenhang zurückgegriffen werden soll. Beide Werke stehen unabhängig nebeneinander, keines das andere ersetzend, beide einander ergänzend.

erste Teil, der sich als „Grundlage und Prolegomena zu jeder Charakterologie" vorstellt, behandelt zunächst den Fundamentalbegriff der „Persönlichkeit" und ihre Wesensmerkmale („Wesenhaftigkeit, Besonderheit, Organisation, Seelenhaftigkeit, qualitative Verwandtschaft mit dem Inhalt des Selbstbewußtseins"). Im Persönlichkeitsbegriff liegt schon die Antagonie zwischen Individualität- und Ganzheitsglied-sein, die zu allen möglichen Differenzierungen der Charaktere führt, — je nach Lebensstellung und Einstellung zum Leben, Geistigkeit und Ungeistigkeit der Anlage. Der zweite Teil bietet die differentielle Charakterologie selbst, wie sie sich aus den Grundlagen herleiten läßt. Feine Wirklichkeitsbeobachtungen verrät der dritte Teil (über Lebensideal, Lebensproblem, Lebensgeschichte). Der Gegensatz zwischen Sonderart-haben und Ganzheitsglied-sein — wie er zu Häberlins Persönlichkeitsbegriff gehört —, führt zum Konflikt zwischen ethischem Lebensideal und Wirklichkeit, zum Kompromiß zwischen beiden, aber auch, wenigstens bei strebenden Naturen, zum Leiden an diesem Kompromiß. Diesem Leiden sucht der eine sich zu entziehen durch die Flucht in Lebenslüge und Lebenspose (Verdrängung, Versteckenspiel vor sich und andern), in die Betäubung durch Gifte, Zerstreuungssucht, krankhafte Arbeitswut („die manche mit sich selbst zerfallene Natur auszeichnet"), okkultistische Mystik, durch Flucht in Unkultur, Flucht in ethischen Rigorismus, der auf Verurteilung jeden Fehlers bei andern gewissenhaft bedacht ist, Flucht in Ästhetizismus und „Flucht in die Krankheit". Der andere versucht es mit Abwehr des „Leidens am Konflikt" in Selbstbestrafung, Mantik, Zwangshandlungen, pathologischer Pseudoaszese u. dgl. — Die Ausführungen Häberlins sind mannigfach mit individualpsychologischen und — jedoch durchaus maßvoll und fein — psychoanalytischen Gedanken durchsetzt. Da und dort wird man, speziell in der Grundlegung, anderer Ansicht sein können und müssen, etwa in der Spekulation über den Begriff der Individuation und das „Individuationsprinzip". Wenn man aber in kritischem Studium den Gedankengängen des Verfassers folgt, wird das — manchmal subtile, nicht durchweg leicht zu lesende — Buch sehr viel des ernst Durchdachten bieten und zu ernstem Mit- und Weiterdenken zwingen, phänomenologische, empirisch-psychologische und pädagogische Anregungen bieten, wofür man dem Verfasser Dank weiß.

Alexander Willwoll S. J.

Kunstgeschichte

Die Kunstdenkmäler von Bayern. XIII. Bezirksamt Landau a. J. Bearbeitet von Anton Eckart. gr. 8° (220 S.) Geb. *M* 20.— — XIV. Bezirksamt Vilshofen. Bearbeitet von Felix Mader und J. M. Ritz. gr. 8° (410 S.) Geb. *M* 37.— — XV. Bezirksamt Viechtach. Bearbeitet von Karl Gröber. gr. 8° (93 S.) Geb. *M* 11.— München 1926, Kommissions-Verlag R. Oldenbourg.

Von den Kunstdenkmälern von Bayern liegen allen aus der Ungunst der Zeitverhältnisse sich ergebenden Schwierigkeiten zum Trotz dank der umsichtigen und rastlosen Tätigkeit des Oberleiters der Inventarisation, des Herrn Prof. Dr. Felix Mader, und seiner rührigen Mitarbeiter wiederum drei Bände vor. Alle drei behandeln Bezirksämter des Regierungsbezirks Niederbayern: Bd. XIII Bz.-A. Landau, Bd. XIV Bz.-A. Vilshofen und Bd. XV Bz.-A. Viechtach. Gleich den früheren Bänden sind auch sie, ein nicht geringer Vorzug der Kunstdenkmäler von Bayern, reich illustriert. Enthält doch der Band Viechtach bei nur 93 Seiten 5 Tafeln und 77 Textabbildungen, der Band Landau bei 220 Seiten 10 Tafeln und 155 Textabbildungen, der Band Vilshofen, der stärkste, bei 410 Seiten 24 Tafeln und 330 Textabbildungen. Die Bearbeitung des Textes ist wiederum gemäß den für die Kunstdenkmäler von Bayern aufgestellten und maßgebenden, in den bisherigen Veröffentlichungen glänzend bewährten Grundsätzen und Richtlinien erfolgt. Vortrefflich und dankenswert, für die wissenschaftliche Benützung der Bände aber geradezu unentbehrlich ist die diesen angefügte kunsthistorische Übersicht über die in dem betreffenden Bezirksamt sich noch findenden Monumente der Architektur, Plastik und Malerei sowie die in ihm noch vorhandenen älteren kirchlichen Einrichtungsgegenstände und Geräte, Paramente, Glocken und sonstigen Altertümer unter Nennung der Herkunft bzw. der Meister, wo diese sich feststellen ließen. Eines ausdrücklichen Lobes bedürfen die Bände ebensowenig wie die früheren. Daß auch in ihnen wieder die Werke des Barocks allerwegen überwiegen, hängt mit der Verbreitung zusammen, welche dieser im Süden anders wie im Westen und Norden Deutschlands gefunden, und mit dem Untergang, den der Barock in Bayern so manchem Werke mittelalterlicher Kunst gebracht hat. Immerhin fehlt es in ihnen keineswegs an einer guten Zahl von bemerkenswerten Schöpfungen

des Mittelalters, zumal der damaligen Architektur und Plastik. Spärlich ist mittelalterliches Altargerät in ihnen vertreten.

Die Kunst der alten Christen. Von Prof. Dr. Wilhelm Neuß. Mit 4 Farbtafeln, 24 Abbildungen im Text u. 184 Tafelabbildungen. 4° (156 S.) Augsburg 1926, Benno Filser. Geb. *M* 40.—

Am Schluß der Einführung, mit der der Verfasser das vorliegende Werk eröffnet und in der er den Entwicklungsweg der Wertung der altchristlichen Kunst darlegt, bemerkt er bezüglich des Zieles, das er sich bei seiner Arbeit gesteckt hat: „Wir möchten auf den folgenden Blättern den bescheidenen Versuch machen, für weitere Kreise ein Bild der Kunst der alten Christen zu entwerfen, auf das die neuen Probleme und Erkenntnisse ihr Licht werfen sollen. Es handelt sich darum, daß die Kunst der alten Christen in sich und in ihrem Zusammenhang mit der Kunst der Mitwelt verstanden werde nach Inhalt und Form, Geist und Gemüt. Nur so wird auch erkannt werden können, was an schöpferischer Kraft in ihr lag." Es liegt auf der Hand, daß der Verfasser bei Herausarbeitung des mit diesen Worten gekennzeichneten Zieles sich nach mehrfacher Richtung hin Beschränkungen auflegen mußte. Beschränkungen im Umfang der heranzuziehenden Monumente wie Beschränkungen in dem Eingehen auf die vielen mit der altchristlichen Kunst verknüpften Fragen, Entstehung derselben, Ort und Zeit ihrer Entstehung, Faktoren, die darauf von Einfluß waren, Beeinflussung durch die hellenistische Kunst, Verhältnis der christlichen Kunst des Westens zu der des Ostens u. ä. Es war ebensowohl notwendig, aus der reichen Fülle der Monumente nur das Belangreichste, das Charakteristische auszuwählen, wie sich in Beantwortung jener Fragen unter Ausscheidung des Nebensächlichen mit dem jedesmaligen Kernpunkt, dem Wesentlichen, zu bescheiden. Freilich bedurfte es zum einen wie zum andern einer Vollbeherrschung des gesamten, weitschichtigen Stoffes, also eines kunsthistorisch, archäologisch und besonders auch theologisch geschulten Fachmannes, als der sich denn auch der Verfasser in der Tat auf jeder Seite bewährt. Darum ist die Arbeit, so sehr sie sich für die weiten Kreise der akademisch Gebildeten, für die sie zunächst geschrieben wurde, eignet, doch auch für den Fachmann von Wert und Bedeutung, zumal in Bezug auf die um- und vorsichtige, die jeweils in Betracht kommenden Umstände sorgsam abwägende Stellungnahme des Verfassers gegenüber den vielfach so weit auseinandergehenden, oft genug sich widersprechenden und einseitigen, auf irrigen Voraussetzungen gegründeten Deutungen des Seins und Werdens der altchristlichen Kunst; eine Stellungnahme, der ich in allen wesentlichen Einzelheiten gern beipflichte. Die Noten aber, die der Verfasser in einem Anhang den einzelnen Abschnitten des Werkes beigefügt hat, machen dieses durch ihre ausgiebigen Literaturangaben fast noch wertvoller für den Fachmann als für den Nichtfachmann. Wohltuend berührt den Leser die ruhige, allerwegen auf die Monumente sich stützende und diese sprechen lassende Sachlichkeit der Arbeit, wohltuend die lichtvolle, über- und durchsichtige, die heute so beliebten geistreichen Orakelsprüche sorgsam vermeidende Art der Darlegung, wohltuend die vom innersten Interesse am Gegenstand getragene und darum andauernd anregend und fesselnd wirkende Form der Darstellung. Vorzüglich ist das der Arbeit beigegebene, sorgfältig ausgewählte Illustrationsmaterial. Behandelt werden die altchristliche Malerei, ihr Ideengehalt, ihre schöpferische Eigenart, die Ausgestaltung der Bildtypen, sowie die dafür maßgebenden Faktoren, dann die altchristliche Plastik und ihre Entwicklung, der altchristliche Kirchenbau im Westen und Osten nach Werden und Sein, sowie seine Ausschmückung nach Form und Gehalt, die kirchliche und häusliche Kleinkunst, die altchristliche Buchkunst und die Beziehung der altchristlichen Kunst zur spätmittelalterlichen. Alles in allem bietet das Werk ein Bild der Kunst der alten Christen, wie es für seinen Zweck kaum besser gezeichnet werden könnte.

Das kirchliche Kunstgewerbe der Neuzeit. Von Dr. Josef Weingartner. Lex.-8° (470 S.) Innsbruck-München 1926, Verlagsanstalt Tyrolia. Geb. *M* 27.—

Es war eine Zeit, und es ist noch nicht lange her, daß man, begeistert für die Werke des kirchlichen Kunstgewerbes, die das Mittelalter uns als Erbe hinterlassen hatte, die Erzeugnisse nachmittelalterlichen künstlerischen Schaffens sehr gering wertete, ja keinen Anstand nahm, sie als profan und unkirchlich zu bezeichnen. Inzwischen ist das dann aber so gründlich anders geworden, daß man fast von einer Umkehr ins Gegenteil reden kann. An Stelle der Unterschätzung ist eine Überschätzung getreten. Die Wahrheit dürfte auch hier in der Mitte liegen. Alles künstlerische Schaffen will aus der Zeit heraus betrachtet werden,

in der es sich betätigte, das Kunstwerk aus dem Geist, aus dem es hervorging, d. i. sachlich, nicht rein subjektiv. Tritt der Beschauer in dieser Stimmung vor ein Kunstwerk der Renaissance und des Barocks und sucht er sich in die Eigenart desselben einzuleben, es zu empfinden, ähnlich wie der Meister, der es einst schuf, und die Beschauer der Zeit, in der es das Dasein erhielt, wird er sich gedrungen fühlen, zu bekennen, daß auch in der nachmittelalterlichen Zeit das christliche Kunstgewerbe selbst des späten Barocks zahlreiche Werke hervorgebracht hat, die, Meisterwerke der Technik und auch künstlerisch betrachtet hervorragend, dem hohen Zweck, für den sie bestimmt waren, vollauf gerecht wurden. In formaler Beziehung ist freilich ein Verfall bei den Arbeiten des nachmittelalterlichen Kunstgewerbes nicht zu verkennen. Man denke z. B. nur an die turmhohen Mitren, die baßgeigen- und birnförmigen Kaseln, die Schaufelstolen und Schaufelmanipeln, die jackenförmigen Superpellizien, die langgestielten, unharmonisch sich aufbauenden Kelche, die überhohen Altarleuchter, die Figuren, in die man widersinnig den Schaft der Monstranzen umwandelte u. a. Ebenso offenbart sich darin zweifellos ein Verfall, daß man, zumal im Spätbarock, das Ornament in geradezu übermäßiger Weise vorherrschen ließ, so daß es zur Hauptsache wurde, und daß die Schöpfungen des christlichen Kunstgewerbes infolge der selbstherrlichen Willkür, mit der die Künstler schalteten, oft genug ein mehr oder weniger profanes Aussehen erhielten. Indessen wäre es durchaus einseitig, um solcher oder ähnlicher Mängel willen, die sich ja bald in höherem bald in geringerem Grade zuletzt in allen Stilen wiederholen, schlechthin alles, was das nachmittelalterliche Kunstgewerbe hervorgebracht hat, in Bausch und Bogen zu verdammen. Es ist vielmehr sehr vieles geschaffen worden, was man nur mit ehrlicher Bewunderung betrachten kann, und zwar nicht bloß um seiner technischen Vollendung, sondern auch um seiner künstlerischen Qualitäten willen. Man wird dessen alsbald inne, wenn man das vorliegende Werk durchgeht. Was der Verfasser in diesem an mittelalterlichen Arbeiten des kirchlichen Kunstgewerbes zur Abbildung bringt, verdient zumeist aufrichtige Wertschätzung, ist zumeist so hervorragend, daß man gern über den einen oder andern Mangel hinwegsieht.

An Wiedergaben einzelner Erzeugnisse des nachmittelalterlichen kirchlichen Kunstgewerbes mangelte es bisher keineswegs. Man braucht beispielsweise nur irgend einen Band der bayrischen und österreichischen Kunstdenkmälerstatistiken zur Hand zu nehmen und wird zahlreiche in diesen abgebildet finden. Woran es indessen bis jetzt fehlte, war eine zusammenfassende Darstellung des nachmittelalterlichen kirchlichen Kunstgewerbes. Man muß es daher dankbar begrüßen, daß der Verfasser, ein vorzüglicher Kenner der nachmittelalterlichen Kunst, durch die vorliegende Arbeit unter Beifügung von im ganzen 370 guten Abbildungen diese Lücke auszufüllen versucht hat. Er ist kein unbedingter Lobredner dessen, was das nachmittelalterliche Kunstgewerbe hervorgebracht hat. Weist er doch oft genug auf die Schwächen und Mängel hin, die sich besonders im späten Barock bei dessen Erzeugnissen bemerkbar machen; aber er weiß auch mit eindringlichem, feinsinnigem Verständnis ihre reichen künstlerischen Qualitäten in gebührendes Licht zu setzen. Wie ärmlich erscheint gegenüber einem zumeist denn doch von schlichten Handwerkern geübten, geradezu glänzenden Schaffen das, was in unserer Zeit die „Künstler" an Neuem hervorzubringen wissen! Freilich waren es damals Meister, denen die Formen in Fleisch und Blut übergegangen, denen die von der Pike an erlernte Formsprache, anders als heute, eine lebendige Sprache war, die sie mit aller Freiheit zu handhaben imstande waren. Behandelt werden in dem Werke die Paramente, die kirchlichen Gefäße und Geräte, die schmiedeeisernen Arbeiten und das kirchliche Mobiliar. Ich zweifle nicht, daß es die vielen Freunde finden wird, die es reichlich verdient.

Josef Braun S. J.

Dichter-Anthologien

John Rothensteiner, der deutsch-amerikanische Priestersänger. Ausgewählte Dichtungen zum 40jährigen Priesterjubiläum des Dichters herausgegeben von Br. Willram. kl. 8° (246 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia. Geb. *M* 3.50

Johannes (oder John, wie er sich heute nennt) Rothensteiner ist in Deutschland seit etwas über 20 Jahren keine unbekannte Persönlichkeit, obgleich sein Name in der letzten Zeit seltener als er es verdiente in reichsdeutschen Literaturorganen genannt wurde. Die erste größere Veröffentlichung dieses gemütstiefen, kernhaften deutsch-amerikanischen Dichters, die reichhaltige, vielversprechende Gedichtesammlung „Hoffnung und Erinnerung" erschien 1903 in der amerikanischen Filiale des Verlags Herder & Co in St. Louis und

fand auch diesseits des Atlantischen Ozeans bei der literarischen Kritik durchweg eine recht freundliche Aufnahme. Schon 1905 folgte das zweite Bändchen, „Indianersommer" betitelt, das vielleicht die reifsten, vollendetsten Gaben des priesterlichen Sängers enthält und die Erwartungen erfüllte, die man nach Erscheinen des Erstlingswerkes von Rothensteiner hegen durfte. Eine dritte Sammlung, „Am sonnigen Hang" (1907), reihte sich den beiden ersten im ganzen ebenbürtig an, wenn sie auch das dichterische Schaffen und Können Rothensteiners von keiner neuen Seite mehr zeigte. Während des Weltkrieges, kurz vor dem verhängnisvollen Eintritt der Vereinigten Staaten in das ungeheure Völkerringen, erschien noch eine weitere poetische Gabe: „Die deutschen Lieder eines Amerikaners", worin der Dichter trotz der leidenschaftlich deutschfeindlichen Gesinnung der Mehrzahl seiner Landsleute ein mutiges, offenes Bekenntnis zum Deutschtum und zu seiner Liebe für das Land seiner Vorfahren ablegte.

Hand in Hand mit seinem poetischen Schaffen ging seine rege schriftstellerische Tätigkeit als Publizist, Literarhistoriker und theologischer Fachmann, die aber durchweg Rothensteiners Hauptbeschäftigung, der Pfarrseelsorge, sich unterordnete. Auch in englischer Sprache sind einige von seinen Geisteserzeugnissen erschienen, doch gehört er als Dichter fast ausschließlich der deutschen Literaturgeschichte an.

Rothensteiner ist Amerikaner von Geburt, aber Tiroler seiner Abstammung nach. In seiner Vaterstadt St. Louis, wo er am 7. Januar 1860 das Licht der Welt erblickte, wirkt er seit 1907 als Pfarrer der großen Heilig-Geist-Gemeinde. Sein Vater war ein Südtiroler, seine Mutter eine Westfälin. Auf einer großen Europareise im Jahre 1898 hat der Dichter die Heimat seiner Eltern besucht und sich in seiner Liebe für Deutschland und das stammverwandte Österreich bestärkt, ja bis zum glühenden Enthusiasmus begeistert.

Das alles und noch viel mehr erzählt uns sein Biograph Br. Willram (Anton Müller), bekanntlich selbst ein Priestersänger und Südtiroler, der von der Persönlichkeit und dem dichterischen Schaffen seines Konfraters, Bruders in Apoll und Landsmannes ein mit Liebe und einfühlendem Verständnis gezeichnetes Bild entwirft und eine reiche, fast 200 Seiten umfassende Auswahl aus dessen poetischen Werken bietet. Aus „Hoffnung und Erinnerung" finden wir da einige scharf geschliffene Epigramme, zehn Balladen und Legenden und eine größere Zahl „Vermischte Gedichte". Aus „Indianersommer" wurden neun Balladen und zahlreiche „Lieder und Gedichte" aufgenommen. Die Sammlung „Am sonnigen Hang" ist mit Epigrammen, epischen Stücken und einigen von den schönsten Proben aus Rothensteiners lyrischen Erzeugnissen vertreten. Neben ernsten religiösen, sozialen, politischen und heimatlichen Gedichten enthält Willrams Büchlein auch manche Stücke, in denen ein sonniger, nie von Erbitterung getrübter Humor waltet (Eskimo-Ballade, Epigramme).

Der Herausgeber legt in der Einleitung besondern Wert auf den Nachweis, daß Rothensteiners Hauptbedeutung in seinen epischen Gedichten liege, und meint, die Ansicht, die ich seinerzeit nach Erscheinen von „Hoffnung und Erinnerung" in den „Stimmen aus Maria-Laach" (LXVII [1904] 571 f) aussprach, Rothensteiner sei „durch und durch Lyriker", bedürfe einer Korrektur. Vielleicht können wir uns ohne große Schwierigkeiten einigen, indem wir beide zugeben, daß der amerikanische Priestersänger als Balladendichter (zumal in der Sammlung „Indianersommer"), aber auch als stimmungsvoller Lyriker uns einige ganz köstliche Perlen echter, gehaltvoller, herzerfreuender Poesie geschenkt hat, und daß daher nicht nur die vorliegende Anthologie, sondern auch die früheren Gedichtesammlungen dieses bescheidenen und doch so aufrechten charaktervollen Deutschamerikaners als kerngesunde, volkstümliche Lektüre die weiteste Verbreitung verdienen.

Rothensteiners Brustbild, das dem Titelblatte vorgedruckt ist, gereicht dem schmucken Bändchen zur Zierde. Es zeigt uns einen noch rüstigen Mann von 63 Jahren, eine würdige Priestergestalt mit geistvollen, edlen und gütigen Gesichtszügen. Daß sich in den genannten Gedichtesammlungen, und selbst in der vorliegenden Anthologie, neben vollwertigen, herrlichen Gaben auch einige schwächere Erzeugnisse finden, soll nicht geleugnet werden, und „modern" wird man diese Poesien kaum nennen können, aber sie sind tief empfunden, sind inhaltlich gediegen und echt, formell abgerundet und ansprechend — das darf uns genügen.

Du kleine Flamme.

Du kleine Flamme meiner Kerze,
Fühlst du dich einsam traurig hier,
Und sinnst auch du mit leisem Schmerze,
Wie dir das Leben sinkt und mir?

Du flackerst auf so lieblich golden,
Wie du die Zauberkreise webst:

Denkst du der tausend Blumendolden,
Von deren Lebensmark du lebst?

Fühlst du den Hauch der Stunde wehen,
Wo sich dein Docht verglimmend senkt,
Und andre wechselnd kommen, gehen,
Und niemand unser mehr gedenkt?

Und andre stehn mit frohem Scherze —
Und lächeln hoffnungsfreudig hier;
Du kleine Flamme meiner Kerze,
Fühlst du die Traurigkeit mit mir?

Hermann von Gilms Weg und Weisen von Anton Dörrer. kl. 8° (442 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia. Geb. *M* 5.—

„Dem Dichter der Heimat, der Natur, der Liebe, dem deutschen Tiroler" hat Professor Dr. Dörrer sein Buch gewidmet, nicht dem vermeintlichen Vorkämpfer und Märtyrer der Freiheit, dem politischen Spötter, dem Gegner altehrwürdiger Überlieferung, dem Parteimann Hermann v. Gilm. Dörrers Werk soll ein Volksbuch sein, an dem jeder Literaturfreund und jeder Landsmann der „Tiroler Liedernachtigall" seine aufrichtige und, soweit dies bei einem so zwiespältigen Menschenkind, wie Gilm es war, möglich ist, auch seine ungetrübte Freude haben kann. Eine abschließende Arbeit über den vielumstrittenen Tirolersänger war nicht beabsichtigt, aber Dörrer, der heute wohl der beste Kenner von Gilms Leben und Schaffen ist, hält es doch für seine Pflicht, „schon in dieser mehr volkstümlichen Ausgabe die landläufigsten Unrichtigkeiten und Entstellungen, die sich der Dichter und sein Werk hatten gefallen lassen müssen, aus dem Weg zu räumen und unbekümmert um Beifall von links oder rechts der Wahrheit eine Gasse zu schlagen, die der Poesie unseres kunstreichen Dichters zugute kommen soll" (S. 11).

Dieses sein Vorhaben führt Dörrer in dem 200 Seiten umfassenden biographischen Teil (Hermann v. Gilms Weg) nach Möglichkeit aus. Eine gründliche, bis in alle Einzelheiten sich erstreckende Sachkenntnis (auf Seite des Biographen) verbindet sich hier mit einem wohltuenden Gerechtigkeitssinn und einem feinen Verständnis für die recht komplizierte Dichtererscheinung, deren Lieder oft „so stürmisch und zerrissen in des Herzens zeitweiligem Zwiespalt und heißer Leidenschaft" erklingen. Allerdings hebt Dörrer dem Zwecke seines Buches entsprechend nach Möglichkeit die anziehenden, edlen Züge im Charakterbild seines Helden hervor, ohne die minder guten und abstoßenden ganz zu verbergen. Gilm starb übrigens trotz seines zeitweilig nichts weniger als vorbildlichen Lebens und seiner leidenschaftlichen Angriffe gegen den „Klerikalismus" ausgesöhnt mit der katholischen Kirche. „Er verschied", heißt es in der Todesanzeige, „getröstet mit den heiligen Sterbesakramenten, am 31. Mai 1864 um 10 Uhr vormittags im 52. Jahre seines Lebens" (S. 187). Dörrers Umriß bedeutet schon für sich eine sehr beachtenswerte literarische Leistung; man kann dagegen höchstens einwenden, daß die Darstellung für ein volkstümliches Buch etwas zu gelehrt, zu wissenschaftlich und zu eingehend ausgefallen ist.

Der zweite Teil (Hermann v. Gilms Weisen) enthält eine mit Geschmack und Sinn für das Bedeutende ausgewählte Anthologie aus Gilms Poesien, die unter Weglassung der parteipolitischen, oft bis zur unglaublichen Einseitigkeit und Engherzigkeit polemischen Gedichte, wohl so ziemlich alles umfaßt, was von des Tirolersängers ungewöhnlich stimmungsvollen, wohlklingenden Liedern Ewigkeitsgehalt und Ewigkeitswert besitzt.

Deutsche Dichter vor und nach 1813. Befreiungskampf und Burschenschaft im Spiegel der zeitgenössischen deutschen Dichtung. Herausgegeben von Wilhelm Kosch. Mit vier Bildtafeln. kl. 8° (XX u. 180 S.) Stuttgart o. J., Strecker & Schröder. *M* 3.50; geb. 5.50

Die Gesichtspunkte, nach denen Professor Dr. Kosch die einzelnen Gedichte für seine Sammlung auswählte, legt er einleitend in den klaren, kräftigen Sätzen dar: „Niemals hat der Zeitwille im Leben einer Nation literarisch einen stärkeren und reineren Ausdruck gefunden als 1813 in Deutschland. Niemals ist der von den Ästhetikern geforderte Formwille der Poesie bedeutungsloser gewesen als dort und um diese Zeit. Daß erst aus der Tat die Dichtung entspringt, erst aus dem Leben die Literatur ihre beste Kraft empfängt, leuchtet einem geschichts- und tatenlosen Geschlecht nicht ohne weiteres ein. Man klammert sich an den Geist, wenn man den Arm zum Handeln verloren hat. Man sucht Seele, wo es keine Begeisterung mehr gibt. Man beschreibt Papier und läßt den winselnden Jammer drucken, während die Händler statt der Helden herrschen. Fragen wir uns aber nach den Blütezeiten der Poesie von den Griechen und Römern bis zu uns Deutschen herauf, so ergibt sich als zwingende Antwort: Nur Heldenzeitalter in ihrer Entstehung oder Auswirkung und Nachblüte lassen ein wahrhaft großes Schrifttum in die Halme schießen."

Das Beste, was die Jahre während und unmittelbar vor und nach den Befreiungskriegen in Deutschland an vaterländischen Gesängen hervorgebracht haben, die edelsten und schönsten der damaligen literarischen Erzeugnisse möchte hier der Herausgeber gesammelt und in wirkungsvoller Gruppierung unserer heutigen Generation als Zeugnisse eines tatenstarken, opferfrohen und freiheitliebenden Geschlechts wieder in Erinnerung bringen. Die kriegerischen Poesien der anerkannten Freiheitsdichter Theodor Körner, Max v. Schenkendorf und Moritz Arndt durften da selbstverständlich nicht fehlen. Auch die Schwaben Uhland, Kerner, Schwab und Hauff kommen reichlich zu Wort, ebenso die Romantiker Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Arnim, Brentano, de la Motte Fouqué, Heinrich v. Kleist und Eichendorff. Einige andere patriotische Dichter wie Rückert, der Verfasser der geharnischten Sonette, Heinrich Joseph v. Collin, der Österreicher, und die beiden Brüder Stolberg sind nicht übersehen. Selbst ein paar frische Volkslieder von unbekannten Verfassern wurden, wie billig, aufgenommen. Dazu kommen dann noch manche selten genannte Namen: August v. Binzer, Karl Follen, Julius Mosen u. a. Ludwig von Bayern, der spätere König Ludwig I., ist mit drei Gedichten vertreten, die jedenfalls der ehrlichen, feurigen Vaterlandsliebe dieses jungen, idealgesinnten Prinzen Ehre machen und auch literarisch nicht so gänzlich unbedeutend sind, wie manche unserer heutigen Literaturkritiker, die noch unter dem Einfluß des Spötters Heine zu stehen scheinen, ihren Lesern glauben machen möchten. Der jugendlich glühende Enthusiasmus des Prinzen ist selbst unter der gelegentlich steifen Einkleidung des Gedankens nicht zu verkennen.

Den bayerischen Schützenmarsch vernehmend. Im Januar 1814.

... Seh' nach Frankreich Deutschlands Jugend eilen
Mit den Fürsten, ich allein muß weilen
Tatlos, von dem Heere weit zurück.
Mich, den frühe deutscher Sinn begeistert,
Den nicht die Gefahr, nicht Glanz bemeistert,
Seh' ich ausgeschlossen von dem Glück.

Siedend rollt das Blut in meinen Adern,
Und mit meinem Schicksal möcht' ich hadern,
Daß es mich vom Kampf entfernet hält.
Den Tyrannen helfen zu bezwingen,
Siegend selber nach Paris zu dringen:
Dies Gefühl ersetzet keine Welt.

Ja! Ihr mahnet mich, ihr Hörnertöne,
Hinzuziehn wie Deutschlands tapfre Söhne,
Hin nach Frankreich zu der Völkerschlacht,
Kämpfend, bis der Menschheit Feind bezwungen,
Und der Welt den Frieden wir errungen,
Bis das große Werk durch uns vollbracht.

Friedrich Rückert. Gedichte. Herausgegeben von Dr. Leopold Magon. Mit vier Bildern. kl. 8° (XXVII u. 198 S.) Stuttgart o. J., Strecker & Schröder. *M* 3.50; geb. 5.50

Von Friedrich Rückert hat Kosch in seiner Sammlung sieben, zumeist vielgenannte und bestbekannte patriotische Poesien aufgenommen (Geharnischtes Sonett, Barbarossa, Die Gräber von Ottensen u. a.). Ludwig Magon, der uns hier eine größere Auswahl aus den poetischen Werken Rückerts vorlegt, hat sich bei seinem Unternehmen ganz allgemein von dem Bestreben leiten lassen, „das am meisten Bezeichnende und Wertvollste aus der Rückertschen Lyrik herauszuheben" (Aus der Einleitung). Bezeichnend ist für den Dichter, wie Magon nachweist, daß er „zu tiefst in der Romantik wurzelt und aus der romantischen Bewegung hervorgeht". Insbesondere vollzieht sich in den Jahren 1810/11 die ausgesprochene Hinwendung Rückerts zur Romantik. Mit Vorliebe betonte damals der junge Dichter und Denker die romantische Idee der Einheit des Universums, der Erkenntnis der Natur, der Menschheit, der Sprache. Rückerts Poesie „erstrebt nicht die geschlossene, in sich vollendete Form, das harmonische Maß und die klare Architektonik der klassischen Dichtung; eher ist für sie bezeichnend, daß sie oft nicht zu enden vermag, daß der Strom der Rede immer wieder über den Damm hinüberschäumt, oft freilich auch im breiten Bett ziellos verrinnt". Selbst die festgeprägten Gebilde des Sonetts, der Oktave, Sestine, Siziliane, Glosse u. a. werden „mit einem gerade den Romantikern eigenen Feingefühl für die individuelle Eigenart alles Gewordenen gefüllt, so daß auch bei ihnen meist Stoff und Form zu einem unscheidbaren Ganzen sich zusammenfügen".

Rückerts Leben hatte allerdings nicht viel von dem, was wir gewöhnlich als romantisch bezeichnen; sein Dasein verläuft in einfachen Linien. Aber die Neigung, das Leben in Poesie umzusetzen, und der Gegensatz zwischen dichterischem Beruf und amtlichen Pflichten fehlten auch bei ihm nicht. Schon die absonderliche Haartracht „scheidet Rückert vom

Alltag, von der Welt der bloßen Bürgerlichkeit".

Die Gedichte wurden vom Herausgeber nicht nach der zeitlichen Abfolge, und im allgemeinen auch nicht nach Stoffen, sondern nach innern Gesichtspunkten ausgewählt und geordnet. Nur in drei Fällen hat Magon die Rückertschen Poesien zu Gruppen zusammengefaßt (Liebesfrühling, Politische Gedichte, Kinderlieder). Besondern Wert legte er auf die Ermittelung und Wiedergabe von weniger oder bisher noch gar nicht bekannten Geistese rzeugnissen des Dichters. „So kommt es, daß hier manches Gedicht fehlt, das man sonst in einer Rückertauswahl findet — und manches Gedicht abgedruckt ist, das der Kenner der Rückertschen Lyrik bisher in allen Rückertanthologien schmerzlich vermißte."

Das kleine, gefällig ausgestattete Buch wird voraussichtlich viele dankbare Leser finden.

Rheinmärchen von Klemens Brentano. Neu gefaßt von Laurenz Kiesgen. 8°. (X u. 126 S.); 1 Tafel. Freiburg i. Br. 1925, Herder & Co. Geb. *M* 2.80

Der bekannte Dichter und Pädagoge Laurenz Kiesgen hat hier den etwas kühnen, aber durchaus verständlichen Versuch gemacht, die unsterblichen Rheinmärchen Brentanos dem Geschmack der heutigen Leser anzupassen und sie „abgerundet und vom krausen Rankenwerk beschnitten" neu herauszugeben. Ein derartiges Unternehmen wird niemals ungeteilten Beifall finden; denn was dem einen als krauses, leicht entbehrliches Rankenwerk erscheint, halten begeisterte Verehrer des Romantikers vielleicht für geniale Schöpfungen eines phantasiegewaltigen, gottbegnadeten Dichters. Der Referent selbst, der gewiß weit davon entfernt ist, alle Seitensprünge von Brentanos unberechenbarem Genius als höchste Kunstleistungen zu bewundern, neigt doch dahin, der ursprünglichen und ungekürzten Fassung der Rheinmärchen vor dieser, übrigens mit Sachkenntnis und Schonung besorgten, den Vorzug zu geben. Aber sein Ziel, die kostbaren poetischen Juwelen Brentanos in einer dem Empfinden der heutigen Lesewelt angepaßten Aufmachung wieder zu Ehren zu bringen, dürfte Kiesgen durch seine neue Ausgabe erreichen. Mit dieser begründeten Erwartung ist der interessante Versuch schon genügend gerechtfertigt.

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.

„Geist des Bekenntnisses"

Um die Grundfrage des Schulkampfes

Immer noch tobt der Kampf um das Reichsschulgesetz. Seit dem Tage, da die Weimarer Verfassung verabschiedet wurde, kommt er nicht zur Ruhe. Alle Versuche, zu einer befriedigenden Lösung zu gelangen, sind bis jetzt gescheitert. Heftig wird die Volksleidenschaft aufgepeitscht jedesmal, wenn wieder ein neuer Lösungsversuch in Aussicht steht.

Woran liegt es, daß wir bislang nicht vorwärts kamen? Warum diese Leidenschaftlichkeit? Es geht um eine allerletzte Frage. Ich glaube, daß Theodor Litt in seinem bemerkenswerten Aufsatz „Religion und Kultur"[1] recht hat, wenn er schreibt:

„Daß die Schule des Staates und die religiösen Bekenntnisse nicht zu einer glatten, beide Seiten befriedigenden Einigung kommen können, das ist nicht die Folge von verbohrtem Eigensinn, Beschränktheit oder Herrschsucht, sondern beruht auf einem Gegensatz, der in die letzten Gründe unseres Daseins zurückgeht. Aber wenn der Konflikt gerade damit erst seine ganze Unauflösbarkeit offenbart — wieviel Versöhnendes liegt doch auch in dem Gedanken, daß diese Kämpfe zuletzt nur deswegen mit so zäher Erbitterung durchgeführt werden, weil keine Seite sich dazu verstehen will, dem Ernst der letzten Lebensentscheidung durch glättende Kompromisse auszuweichen."

Bei dieser letzten Lebensentscheidung handelt es sich, wie die Geschichte der Entwürfe zum Reichsschulgesetz deutlich zeigt[2], darum, den Begriff der Bekenntnisschule klar zu umreißen. Wenn auch nicht ohne Mühe und Schwierigkeit, so würde doch schließlich eine Verständigung darüber, daß gewisse Schularten gleiche Entwicklungsmöglichkeiten erhalten sollen, zustande kommen. Auch eine Definition der Bekenntnisschule, die die rein äußern Merkmale festlegte, daß etwa „Kinder des gleichen Bekenntnisses von Lehrern desselben Bekenntnisses unterrichtet und erzogen werden sollten", würde auf keinen unüberwindlichen Widerstand stoßen. Worum es geht, ist die Forderung der folgerichtigen Anhänger der Bekenntnisschule, daß in die Begriffsbestimmung das Merkmal „im Geiste des Bekenntnisses" aufgenommen werden soll.

Nach mühsamen Verhandlungen war im 30. Ausschuß des deutschen Reichstages im Jahre 1923 als Begriff der Bekenntnisschule vorgeschlagen: „In der Bekenntnisschule werden Kinder des gleichen Bekenntnisses von Lehrern ihres Bekenntnisses im Geiste ihres Bekenntnisses unterrichtet und erzogen." Damit in enger Verbindung stand der weitere Vorschlag: „Stellt die Schulaufsichtsbehörde auf Grund eigener Wahrnehmungen oder einer etwaigen Beschwerde der Erziehungsberechtigten oder der beteiligten Religionsgesellschaft Tatsachen fest, aus denen sich ergibt, daß der Lehrer einer Bekenntnisschule nicht im Geiste des Bekenntnisses, für das die Schule bestimmt ist, unterrichtet und erzieht, so hat die Aufsichtsbehörde für Abhilfe zu sorgen, erforderlichenfalls durch Versetzung auf eine möglichst gleichartige Stelle einer andern

---

[1] „Die Erziehung" 2 (1926) 85.

[2] Vgl. Der Kampf um das Reichsschulgesetz, Schulpolitik und Erziehung. N. F. Heft 24, Düsseldorf (o. J.), Katholische Schulorganisation; H. Schulz, Der Leidensweg des Reichsschulgesetzes. Berlin 1926, Dietz Nachfolger.

Schulart." Um diese Bestimmungen entbrannte ein heftiger Streit. Während die Deutsche Volkspartei erklärte, der Ausdruck „im Geiste des Bekenntnisses" sei so elastisch, daß man damit auskommen könne, waren die Demokraten anderer Meinung. Für sie liegt an dieser Stelle der schärfste Zusammenstoß zwischen Staat und Religionsgesellschaft. Als daher von sozialistischer Seite der Vorschlag gemacht wurde, so zu definieren: „In der Bekenntnisschule werden Kinder ihres Bekenntnisses von Lehrern ihres Bekenntnisses im Geiste des Bekenntnisses unterrichtet und erzogen, wobei von den Lehrern keine enge dogmatische Bindung verlangt werden darf", erklärte das Zentrum, daß auf dieser Grundlage eine Lösung unmöglich sei. An dieser entscheidenden Stelle scheiterten die mit so vieler Mühe geführten Verhandlungen.

Der Kampf ruhte. Da wurde durch Indiskretion der sog. Schielesche Entwurf zum Reichsschulgesetz bekannt. In § 5 sagte er: „Die gesamte Unterrichts- und Erziehungsarbeit in den Bekenntnisschulen muß getragen sein von dem Geiste des Bekenntnisses." Gegen diese Bestimmung erhob sich ein Kampf, der die Grenzen des Zulässigen weit überschritt. Professor Kuckhoff-Köln hat in einem sehr bemerkenswerten Artikel „Der Schielesche Entwurf zum Reichsschulgesetz"[1], die schier zahllosen Äußerungen der Gegner der Bekenntnisschule zusammengefaßt und gewürdigt.

Es lohnt sich also wohl der Mühe, einmal dieses eigentlichste Kampf- und Kernstück der Auseinandersetzungen um das Reichsschulgesetz einer genaueren Untersuchung zu unterziehen.

Wir wollen zunächst fragen, welches die Gründe sind, aus denen man mit dieser Leidenschaftlichkeit den „Geist des Bekenntnisses" in der Bekenntnisschule ablehnt. Dann soll der Versuch gemacht werden, genau zu umschreiben, was wir Katholiken unter „Geist des Bekenntnisses" verstehen, und endlich soll die entscheidende Frage gestellt werden, ob wir denn mit der Zähigkeit, die wir bislang an den Tag gelegt haben, an einer Forderung festhalten müssen, die so stark zum Stein des Anstoßes wird, daß daran bislang alle Einigkeit gescheitert ist.

I.

Die Gründe, warum die Bekenntnisschule, genauer genommen, eine klar definierte Bekenntnisschule von vielen Kreisen des deutschen Volkes abgelehnt wird, sind verschiedener Art. Sie lassen sich vielleicht in folgende große Gruppen zusammenfassen.

Die erste Gruppe geht aus von der Idee der Staatsallmacht auf allen Gebieten des kulturellen Lebens und daher auch der Schule. Die hier zu Tage tretenden Gedankengänge sind vielleicht am knappsten in einer Entschließung des Stettiner Lehrervereins zusammengefaßt[2]:

„Der Stettiner Lehrerverein wird diesen Entwurf mit aller Entschiedenheit bekämpfen, weil er 1. die seit Jahrhunderten bestehende Staatsschule konfessionellen Gemeinschaften ausliefert, das nationale Bildungswesen konfessionell zersplittert und die deutsche Volksgemeinschaft dadurch unmöglich macht; 2. den Lehrer und den Schulaufsichtsbeamten durch Beauftragte der Kirche überwachen läßt und den Konfessionen Anstellungs- und Absetzungsbefugnisse gegenüber den Lehrern einräumt, Rechte, die ausschließlich dem Staate zustehen müssen; 3. dem Lehrer die jedem

[1] Schule und Erziehung 14 (1926) 173 ff.
[2] Preußische Lehrerzeitung Nr. 136 vom 12. Nov. 1925.

Staatsbürger garantierte Glaubens- und Gewissensfreiheit raubt und ihn dadurch unter ein Ausnahmerecht stellt; 4. dem Volksstaat zumutet, seine Jugend nicht in erster Linie für den Staat, sondern auf Staatskosten für die Kirche und für Weltanschauungsgruppen zu erziehen, und schließlich 5. das Recht des heranwachsenden Geschlechtes auf eine durch keinerlei Dogmenzwang gebundene objektive Einführung in das Kulturleben mit Füßen tritt.“

Es wird hier ganz deutlich, daß zwei große Gegensätze in der Bekenntnisschule zusammenstoßen. Für einen großen Teil unserer deutschen Mitbürger ist eben der Staat das einzige und höchste Gut. Alles andere muß sich ihm beugen. Der Gedanke, daß es eine souveräne Religionsgemeinschaft neben dem Staat geben kann, wird von vornherein abgelehnt. Bei den Beratungen des badischen Lehrerbildungsgesetzes sagte z. B: der demokratische Abgeordnete Hofheinz: „Aber die Betrachtung des ‚katholischen Menschen‘ als einer ‚Totalität‘ ist natürlich gegenüber dem Staatsbedürfnis und im simultanen Staat eine so ausschließende, daß der Staat bei der Zulassung dieser Grundsätze sich selbst einfach aufgeben muß.“ [1] Die demokratische Presse vor allem variiert diese These in aller nur denkbaren Form. Man muß sich darüber klar bleiben, daß auch diese Leute ihre Auffassung für eine letzte Grundlage des Daseins halten, auf die sie ihre ganze Existenz gegründet glauben. Mit der ganzen Zähigkeit, die aus der stärksten Urkraft des Menschen, dem Selbsterhaltungstrieb, ständig gespeist wird, führen sie daher den Kampf. Wie wenig aber nach unserer Ansicht der Staat und namentlich der moderne Staat Bildungsträger und Bildungsvermittler ist und sein kann, haben wir an anderer Stelle eingehend dargelegt [2].

Der Staat als höchstes Gut ist zudem für sehr viele der einzige Hort der Freiheit. Religion und Konfession aber sind ihnen der Inbegriff der Bindung und Knechtschaft. Kein größeres Schreckgespenst kann daher auftauchen als jenes, das sich „Kirchen-“ oder, noch kräftiger gesagt, „Pfaffenschule“ nennt. Mit diesem Schlagwort hat man die Massen aufgepeitscht. Namentlich die Lehrerschaft ist hier an einer ganz empfindlichen Stelle getroffen. Man darf, wenn man die Lage einigermaßen kennt, sich nicht wundern, wenn sie laut aufschreit. Die unheilvolle Verknüpfung von Kirchen- und Schulamt, von kirchlicher und staatlicher Schulaufsicht in der Person des Pfarrers und die damit häufig gegebenen unendlichen Konfliktsstoffe haben in weiten Kreisen der Lehrerschaft eine so starke Verbitterung hervorgerufen, daß man nichts so sehr befürchtet als die Wiederkehr eines solchen Zustandes. Und alles, was auch nur von ferne nach einem solchen Wiederaufleben der geistlichen Ortsschulaufsicht aussieht, ist von vornherein verdächtig und findet entweder im tiefsten Herzen oder sogar in der Öffentlichkeit eine rücksichtslose Ablehnung.

Bei der zweiten Gruppe von Gegnern der katholischen Forderung handelt es sich mehr um rein kulturphilosophische Erwägungen.

Immer wieder hört man, Bildung, wie sie die Schule nach modernen pädagogischen Gesichtspunkten geben soll, sei Weite, sei Freiheit, sei Ge-

[1] Amtl. Bericht Nr. 36, S. 1522.

[2] J. Schröteler S. J., Moderner Staat und Bildung, in „Das katholische Bildungsideal und die Bildungskrise“. Herausgegeben von Bernhard Rosenmöller (München [o. J.], J. Kösel & Fr. Pustet) 106—140.

staltung selbstherrlicher Persönlichkeit. Konfession, Bekenntnis aber sei dem Wesen nach Bindung, Enge, Versklavung. Im Namen des Geistes wahrer Freiheit müsse man daher die Bekenntnisschule, wenigstens soweit in ihr die Bindung durch das Bekenntnis sich finde, ablehnen. Es sei ein wahrer Kulturkampf, den man gegen Verdummung, Verengung, Verfilzung führe. Der deutsche Idealismus, der der Freiheit zum Sieg verholfen, die höchste Entwicklung deutscher Kultur, rufe zur entschiedendsten Gegenwehr auf.

Einen etwas andern Unterton erhalten die kulturphilosophischen Erörterungen bei jenen, die wie etwa S. Kracauer in der „Frankfurter Zeitung“ [1] die Repristination einer vergangenen Kulturepoche nämlich, der mittelalterlichen, besorgen. Sie glauben, daß die Anhänger der „kirchlichen Universalkultur“ „die Zeitgebundenheit der universalistischen Konzeption des Mittelalters übersehen, wenn man z. B. auf katholischer Seite unbewegt an ihr festzuhalten trachtet, als ob mittlerweile nichts geschehen sei. Eine Starrheit, die davon zeugt, daß man die Kirche als Heilsinstitution mit der Kirche als weltliche Institution zu identifizieren gewillt ist“.

Diese Anschauung führt bereits zur dritten Gruppe hinüber.

Stehen die bisher genannten Gegner, deren ehrliche Absicht nicht bezweifelt werden soll, außerhalb des Katholizismus, so ist eine dritte Gruppe im Schoß der katholischen Kirche selbst erstanden. Sie packt das Problem an der Wurzel und stellt die innere Berechtigung der Bekenntnisschule überhaupt in Frage, indem sie behauptet, Katholizismus und Schule hätten eigentlich nichts miteinander zu tun. Auch hier soll edle Absicht nicht verkannt werden. In seinem neuesten Buch „Politik aus dem Glauben“ [2] sagt Dr. Ernst Michel [3]: „Stehen deshalb auch wir in einer Front, deren Schulpolitik — und zwar deren katholische Schulpolitik — auf Abbau der sogenannten katholischen Bekenntnisschule hinzielt, so sind wir doch überzeugt, in dieser Front für die Kirche zu kämpfen und nicht gegen sie: nämlich für die Bereitung des Weges, der ihr wieder den Samariterdienst an der notleidenden Schöpfung ermöglicht. Wer uns darum in eine Front mit den irrenden Gegnern der Kirche stellt, der weiß nicht, was er tut.“ In dem genannten Aufsatz, der eine Umarbeitung einer von Dr. Ernst Michel in der „Rhein-Mainischen Volkszeitung“ [4] ferner — eine sehr bedauerliche Veröffentlichung! — in der „Christlichen Welt“ [5] publizierten Arbeit enthält, wird die innere Beziehung von Religion und Schularbeit unmittelbar in Frage gestellt.

Es ist eine interessante Feststellung, daß ähnliche Gedanken in dem Schulkampf, der sich augenblicklich in Amerika abspielt, genau so ausgesprochen werden. Hier hat der katholische Studentenseelsorger O'Brien in seiner Schrift A Ghost and its Flight gesagt, daß Katholizismus für die Profanen keinerlei wesentliche Bedeutung habe (no essential) und daß durch den Aufbau der Bekenntnisschule, wie sie uns vorschwebt, die Katholiken in eine verderbliche „Isolation“ hineinkommen. Das bisher gekennzeichnete Verhältnis von Schule und Konfession ist also entweder ein direkt feindliches oder jedenfalls ein sozusagen gleichgültiges [6].

---

[1] Nr. 6 vom 3. Jan. 1926. [2] Jena 1926, Diederichs. [3] S. 226.
[4] Nr. 289 und 290 vom 15. und 16. Dez. 1925. [5] 40. Jahrg. (1926) 734 f.
[6] Vgl. neben der genannten Broschüre und sehr vielen Artikeln in der katholischen Wochenschrift „America“ auch Civiltà Cattolica 77 (1926) IV. 123—126, sowie die neuerliche, den

Zu all diesen Erwägungen tritt nun noch ein weiterer Gedanke, der bei Ernst Michel und Leo Weismantel[1] und andern mit zu ihrer Stellungnahme beitrug. Wer würde nicht unserem Volke gerne die schweren kulturpolitischen Kämpfe ersparen? Wer hätte nicht Interesse daran, daß wieder eine große einheitliche Volksgemeinschaft wächst, daß aus dem Mutterboden dieser Volksgemeinschaft eine neue Kultur, eine echte deutsche Gesamtkultur erspießt? Wer sein Volk liebt, wird mit heißem Herzen diese Ziele ersehnen, und er wird alles daran setzen, sie zu verwirklichen. Wenn man nun den katholischen Schulforderungen genügen könnte, ohne daß diese Zersplitterung und Absperrung nötig wäre, wenn sich das „katholische Ghetto" der Schule vermeiden ließe, wer würde da nicht freudig zustimmen, selbst wenn für die Erreichung dieses Ideals große Opfer gebracht werden müßten?

Aber wieder taucht hier die von Theodor Litt gekennzeichnete Situation auf. Es handelt sich, so behaupten die Katholiken, eben bei den Opfern, die zu bringen sind, um Letztes, um völlige Aufgabe dessen, was einem das Höchste und Teuerste ist. Wenn das der Fall ist, dann stehen wir vor einer tragischen Unmöglichkeit, auf diesem Wege zum Ziele zu kommen; denn eher werden die Menschen zu sterben wissen, als daß sie dieses Letzte preisgeben.

Die Frage spitzt sich also tatsächlich zu einer letzten Problemstellung zu. Wächst die Bekenntnisschule, wie die Katholiken sie verlangen, wirklich so notwendig aus den letzten Gründen des Katholizismus, oder aber ist es nur eine durch Tradition und Erziehung tief eingewurzelte fixe Idee, weshalb die Katholiken hier nicht nachgeben wollen? Ist es Hartnäckigkeit oder Überzeugungstreue? Wenn es Überzeugungstreue ist, so bleibt nichts übrig, als in Ehrfurcht sie anzuerkennen und, wenn auch blutenden Herzens, auf die Verwirklichung eines Ideals zu verzichten, das man so sehr begehrt. Ist es Hartnäckigkeit, dann ist schleunigstes Umlernen dringendes Gebot der Stunde.

II.

Die Antwort auf diese Frage kann nur dann mit einiger Sicherheit gegeben werden, wenn es uns gelingt, genau zu umschreiben, was wir unter dem „Geist des Bekenntnisses" verstehen. Viel Unklarheit scheint uns aber selbst bis in die katholischen Reihen hinein zu herrschen.

Die Worte „Geist des Bekenntnisses" lassen eine verschiedenartige Deutung zu. Sagen wir zunächst, was wir unter Bekenntnis verstehen.

Es hat den Anschein, als ob dieser Begriff in der letzten Zeit etwas flüssig geworden sei. Die Reichsverfassung stellt in Art. 137 in gewisser Beziehung den Religionsgemeinschaften die Weltanschauungen gleich. Bekenntnis ist im allgemeinen Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft. Der Sprachgebrauch scheint sich aber darauf festgelegt zu haben, daß es sich um die Zugehörigkeit zur einer christlichen Religionsgemeinschaft handelt.

Standpunkt etwas korrigierende Haltung O'Briens in Catholic School Interest 5 (1926) 99. Vgl. dazu J. Schröteler S. J., Das katholische Schulwesen in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Sein Stand und seine Probleme in „Schule u. Erziehung" 15 (1927) 22—44.

[1] Vgl. Dr. Leo Weismantel, Bayern und die Wende der Bildung. Reden und Gegenreden. Würzburg 1926, Verlagsdruckerei.

„Geist des Bekenntnisses“ geht also die christlichen Religionsgemeinschaften an. Sie haben uns zu sagen, was darunter gemeint ist. Dabei ist es klar, daß falls zwischen den christlichen Religionsgemeinschaften wesentliche Unterschiede bestehen, auch der Geist des Bekenntnisses wesentlich verschieden sein muß. Diese Verschiedenheit kann sogar so groß werden, daß es gar nicht möglich ist, den Geist des Bekenntnisses eindeutig für alle christlichen Religionsgemeinschaften zu bestimmen. Wir werden im Laufe unserer Untersuchung zu sehen haben, welche Anforderungen das katholische Bekenntnis an die Gestaltung der Schule stellt.

Schwieriger als das Wort „Bekenntnis“ ist das zweite Glied „Geist“ zu definieren. Es kann an sich bedeuten völlige Durchdringung, Beherrschung, innere Durchformung des ganzen schulischen Tuns bis in die letzten Wurzeln hinein. Man kann, sobald man diesen Gedanken vollständig zu Ende denkt, zu der Meinung kommen, die Schulen müßten von der Religion, hier also vom Bekenntnis, vollständig beherrscht sein. Sie hätten keinerlei natürliches Eigenleben. Alles, was in der Schule geschieht, sei nur aus dem Religiösen zu verstehen.

Anders ausgedrückt: Irdisches, natürliches Tun bedeutet dann in der Schule nichts. Der einzige Wert einer katholischen Schule bestände im Religiösen und zwar in seiner bekenntnismäßigen Prägung.

Dem steht ein anderes Extrem gegenüber: Geist des Bekenntnisses ist nur ein schwacher Hauch, ein dünner Firnis, der sich über das sonst ganz im Irdischen, Nichtreligiösen sich auslebende Tun der Schule breitet, eine gewisse Gemütsstimmung, die wie ein nicht näher zu definierendes Etwas in der Schule schwingt, sie beleuchtet und verklärt. Vielleicht regt er auch einmal an, aber das ist doch rein zufällig. Das Bekenntnis ist für die Schule wie ein Stern aus weiten Himmelshöhen, der in unerreichbarer Entfernung bleibt. Höchstens ist Religion auch ein „Kulturgut“ neben den andern, das, je nachdem man eingestellt ist, eine gewisse Vorrangstellung erhält, oder aber sich mit einem Aschenbrödeldasein begnügen muß.

Um es gleich klar zu sagen: Beide Auffassungen verkennen die katholische Wirklichkeit. Die erste überspannt sie, die zweite gibt ihr zu wenig.

In der katholischen Bekenntnisschule stoßen zwei wesentlich verschiedene Welten zusammen: die Welt der Übernatur und die der Natur. Sie sind in sich so wesensverschieden, daß an sich keinerlei Brücke von der einen zur andern hinüberführt. Gewiß sind sie nicht Gegensätze, die sich gegenseitig ausschließen, aber jede kann in ihrem Sein bestehen, ohne daß die eine der andern notwendig etwas geben müßte.

Wenn diese beiden Welten wesentlich verschieden sind, so ist anzunehmen, daß eine Verbindung von ihnen, falls sie überhaupt möglich ist, wohl kaum so zustande kommt, daß die Eigenständigkeit dieser Gebiete angetastet wird. Natur kann und darf nicht Übernatur werden, und auch das umgekehrte Verhältnis ist nicht denkbar.

Somit ist eine Auffassung des Geistes des Bekenntnisses, die behauptet, in der katholischen Schule müsse das gesamte Schulwesen nur aus dem Übernatürlichen gestaltet werden, es gebe in diesem Sinne ein katholisches Rechtschreiben, Zeichnen usw., das wesentlich verschieden ist von dem Rechnen und

Zeichnen usw. in einer nichtkatholischen Schule, gänzlich abzulehnen. Alle jene, die sich fast leidenschaftlich gegen eine katholische Erdkunde, gegen katholisches Schreiben usw. wehren, haben recht. Das wäre in der Tat ein falscher Supranaturalismus, das wäre, um mit Ernst Michel zu sprechen, „Verflößung" von Religion und Natur, Dienstbarmachen des Ewigen an zeitliche Dinge, die an sich für das Ewige belanglos sind.

Eine solche Bekenntnisschule würde allerdings so weit aus dem irdischen Kulturkreis herausgehoben, daß sie sich nur auf einer Insel gestalten könnte, um die herum rings das brausende Meer des natürlichen Geschehens flutet. Sie wäre eine wirkliche Utopie, die man nur Schwarmgeistern und Fanatikern zutrauen darf.

Eine solche Bekenntnisschule hat es nie gegeben. Selbst das Mittelalter hat sie nicht gekannt. Man mag nur einmal nachlesen, was der hl. Thomas von Aquino über das Verhältnis von Religion und irdischer Kultur sagt, um die Sinnlosigkeit einer solchen Konstruktion klar vor Augen zu sehen[1].

Mit dieser Feststellung ist bereits ein ganzer Teil der Angriffe, die sich gegen die letzten Grundlagen der Bekenntnisschule richten, widerlegt.

Aber auch jener duselige, süßlich ästhetisierende „Geist des Bekenntnisses", der wie ein rosig Wölkchen über der Schule schwebt, kann nicht gemeint sein. Solche Verdünnungen heben tatsächlich Religion auf, machen sie zu einer in sich völlig gleichgültigen Beigabe des Lebens, verkennen die in der gesamten Welt wirksamen, gewaltigen Kräfte, die zu allen Zeiten von Religion immer wieder ausgingen und Kultur und Bildung schufen. Sie überbetonen das natürliche Tun und machen es tatsächlich zum einzigen. Mit dieser Auffassung wird das am Anfang der Menschheit stehende Eritis sicut Deus zur Wirklichkeit. Es ist der vollendete menschliche Allmachtsdünkel, die Prometheusgeste, die noch zu allen Zeiten ins Verderben geführt hat.

Der Ausdruck „Geist des Bekenntnisses" scheint uns aber doch mit sehr viel Bedacht gewählt. Überlegen wir einmal genauer, wie der Geist im Körper wirkt, wie das Verhältnis von Leib und Seele zueinander steht[2]. Die Seele, eine rein geistige Substanz, steht hoch erhaben über allem Materiellen, Stofflichen, und doch gehen beide, Geist und Stoff, die innigste Verbindung ein. Durch sie wird eine in ihrem Wesen geheimnisvolle größtmögliche Einheit, die menschliche Persönlichkeit geschaffen. Die Seele ist, um uns des scholastischen Ausdrucks zu bedienen, das „Formprinzip des Körpers". Bei allem Vorrang der Seele läßt sie aber die Wirksamkeit der physikalischen und chemischen Kräfte, die in der Materie stecken, unberührt. Auch für den Menschen gelten dieselben chemisch-physikalischen Gesetze wie in der leblosen Materie, z. B. das große Gesetz von der Erhaltung der Energie. Wie nun die gewaltige Urkraft Seele das ganze materielle Gebilde durchströmt und durchflutet, so ähnlich — alle Vergleiche sind unvollkommen — soll der Geist des Bekennt-

---

[1] Vgl. z. B. Martin Grabmann, Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquino. Augsburg 1926, Filser.

[2] Bei der Durchführung dieses Vergleiches muß immer ein großer Unterschied, der zwischen den beiden Vergleichspunkten besteht, im Auge behalten werden: Bei Leib und Seele handelt es sich um die Verbindung zweier Substanzen, während die Übernatur im Menschen als Akzidens sich in die Seele baut.

nisses, des katholischen Glaubens und des katholischen Ethos das ganze Gebilde Schule beleben, er soll gewissermaßen ihr Formprinzip sein.

Im Leibe wirken alle die materiellen Kräfte nach ihrem spezifischen Gesetz. Diese Gesetze werden weder aufgehoben noch abgeändert in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer eigentlichen Wirkform. Tut also die Seele nichts? Doch, sie gibt diesen Kräfte, die nach ihren spezifischen Gesetzen arbeiten, eine neue Richtung. Sie lenkt sie auf das eine Ziel, auf eine neue Idee, eine neue Einheit, die ganz und gar nicht in der materiellen Gegebenheit an sich liegt. Der ganze Körper, alle seine Kräfte werden durch die Seele der Idee Mensch dienstbar.

Diese Dienstbarkeit hebt die Erdenschwere nicht auf. Der Geist ist an die Materie gebunden, muß mit ihr arbeiten. Sie ist für eine ganze Reihe von Tätigkeiten der Seele nicht nur Voraussetzung, sondern geradezu Mitursache des seelischen Geschehens, so daß z. B. die Akte des sensitiven Lebens im eigentlichen Sinne, actus compositi, körperlich-seelische Akte sind. Für die höchsten seelischen Betätigungen allerdings sind die materiellen Vorgänge des Körpers nur Bedingungen. Die Seele selber schaltet souverän in ihrem Reiche. Auch im Körper bleibt eine solche souveräne Sphäre.

Wir haben also in der Verbindung von Leib und Seele verschiedene Sphären. Wir haben rein materielle, wir haben geistig-materielle und rein geistige Tätigkeiten. Ganz ähnlich scheint uns nun der Geist des Bekenntnisses in der Schule sich betätigen zu müssen.

Geist des Bekenntnisses heißt Wirksamwerden des Katholischen im gesamten Schulleben.

Die Volksschule, wie sie heute besteht, will Menschenbildung. Nur wenige Theoretiker sind der Meinung, daß die Volksschule sich mit der Vermittlung von Fertigkeiten und allgemeinen Kenntnissen begnügen dürfe. Was aber ist Bildung? In den Mittelpunkt des Bildungsbegriffes setzen fast alle neueren Arbeiten über dieses Problem, meines Erachtens mit Recht[1], die Wertung und richtige Schätzung der Dinge. Gebildet ist jener, der die Gesamtheit der Lebensgüter richtig zu werten weiß und gewillt ist, diese Wertungen, soweit es ihm möglich ist, in sich zu verwirklichen. Es ist hier nicht der Ort, diese Begriffsbestimmung mit allem, was sie in sich schließt, im einzelnen zu begründen. Das muß an anderer Stelle geschehen. Es scheint nur, daß über einen solchen Bildungsbegriff heute keine wesentliche Kontroverse besteht.

Unsere Definition der Bildung setzt voraus, daß die Güter einen verschiedenen Wert haben, daß sie aber anderseits trotz ihrer Verschiedenheit sich zu einer Einheit formen lassen.

Das Problem, das uns hier bewegt, ist also folgendes: Gibt es ein spezifisch katholisches Wertsystem, d. h. eine solche Rangordnung der Dinge, die sich von allen Wertungen anderer nicht katholischer Menschen nicht nur dem Grad, sondern auch dem Wesen nach unterscheidet?

Mit allen, die irgendwie nicht reine Skeptiker sind, sagt der Katholik, daß das innere Ziel des Menschen die Vervollkommnung der menschlichen Natur

[1] Vgl. z. B. Victor Henry, Das Bildungsproblem. Leipzig 1925, Quelle & Meyer; Julius Wagner, Bildungsbegriff und Bildungsprozeß. Frankfurt 1925, Diesterweg; Georg Kerschensteiner, Theorie der Bildung. Leipzig 1926, Teubner.

ist. Die von Gott gegebenen menschlichen Kräfte sollen nicht nur in ihrer Leistungsfähigkeit gesteigert, sondern auch zu einer einheitlich geschlossenen, vollkommenen Persönlichkeit sich gestalten. Da nach dem alten theologischen Grundsatz die Übernatur die Natur niemals aufhebt, sondern sie voraussetzt und vervollkommnet, so muß dieses innere Ziel des Menschen auch dann im wesentlichen bestehen bleiben, wenn die Natur in eine übernatürliche Ordnung aufgenommen wird. Die naturhafte Grundlage des katholischen Menschen ist wesentlich die gleiche wie die der andern, die nicht der katholischen Kirche angehören.

Wie nun in den Körper die Seele, ein wesentlich vom Körper verschiedenes höheres Sein, hineingebaut ist, und wie durch diese Seele alle körperlichen Kräfte eine neue Richtung bekommen und auf die eine Idee Mensch eingestellt werden, so baut sich in den Menschen die Übernatur als ein wesentlich höheres Seinsprinzip ein, und alle natürlichen Tätigkeiten sollen durch sie auf eine neue höhere Idee, den katholischen Menschen, hingelenkt werden. Dieses übernatürliche Leben, das zunächst seinshaft dem Menschen verliehen wird, senkt sich in die Seele ein, durchdringt sie ganz und gar, durchglüht sie, um ein patristisches Bild zu gebrauchen, wie Feuer das Eisen durchglüht, geht mit der Seele die innigste Vereinigung ein. Die eigentlichen menschlichen Akte werden durch dieses neue Leben und die ihm gegebenen habituellen und aktuellen Kräfte in eine höhere Seinssphäre erhoben: Damit senkt sich in das lebendigste Zentrum des Menschen ein neuer, alles Geschöpfliche wesentlich überragender Wert ein. Er ist zunächst seinshaft, also nicht in den Akten des Bewußtseins sich äußernd. Aber er soll auch zum Zentralwert des wertenden Bewußtseins werden.

In seiner vollkommenen Verwirklichung liegt dieser Wert im Jenseits. Dort soll in der alles menschliche Vermögen wesentlich übersteigenden und doch die menschlichen Kräfte zur höchsten Aktivität anspannenden unmittelbaren Anschauung Gottes der Mensch zu der Vollkommenheit kommen, die Gottes Wille ihm bestimmt hat. Aber schon im Diesseits soll er durch eine wesentlich der gleichen Seinsart wie die der Gottesschau angehörende übernatürliche Erhebung teilhaben an dieser göttlichen Idee. Das Übernatürliche ist der höchste Wert des Menschen, die Spitze unserer Wertpyramide.

Es sollte keiner langen Erörterung bedürfen, daß ein Wertsystem, das einen wesentlich alle Werte anderer Anschauungen überragenden von keinem andern System anerkannten Wert an die Spitze stellt, schon dadurch sich von den übrigen so unterscheidet, daß es sich nicht bloß um ein graduelles Andersein handelt, sondern daß das Wertsystem wesentlich verändert ist.

Dazu kommt, daß dieser neue Wert sich nicht wie eine Decke auf die Werte legt, die wir als Träger der gleichen Menschennatur mit andern Systemen gemeinsam haben. Das katholische Wertgebäude sieht nicht wie ein Haus mit zwei Stockwerken aus, die an sich gar nichts miteinander zu tun haben. Sondern die Gesamtheit natürlicher Werte erhält eine neue Hinordnung und Richtung auf diesen einen übernatürlichen Wert. Die Theologen drücken das so aus, daß in der jetzigen von Gott gewollten Ordnung nur ein Ziel besteht: das übernatürliche, auf das das ganze menschliche Tun sich hinlenken muß, und daß alles, was nicht diesem Ziel dient, zum wenigsten den Stempel des

Minderwertigen, ja richtig verstanden, des Wertlosen in sich trägt. „Magni passus, sed extra viam.“

Die Arbeit der katholischen Theologie an der scharfen Scheidung von Natur und Übernatur könnte den Gedanken nahelegen, als handle es sich nicht um wahre Einheit. Alle katholischen Theologen sind sich darüber klar, daß die „reine Menschennatur“ nicht nur niemals existiert hat, sondern nach der göttlichen Idee auch nicht existieren soll. Sie ist eine Abstraktion, die zur begrifflichen Klärung nützlich und notwendig ist, die aber nirgendwo auf der Welt realisiert wurde. Eine Loslösung der Natur aus dem gottgewollten Gesamtverband ist eine Zerstörung der Menschenidee, wie sie sein soll.

Wenn nun das Übernatürliche in den Menschen eingebaut ist, und wenn das Ziel des Gesamtmenschen übernatürlich ist, so fragt sich, auf welche Weise diese doppelte Wesensverschiedenheit katholischen Wertgefüges sich im *Natürlichen* auswirkt.

Träger des Übernatürlichen sind, wie gesagt, die Seele und ihre Akte, und zwar vor allem die eigentlichen menschlichen Akte. Wie weit die sensitiven Akte in die übernatürliche Seinssphäre unmittelbar hineingehoben werden, ist umstritten, kann aber hier auch außer Betracht bleiben.

Von den übernatürlichen Verstandes- und Willensakten aus strahlt nun das Übernatürliche in den ganzen übrigen Menschen aus. Insoweit die andern menschlichen Tätigkeiten unter die Herrschaft des bewußten höheren Seelenlebens treten, insoweit werden sie auch in den Bereich des Übernatürlichen aufgenommen.

Man sieht, daß die Beziehungen der verschiedenen menschlichen Seinssphären zum Übernatürlichen verschieden sein müssen.

Auf der untersten Stufe menschlicher Tätigkeit stehen die rein *technischen Fertigkeiten*[1]. Diese sind in ihrem materiellen Sein die gleichen, wie sie auch in der Tierwelt vorkommen. Sie können aber von der Seele aus zu menschlichen Handlungen werden. Der Einfluß der Übernatur kann sich daher nicht geltend machen in der rein materiellen Seinsordnung, sondern nur, soweit das Seelische in dieser materiellen Tätigkeit Gestalt annimmt und soweit sie der Gesamtpersönlichkeit eingeordnet werden. Daher kann es ein katholisches Schreiben, Lesen, ein katholisches Handwerk usw. nicht in dem Sinn geben, daß diese Tätigkeiten in einem Katholiken nach andern Gesetzen sich vollzögen als bei einem Nichtkatholiken. Und doch soll nach Idee des Katholizismus auch diese Tätigkeit dem letzten übernatürlichen Ziel nicht bloß untergeordnet, sondern tatsächlich auf dasselbe hingelenkt werden. Das ist nur möglich, soweit diese Akte menschlich freie Tätigkeiten sind.

Aber auch diese Gruppe menschlichen Tuns ist ein Stück Bildung. Sie rückt damit in den Lichtkegel katholischer Wertauffassung und erfährt dadurch eine andere Rangstufe. Sie kann von Katholiken nie aus der Gesamtheit des Wertsystems herausgenommen werden. Durch diese ständige Unter- und Einordnung aber erhält sie eine Färbung und Abtönung, die sich an keinem außerkatholischen System findet.

[1] Eingehender habe ich den Einfluß der Übernatur auf die Bildungsarbeit der Schule dargetan in dem Artikel „Warum müssen wir die Bekenntnisschule fordern?“ in Schule und Erziehung 14 (1926) 81—99.

Will die Schule aber bilden, dann muß sie, wie gesagt, zum rechten Werten anleiten. Dann muß auch dieser ganze Tätigkeitskomplex nicht nur theoretisch, sondern praktisch als lebendiges Glied katholischer Persönlichkeit erfaßt und erlebt werden.

Auch auf dem Gebiete des geistigen Erkennens wahrt die Durchdringung der Schule mit „katholischem Geist“ zunächst vollständig die Eigenarbeit des menschlichen Geistes. Um es einmal ganz grob zu sagen: Der Katholik hat keinen andern Verstand als andere Menschen! Er soll seine Vernunft nach Gottes Anordnung zur Erforschung der Welt benützen, soll sie anspannen und nicht von der Offenbarung Hilfen erwarten, die den Verstand ausschalten oder ihm ein bequemes Leben verstatten. Gleichwohl leistet der katholische Glaube für diese rein natürliche Verstandestätigkeit eine doppelte, sehr wichtige Aufgabe. Wer die Geschichte der menschlichen Philosophie, namentlich das Ringen um die letzten Lebensfragen kennt, weiß, daß sie eine Geschichte des Irrtums ist. Vor solchem Irren soll der Katholik durch den Glauben in weitem Maß bewahrt bleiben. Glauben und Wissen entstammen der einen göttlichen Quelle, der ewigen Wahrheit. Sie können sich also in ihren sichern Erkenntnissen niemals widersprechen, sie müssen sich ergänzen und stützen. Der katholische Glaube ist negative Norm, zeigt die Grenzen menschlichen Könnens, deckt Irrtümer auf usw. und hilft damit wesentlich der Vernunft in ihrer eigenen Tätigkeit, die auf solche Weise sich rein und ungehemmt entfalten kann. Darüber hinaus aber bietet die katholische Wahrheit dem Forscher eine Reihe von neuen Erkenntnisobjekten, die er ohne die Offenbarung entweder gar nicht oder doch nicht in dieser Vollständigkeit zu Gebote hätte. Wichtigste Fragen der Philosophie sind auf diese Weise viel tiefer und endgültiger geklärt worden, als es ohne die Offenbarung möglich wäre. Diese beiden wertvollen Hilfen, die die Offenbarung leistet, tasten die Eigengesetzlichkeit der menschlichen Vernunft in keiner Weise an.

Aber das alles ist nur ein Heilen der Menschennatur. Es überragt ihre Kräfte nicht wesentlich. Darüber hinaus aber bietet erst der katholische Glaube wertvollste Wahrheiten. Sie liegen jenseits rein menschlicher Vernunfterkenntnis. Es sind die eigentlichen Offenbarungswahrheiten. Es ist wahr, daß diese durchweg das religiös-sittliche Leben betreffen. Aber diese Wahrheiten bieten doch eine Bereicherung und Vertiefung des Wissensschatzes, der alles menschliche Ahnen übersteigt.

Durch diese doppelte oder dreifache Funktion erhält auch das Wissen der Katholiken mannigfache Korrektur und Ergänzung, die Andersdenkende nicht annehmen, und zwar auch das natürliche Wissen. Der Katholik hält an der Kraft der Vernunft fest, er lehnt jeglichen Skeptizismus, Relativismus und erkenntnistheoretischen Idealismus ab. Aus der Stellung des Glaubens als negativer Norm heraus werden viele Hypothesen in der Naturwissenschaft abgelehnt. Machen sich diese Wirkungen auch in der Volksschule nicht in dem ganzen Umfang bemerkbar, in dem sie sich in der höheren Schule zeigen, so liegt es doch auf der Hand, daß Natur- und namentlich Geschichtsunterricht auch in der Volksschule von dieser Normgebung nicht unbeeinflußt bleiben. Zudem soll, wie schon gesagt, die Schule den ganzen Menschen bilden, soll ihn also in die Gesamtheit der Lebenswerte einfügen. Sie darf also den Schnitt,

den man heute vielfach zwischen profanem und religiösem Wissen macht, nicht vollziehen, wenn sie nicht ihrer Grundaufgabe der Menschenbildung untreu werden will.

Noch viel stärker wirkt sich das Übernatürliche im sittlichen Leben aus. Im vollen Sinn des Wortes sittlich wertvoll sind nur die Akte, die aus einem übernatürlichen Seinsprinzip erfließen und auf das übernatürliche Ziel hingelenkt sind. Zwar ist es umstritten, welcher Art diese Hinlenkung sein muß, ob sie habituell oder virtuell sein muß. Eine Hinlenkung auf das Ziel ist jedenfalls erforderlich. Alles aber, was das Kind in der Schule tut, hat eine sittliche Seite, und diese sittliche Seite muß für die katholischen Kinder ganz und gar ins Übernatürliche eingetaucht werden.

Nun sagt man allerdings, die Katholiken müßten doch auch die natürlichen Tugenden üben. Hier haben wir eine ähnliche Feststellung, wie wir sie schon auf dem Gebiet des Wissens zu machen hatten. In ihrem nächsten Formalobjekt sind diese natürlichen Tugenden bei einem Katholiken und einem Heiden dieselben. Vaterlandsliebe des Katholiken unterscheidet sich in ihrem Wesen als sittliche Tugend nicht von der eines alten Römers. Und doch ist sie etwas total anderes. Sie soll ein ganz und gar übernatürlicher Akt sein, und zwar in seinem Sein, aber auch in seinem Bewußtwerden, insofern er auf das eine große übernatürliche Wertsystem bezogen werden muß.

Aber auch hier greift die katholische Moral bedeutend weiter. Sie gibt ganz neue Verpflichtungen und neue stärkste Antriebe. Nicht nur die allgemeine Verpflichtung, das Übernatürliche anzuerkennen und zu verwirklichen, nein auch besondere in keiner natürlichen Ethik sich findenden Tugenden, des übernatürlichen Glaubens, Hoffens und Liebens. Gewiß auch in diese Tugenden gehen natürliche Elemente ein, Haltungen der Seele, die sich in gewissen Grundformen auch im rein Natürlichen finden. Und doch sind diese Tugendakte etwas ganz anderes, geboren aus einem neuen Quellgrund, der seinsmäßig übernatürlich ist, innerlich gestaltet durch ein ganz neues Objekt, den in übernatürlichem Glauben erkannten Gott[1].

Diese kurzen skizzenhaften Andeutungen zeigen, wie unhaltbar die Ansicht E. Michels[2] ist, wenn er schreibt: „Der landläufige Sprachgebrauch eines ‚christlichen Sittengebots‘ übersieht geflissentlich, daß darunter nur das von der Kirche bestätigte ‚natürliche Sittengesetz‘ samt einem Grundbestand des jüdischen Gesetzes (wozu auch das Gebot der Nächstenliebe gehört) zu verstehen ist.“

Solche Auffassungen leugnen einfach die Übernatur oder reißen sie doch so gewaltsam aus dem lebendigen Zusammenhang heraus, daß nur der Tod des Übernatürlichen und damit auch des Natürlichen eintreten kann.

Man sieht: Je mehr wir in den eigentlichen Bereich des Menschlichen kommen, um so mehr nimmt die Übernatur vom Menschen Besitz. Darum

---

[1] Wie gewaltig die neue Motivwelt sich auswirkt, habe ich gezeigt in dieser Zeitschrift: „Erziehungswerte im Katholizismus“ 100 (1920) 321—334 sowie „Die Gotteskindschaft in der Erziehung“: Pharus 13 (1922) 449—464.

[2] Rhein-Mainische Volkszeitung Nr. 289 vom 15. Dezember 1925. Vgl. Politik aus dem Glauben S. 211 f.

ist eine Scheidung von Schule und Bekenntnis gar nicht zu vollziehen, wenn man nicht eine lebendige Einheit auseinanderreißen will.

Es ist ein durchaus eigenartiges Verhältnis, in dem natürliche und übernatürliche Seite des Menschenwesens stehen. Zwei Welten schlagen hier ineinander. Beide haben ihre Eigenart und wollen und können sie nicht verlieren. Und doch entsteht bei aller Eigenständigkeit von Natur und Übernatur die stärkste personale Einheit, die sich denken läßt. Man darf nie vergessen, daß die Übernatur in das Zentrum des Menschen eingebaut ist, daß von ihr, als einem höheren Formprinzip aus, eine neue organische Welt entsteht, eine höhere Einheit: der Mensch, wie er in dieser Ordnung nach Gottes Willen sein soll.

Wenn wir so den Geist des Bekenntnisses verstehen, dann folgt daraus zugleich, daß die Kirche auf die Schule ganz bestimmte Rechte hat. Es wäre aber durchaus falsch, wollte man von einer „Beherrschung“ der Gesamtschule durch die Kirche in dem Sinne sprechen, daß in der Schule nichts geschehen könnte, was nicht von der Kirche ausginge, ihrer Leitung und Autorität unterstände. Das würde ein Aufheben der natürlichen Faktoren in der Schule bedeuten. Wohl aber untersteht der Kirche das gesamte religiös-sittliche Leben in der Schule, der Geist der Schule, der, wie wir sahen, den gesamten Schulbetrieb beleben muß. Die Kirche wird also nie etwas sagen über die Methode des Schreib-, Rechen- und Leseunterrichts. Das liegt außerhalb ihrer Sphäre. Auch über die Mathematik und die Naturwissenschaft wird sie ebensowenig wie über die Geschichte in dem Sinn urteilen wollen, daß sie andere Methoden oder gar andere Ergebnisse, als sie in den profanen Wissenschaftsgebieten sich finden, aufdrängen würde. Sie wird bei diesen Wissenschaften negative Norm sein. Sie wird, was die Geschichte angeht, einen großen Teil von Tatsachen, die ihr Eigenleben angehen, anmelden und für die Erklärung den übernatürlichen Faktor der göttlichen Vorsehung und des Wirkens des Heiligen Geistes nicht außer acht lassen. Der katholische Geschichtsunterricht bekommt dadurch allerdings ein ganz anderes Gesicht als etwa der evangelische, und dieses Gesicht erhält er aus der verschiedenartigen Wertung, die die geschichtlichen Tatsachen erfahren [1].

Es ist also nicht richtig, was Th. Litt [2] schreibt, daß die bisherigen Lösungen in den Kämpfen um die Schule dies zeigten:

„Auf der einen Seite, daß die Arbeit der Erziehung in allen vom ‚Geiste des Bekenntnisses‘ bestimmt und durchdrungen sein müsse; da meint man anderseits, die Religion dadurch in dem System der Bildung unterbringen zu können, daß man ihr als einem ‚Kulturgut‘, das immerhin unter den andern Schöpfungen des Geistes

[1] Die Wiedereinführung der geistlichen Ortsschulaufsicht ist daher nicht zu befürchten. Die Überwachung der Unterrichtsmethode usw. in den Profanfächern hat der Pfarrer im Auftrage des Staates ausgeübt. Gewiß muß die Kirche an der Leitung und Überwachung des Unterrichts, soweit er religiös-sittliche Fragen betrifft, festhalten. Es scheint mir aber allgemein kirchenrechtlich durch nichts gefordert, daß dieses Aufsichtsrecht der Kirche durch den Pfarrer ausgeübt werden muß. Vgl. diese Zeitschrift 105 (1923) 241—254. Die „katholischen Grundsätze in der Erziehung“; ferner „Katholiken und Schulerziehungsfragen der Gegenwart“ im „Jahrbuch der Erziehungswissenschaft und Jugendkunde“, herausgegeben von Prof. Dr. Erich Stern. II (Berlin 1927, Union Deutsche Verlagsgesellschaft) 68—93.

[2] A. a. O. 82 f.

nicht fehlen dürfe, inmitten der sonstigen Bildungsmaterien einen Platz anweist. Hier wie dort scheint die dem Erzieher so wünschenswerte Einstimmigkeit in Idee und Plan des pädagogischen Bemühens hergestellt — hier unter der Herrschaft des kulturellen Gedankens, dort im Reiche der religiösen Idee. Und doch ist der Ausgleich nur in der Formel, nicht in der Sache erreicht; denn weder wird der Religion ihr Recht, wenn sie sich als ‚Kulturgut‘ dem System der humanen Bildungswerte muß einreihen lassen — sie muß sich zu Religionstheorie, Religionsgeschichte, Religionspsychologie verdünnen, damit die Einfügung ohne Anstoß vonstatten gehe — noch kann die Religion die Werte, Normen, Prinzipien der Kultur ihrem eigenen Lebensprinzip ein- und unterordnen — sie muß sie aus ihrem eigenen Lebenselement herausnehmen, um sie so unterwerfen zu können.“ Auch Ernst Michel[1] sagt: „Die Erneuerung der Erde aus dem Glauben der Kirche, die wir erwarten, hat nichts mehr mit einer ‚religiösen Kultur‘ nach Art der vergangenen zu tun. ‚Katholisches Kulturprogramm‘ — dies gehört der vergangenen Epoche der Restaurationsversuche an. Alle derartigen Bestrebungen — einschließlich der von der liturgischen Bewegung ausgegebenen Parole einer ‚Sakralkultur‘ — stellen sich ja als Versuche heraus, Welt und Geschichte durch Religion zu beherrschen, das sakrale innerkirchliche Eigenleben gewissermaßen materiell ‚als Heilmittel‘ in die Welt zu verflößen.“

Diese beiden Stimmen hätten recht, wenn der Geist des Bekenntnisses so aufzufassen wäre, wie er von Litt und Michel vorausgesetzt wird. Von einer Beherrschung der profanen Kultur durch die Religion in dem Sinne, daß die profane Kultur ihren Eigenwert und ihre Eigengesetzlichkeit verliert, kann keine Rede sein. Im Gegenteil, die Religion will, daß diese profane Kultur unter ihrem Lichte geläutert und gereinigt wird und sich besser und stärker entfaltet. Sie gibt neue Antriebe und bewahrt vor Irrungen. Allerdings ist in dem Sinne eine Unterwerfung der Kultur unter die Religion Wirklichkeit, als die übernatürlichen Güter die natürlichen weit überragen, und im Konfliktsfalle die Übernatur immer den Vortritt hat. Der hl. Thomas von Aquino führt sehr gut aus, daß eine Verachtung der Kultur aus Nachlässigkeit, Oberflächlichkeit, also Kulturverachtung im eigentlichen Sinne des Wortes keine Tugend ist, daß eine ablehnende Haltung zur profanen Kultur nur dann zu rechtfertigen ist, wenn der Verzicht auf irdische Kultur dem höheren Wert, dem Übernatürlichen zugute kommt.

Kulturbejahung und doch Kulturabstand vereinigen sich zu einem souveränen Über-der-Sache-stehen, zur wahren Herrschaft über die Welt. In ihr wird der große Kulturbefehl Gottes, den er schon in der Genesis gegeben, Wirklichkeit.

Diese Lebenshaltung ist allerdings von einer so feinen Art, daß sie nur in langjähriger Erziehungsarbeit für den Menschen Gestalt gewinnt. Die katholische Schule, die Schule, die im Geiste des Bekenntnisses arbeitet, würde ihre wesentlichste Aufgabe nicht erfüllen, wenn sie hier versagte. In ihr muß das Verhältnis von Übernatur und Natur nicht nur in seiner theoretischen Abgrenzung und Einheit, sondern in seiner konkreten Wirklichkeit Leben werden.

III.

Mit diesen Auseinandersetzungen ist bereits ein großer Teil der dritten Frage gelöst: Müssen wir Katholiken unter allen Umständen auf

[1] Politik aus dem Glauben 226.

dieser Bekenntnisschule bestehen? Können wir nicht sagen, daß wir um eines höheren Gutes willen auf sie verzichten dürfen? Es wäre zu fragen, welches dieses höhere Gut sein kann. Da wird uns gemeinhin gesagt: die Volksgemeinschaft, die Einheit der verschiedenen Gruppen unserer Nation sei ein so hohes Gut, daß man ihr zuliebe die Bekenntnisschule aufgeben müsse.

Man weist darauf hin: die Kirche selber halte doch gar nicht so starr an der Bekenntnisschule fest, daß sie nicht eine Ausnahme gestatte. Das kirchliche Gesetzbuch spreche nicht einmal ein Verbot, sondern nur einen Wunsch aus, daß Katholiken die Gemeinschaftsschule nicht besuchen sollten[1]. Die Forderung der Kirche habe mit ihrem Wesen gar nichts zu tun. Sie sei eine kirchenpolitische, höchstens noch eine seelsorgliche Forderung. Die Kirche habe Furcht, ihre Kinder zu verlieren. Aber das sei eigentlich doch ein Abfall von der urchristlichen Haltung, die die Menschen wagte, um die Welt zu erobern. Einen gewissen Mangel von Selbstvertrauen wirft man also, wenn auch nicht mit offenen Worten, so doch zwischen den Zeilen der Kirche vor.

Jedenfalls sei diese Haltung höchstens eine zeitbedingte, keineswegs aber eine dogmatische, grundsätzliche. Es bestehe die große Gefahr, daß man Wesenhaftes den Formen opfere, daß der Katholizismus sich selbst vom Leben und von der Zukunft abschneide. Der Katholizismus sei dadurch an der Wurzel bedroht[2].

Diese Einwände sind geeignet, Verwirrung zu stiften.

Die Forderung der Bekenntnisschule erfließt, wie dargetan, aus dem Wesen des katholischen Glaubens. Das ganze Leben soll vom Geist des Katholizismus durchpulst sein und sich zur Einheit formen. Dazu gehört aber auch der Lebensausschnitt, den wir Schule nennen.

Diese katholische Lebensluft tut um so mehr not, je weniger bereits der Durchdringungsprozeß mit dem Geist des Bekenntnisses lebendiger Bestandteil der menschlichen Persönlichkeit geworden ist. Dieser Geist wird uns, so hat es Gottes Vorsehung nun einmal gewollt, nicht als fertiges, unverlierbares Ausstattungsstück mit in die Wiege gelegt. Zwar werden uns durch das opus operatum, also wesentlich ohne unser Zutun, die Anlagen übernatürlichen Lebens geschenkt. Aber die Durchdringung des Bewußtseins des Menschen, die Fähigkeit, im ganzen Denken, Wollen und Tun das katholische Wertbewußtsein in seiner Ganzheit zu verwirklichen, ist Aufgabe allmählichen Wachstums. Göttliche Gnade und menschliches Tun reichen sich die Hand. Es ist klar, daß gerade in den Anfängen, wo alles noch klein und schwach und ungefestigt ist, ein Wagenwollen des jungen Menschen geradezu ein Verbrechen wäre. Ich habe an anderer Stelle[3] geschrieben, daß man ein Schiff nicht den Gefahren der stürmischen See aussetzt, bevor es seetüchtig ist.

In der Jugend kann die Einheitlichkeit der Wertdarbietung gar nicht geschlossen genug sein. Und darum ist die Bekenntnisschule eine Forderung katholischer Wesenshaltung sowohl, wie des katholischen, pädagogischen Realismus.

---

[1] E. Michel, Politik aus dem Glauben 214 f.

[2] Vgl. Leo Weismantel, Bayern und die Wende der Bildung (Würzburg 1926) 134.

[3] „Moderner Staat und Bildung" in Das katholische Bildungsideal, S. 137.

Die Kirche spricht nur einen Wunsch aus, sagt man. Es wäre merkwürdig, wenn bei der klaren Lage der katholischen Anschauung zwischen der kirchlichen Doktrin und dem kirchlichen Recht ein Widerspruch bestände!

Sehen wir näher zu!

Die Berufung auf das kirchliche Gesetzbuch ist nicht angängig. Can. 1374 sagt klar und deutlich: „Pueri catholici scholas acatholicas, neutras, mixtas, quae nempe etiam acatholicis patent, ne frequentent. Solius autem Ordinarii loci est decernere, ad normam instructionum Sedis Apostolicae, in quibus rerum adiunctis et quibus abhibitis cautelis, ut periculum perversionis vitetur, tolerari possit ut eae scholae celebrentur.“

Nach den Regeln der lateinischen Grammatik und dem ganzen Sprachgebrauch des kirchlichen Gesetzbuches bedeuten die Worte ne frequent, „dürfen nicht besuchen“, also ein klares Verbot. Vielleicht ist Dr. Michel zu seiner Auffassung gekommen durch den zweiten Absatz des Kanons. Hier wird davon gesprochen, daß das Verbot unter gewissen Bedingungen einmal eine Ausnahme zulassen kann. Wie bei allen derartigen Grundsätzen kann nämlich der Fall eintreten, daß seine Verwirklichung nicht möglich ist. Dann sollen die Diözesanbischöfe bestimmen, ob die Verhältnisse die Duldung solcher Schulen wirklich erfordern, und welche Vorsichtsmaßnahmen getroffen werden müssen, damit eine Glaubensbedrohung vermieden wird. Dieser zweite Satz bestätigt aufs deutlichste unsere Auffassung, da er geradezu überflüssig wäre, wenn nur ein Wunsch der Kirche vorläge.

Daß unsere Auslegung zutrifft, zeigt auch Can. 1372. Es heißt darin in § 1: „Alle Gläubigen sollen so von Kindheit an unterrichtet werden, daß ihnen nicht nur nichts beigebracht wird, was der katholischen Religion und der Ehrbarkeit und Sitte widerstrebt, sondern daß religiöse und sittliche Erziehung den ersten Platz einnehmen.“ Auf den ersten Blick könnte es scheinen, daß hier nur gesagt ist, in den Schulen solle Religionsunterricht erteilt werden. Wenn dieser in der Schätzung den ersten Platz einnehme, so sei allem Genüge getan. Daß dies nicht der Sinn ist, geht klar aus den Quellen, aus denen der Kanon geschöpft ist, hervor. Nur einige wenige Beispiele seien angeführt. Pius IX. schrieb z. B. am 8. 12. 1849[1] an die Erzbischöfe und Bischöfe von Italien[2]: „Die ganze Studienordnung soll in jenen Schulen nach der Norm der katholischen Lehre durchgeführt werden.“ In der Allokution Quibus luctuosissimis am 5. 9. 1851[3] sagt er: „Daher ist auch die Vorschrift erlassen, daß die Erziehungs- und Unterrichtsordnung in allen ... öffentlichen und privaten Schulen mit der Lehre derselben katholischen Religion voll und ganz übereinstimmt.“ In dem berühmten Schreiben an den Erzbischof Hermann v. Vicari Quum non sine vom 14. 7. 64 sagt der Papst Folgendes[4]: „Denn in diesen Schulen vor allem (den Elementarschulen) sollen alle Kinder aus jeder Volksschicht von den frühesten Jahren an in den Geheimnissen unserer heiligen Religion und ihren Vorschriften sorgfältig unterrichtet werden und zur Frömmigkeit, zur Religionsübung und zu einer echt staatsbürgerlichen Lebensweise sorgsam herangebildet werden. Und in diesen Schulen muß der Religionsunterricht

---

[1] Gasparri, Codicis Iuris Canonici Fontes II 847. [2] Enzyklika Nostis et Nobiscum.
[3] Gasparri a. a. O. II 862. [4] Ebd. II 985.

vor allem so die erste Stelle im Unterricht und in der Erziehung einnehmen, und er muß so herrschend sein, daß die Erkenntnisse der andern Wissenszweige, die der Jugend dort beigebracht werden, ihr gegenüber wie Anhängsel erscheinen. Deshalb wird die Jugend der größten Gefahr ausgesetzt, wenn in den erwähnten Schulen der Unterricht nicht durch das engste Band mit der religiösen Unterweisung verbunden wird.“

Von Leo XIII. seien nur folgende charakteristische Stellen angeführt. In der berühmten Canisius-Enzyklika Militantis Ecclesiae vom 1. 8. 1897[1] sagt er ausdrücklich: „Es genügt nicht, daß die Jugend nur zu gewissen Stunden in der Religion unterrichtet wird. Nein, der ganze Unterricht muß von dem Geiste christlicher Frömmigkeit durchdrungen sein. Wenn das fehlt, wenn dieser heilige Hauch nicht die Seelen der Lehrer wie der Schüler tief innerlich durchweht, dann ist der Nutzen, den jeder Unterricht abwirft, nur gering, der Schaden aber manchmal nur zu groß.... Wenn nun aber die Kirche immer darauf gedrungen hat, daß alle Gebiete des Unterrichts in besonderer Weise auf die religiöse Ausbildung der Jugend Bezug nehmen müssen, dann ist es nicht genug mit der Forderung, daß dieser religiösen Unterweisung überhaupt noch ein Platz, und zwar an hervorragender Stelle im Lehrplan zugebilligt wird, sondern es ist unbedingt notwendig, daß dieses wichtige Lehramt nur von solchen verwaltet wird, die durch das Urteil und durch die Autorität der Kirche für dieses Amt als geeignet erklärt worden sind.“ In seinem Rundschreiben Affari vos vom 8. 12. 1897[2] werden als Erfordernisse der Bekenntnisschule folgende aufgestellt: „Daher verlangt es die Gerechtigkeit und die Vernunft, daß die Schule nicht nur die Kenntnis der Wissenschaften den Schülern vermittle, sondern daß auch das sittliche Wissen, von dem Wir gesprochen haben, mit den Vorschriften über unsere Religion in geeigneter Weise verbunden wird, ohne welche jeder Unterricht nicht nur ohne Frucht bleiben, sondern sehr verderblich ausfallen wird. Daraus ergeben sich mit Notwendigkeit folgende Forderungen: Nur katholische Lehrer können an ihnen Anstellung finden. Nur von den Bischöfen anerkannte Lehr- und Lesebücher dürfen verwandt werden. Die volle unbehinderte Möglichkeit der Mitbestimmung und dauernde Einflußnahme auf den ganzen Unterricht muß gegeben sein, damit alles Lehren und Lernen genau übereinstimmt mit dem katholischen Bekenntnis und den sich daraus ergebenden Pflichten.“

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß die Kirche die Bekenntnisschule, und zwar so, wie wir sie umschrieben haben, wirklich fordert. Zwar ist diese Lehre nirgendwo als Dogma formuliert und definiert. Es ist im bayerischen Landtag Leo Weismantel gegenüber ganz richtig von Professor Dr. Scharnagl gesagt worden, es handle sich zwar nicht um dogmatische, aber doch um eine grundsätzlich katholische Angelegenheit.

Aber zeigen die Äußerungen der Päpste nicht doch ganz deutlich, daß die Maßnahme, wenn auch nicht bloß eine kirchenpolitische, so doch eine „rein seelsorgliche“ ist? Ich muß gestehen, daß ich nicht recht einsehe, was dieser

[1] Gasparri a. a. O. III 516 ff. Vgl. Peter Tischleder, Die Staatslehre Leos XIII. M.-Gladbach 1925, Volksverein. [2] Gasparri a. a. O. III 523 f.

Einwand besagen soll. Alles, was die Kirche tut, ist seelsorglich eingestellt. Sie hat gar keine andere Aufgabe als den Menschen zu helfen, ihre Seelen zu retten. Dazu ist sie von Christus gestiftet.

Vielleicht glaubt man aber, diese seelsorgliche Einstellung gehe deshalb zu weit, weil doch eine geheime Angst die Kirche beherrsche, es könnten ihr Schäfchen verloren gehen. Sie müsse den Mut aufbringen, Menschen zu wagen, wie das Urchristentum es getan hat. Dieser Einwand verkennt wieder die katholische Wirklichkeit in einem wesentlichen Punkt. Die Kirche muß sorgen, daß das „unum necessarium“ von allen Menschen erreicht wird. Sie muß daher auch Sorge tragen, daß die Menschen nicht in Gefahren kommen, die das Heil der Seele so bedrohen, daß ohne ein Wunder Gottes eine Katastrophe unvermeidlich ist. Nur wer die Größe und Kostbarkeit der Kindschaft Gottes ahnt, wen die Tragik schaudernd ergreift, die im Verlust des ewigen Lebens liegt, wird verstehen, um was es hier geht.

Zwischen katholischer und nichtkatholischer Pädagogik wird hier immer ein scharfer Trennungsstrich zu ziehen sein. Das Wort Pauli: „Optabam enim ego ipse anathema esse pro fratribus meis“ [1], ist Ausdruck eines um das Seelenheil der Brüder und Schwestern ringenden Geistes. Nirgendwo aber hat Paulus gesagt, daß man seine Seele aufs Spiel setzen dürfe, um die irdische Kultur zu fördern. Alle noch so hoch entwickelte rein natürliche Diesseitskultur kann ja nicht verglichen werden mit dem geringsten Grad heiligmachender Gnade. Dazu geht es, wie schon öfter gesagt, in der Schule um ungefestigte werdende katholische Menschenkinder, die nur dann eine katholische Sendung erfüllen können, wenn sie erst selbst einmal fest im katholischen Glauben verwurzelt sind.

Aber zeigt denn nicht die Erfahrung, daß die Methode, mit der diese Seelsorge getrieben wird, falsch ist? Kommen nicht gerade von den Simultanschulen unsere besten bewußtesten Katholiken und haben nicht unsere katholischen Schulen so leicht Gewohnheitskatholiken erzeugt, in denen das Kind mehr eine Kreatur des Milieus als eine selbständige katholische Persönlichkeit wurde? Muß nicht der Charakter sich wirklich im Strom der Welt bilden?

Man darf eine Frage nicht entscheiden nach dem, was in einzelnen Fällen eintreten kann. Niemand wird leugnen, daß Kinder, die aus einem gut katholischen Elternhaus kommen, oder bei denen die göttliche Gnade ihre ganz besondern Wege geht, so viel katholisches Denken und Leben in sich tragen, daß sie allen Schwierigkeiten zum Trotz sich durchsetzen, ja daß sie gerade an diesen Schwierigkeiten innerlich wachsen. Aber das ist doch nicht der Normalfall. Tausende und Millionen Beispiele, bei denen es anders erging, ließen sich anführen. Und wenn es auch nicht zu jener letzten Katastrophe des Glaubensverlustes kommt, so sind die vielen lauen und liberalen Katholiken, denen die Religion höchstens „auch ein Kulturgut“ ist, wahrhaftig Beweise genug für die Richtigkeit der katholischen These.

Das ist allerdings wahr, daß die katholischen Schulen darauf achten müssen, daß ihre Schüler nicht Milieukreaturen werden oder bleiben. Sie sollen nicht vom Leben absperren, nicht „Bewahranstalten“ sein, sie sollen zur innern Aus-

[1] Röm. 9, 3.

einandersetzung mit andern Auffassungen und Meinungen anregen. In einer der innern Reife des Kindes angepaßten Form soll das wirkliche Leben an die Schüler herangetragen werden. Nur so wird der große Segen der Klärung und Festigung, der allemal aus dem ernsten Ringen mit anders gearteter Auffassung entspringt, ihnen zuteil werden.

Es bleibt noch der Einwand, die konfessionelle Schule schädige die nationale Einheit. Man wird nach unsern Darlegungen zur Einsicht gekommen sein, daß der Weg der Verwischung und Vermischung nicht gangbar ist, weil damit ein katholischer Lebens- und Erziehungsgrundsatz, der im innersten Wesen des katholischen Glaubens verankert ist, aufzugeben wäre. Das wird aber niemals möglich sein.

Aber gerade auch um der nationalen Einheit willen müssen wir unsere Auffassung wahren. Dr. Wilhelm Offenstein hat das in einem trefflichen Aufsatz in der Zeitschrift „Schule und Erziehung“[1], „Nationale Erziehung und Gemeinschaftsschule“, eingehend dargetan. Das, worauf es schließlich und letztlich ankommt, ist die volle Mobilisierung der Gewissen auch für die Aufgaben der Nation und des Staates. Das aber können die Katholiken versprechen, daß diese Gewissen aufgerüttelt werden und die großen Pflichten, die jedem Staatsbürger obliegen, aus der tiefsten religiösen Bildung heraus treu bis zum Sterben erfüllt werden. Und ist es nicht so, daß nur schließlich aus der einheitlich geschlossenen Persönlichkeit Kulturwerte wachsen können, die dauernd sind? Einheitliche Persönlichkeiten aber werden, darin sind sich heute die meisten auch nichtkatholischen Theoretiker der Pädagogik einig, nur aus einer geschlossenen Weltanschauung.

So muß es also dabei bleiben. Es handelt sich bei unserer Forderung, die Schule im Geiste des Bekenntnisses zu gestalten, nicht um Hartnäckigkeit, sondern um ehrliche Überzeugung. Aus dieser Tatsache müssen alle, denen Gewissensfreiheit kein leeres Wort ist, die Folgerungen ziehen. Die Katholiken — es sollte überflüssig sein, dies immer wieder zu betonen, und doch diese Betonung scheint notwendig zu sein — wollen ihre Auffassung niemand aufzwingen. Sie wollen die Gewissen anderer respektieren.

Gewinnt diese Auffassung von der Gewissensfreiheit und Duldung die Mehrheit unseres Volkes, dann, aber auch nur dann, ist der Weg zum Reichsschulgesetz und damit zu einem dauernden Schulfrieden frei.

Joseph Schröteler S. J.

[1] 12 (1924) 236 ff.

Wege der Religionsvergleichung im Altertum und Mittelalter

Es ist eine glückliche Eigenart französischen Geistes, die bis zur Verwirrung angewachsenen Ergebnisse geistigen Schaffens wie mit einem Blick umspannen und die führenden Linien eines großen Wissensgebietes klar hervorheben zu können. Schon daraus ergibt sich für uns Deutsche, die wir so leicht in peinlich genauer Einzelforschung uns verlieren, die Notwendigkeit, mit dem Wissenschaftsbetrieb im Westen unseres Festlandes in enger Fühlung zu bleiben. Deutsche Gründlichkeit und deutscher Fleiß wird immer wieder neue Richtlinien gewinnen können von der Klarheit und Umspannungskraft der Frankokelten. Und wo hätten wir Richtlinien nötiger als auf dem verwirrenden Gebiete der Religionsvergleichung? — Das seit 1925 in zwei Bänden vorliegende Werk eines katholischen Gelehrten unseres Nachbarlandes, hat auch hier Abhilfe geschafft[1]. Und die Gründlichkeit hat unter der Klarheit nicht gelitten. Ein Vierteljahrhundert hat der Verfasser an dieser hochbedeutsamen Zusammenfassung gearbeitet. Ihre Entstehungsgeschichte trägt die Gewähr ihrer Zuverlässigkeit in sich. Von den alten Griechen kam auch diesmal, wie so oft, die Anregung. Ein Kurs über Einrichtungen und Religion der Griechen, im Jahre 1900, sollte zur Grundsteinlegung werden. Die im besten Sinne des Wortes neuzeitlich aufgefaßte Vorbereitung und Ausführung einer Professur De vera religione, ferner die vom französischen Verfasser in schönstem Einverständnis mit dem deutschen Forscher P. Dr. Wilhelm Schmidt S. V. D. veranstalteten Semaines d'ethnologie religieuse, endlich eine Berufung auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte am Institut Catholique, der bekannten katholischen Universität von Paris, bezeichnen den Weg des stillen Gelehrten zu seinem Lebenswerk. Jede apologetische Spitze wird darin absichtlich vermieden: „Nous avons voulu servir la science, sans travailler pour aucune église." Und doch hat er gerade dadurch am meisten für unsere heilige Kirche gearbeitet. Denn Förderung der Wahrheit ist Förderung der Kirche, weil sie „die Säule und Grundfeste der Wahrheit" ist. — So hat denn auch das hochbedeutsame Werk bei Freund und Gegner hohe Anerkennung gefunden[2], und eine ausführliche Berichterstattung an dieser Stelle erscheint um so angezeigter, als damit zugleich ein Überblick geboten werden kann über Entstehung und Methoden

---

[1] L'Etude Comparée des Religions. Essai critique par Henri Pinard de la Boullaye S. J. Tome I: Son histoire dans le monde occidental. (XVI u. 515 S.) Paris 1922, G. Beauchesne. — Tome II: Ses méthodes. (XI u. 523 S.) Ebenda 1925.

[2] Vgl. Theol. Literaturzeitung 1923 Sp. 54 f. und 1925 Sp. 363—366: H. Haas: „Es ist kaum zu viel gesagt, wenn ich finde: die zwei Bände rücken den katholischen geistlichen Autor in die vorderste Reihe der Vertreter der Wissenschaftsdisziplin, deren Geschichte und Methodik sie gewidmet sind. Auf dem ganzen weiten Gebiete erstaunlich unterrichtet, begabt mit klarem, scharfem Denken und gesundem Urteil, auch ein guter Stilist, läßt er den Leser nicht verkennen: er selber hat, was er vom Forscher fordert: l'amour de la vérité pour elle-même, la passion du Vrai." — Anthropos XXXI (1926) 293—300: P. W. Schmidt S. V. D. — Revue d'histoire ecclésiastique XIX (1923) 202—206: E. Remy. — Studies 1923, 171—173: P. J. Gannon. — The Expository Times XXXIV (1923): Arthur A. Gossip. — Gregorianum VI (1925) 607—609. — Razón y Fe 1925, 330—333: Mauricio Gordillo. U. a. m.

einer Wissenschaft, die heute mit Recht auch weite Kreise von Nichtfachleuten in Spannung hält. Wir beschränken uns zunächst auf Altertum und Mittelalter, um dann in einem folgenden Aufsatz die Neuzeit zu behandeln, in einem dritten endlich auf die von Pinard vorgezeichnete neue Wegweisung ausführlich einzugehen.

Den Beginn aller Religionsvergleichung im griechischen Altertum bildet die Zeit der Mythenschaffung. Die Menschen dieser Periode empfanden noch nicht das Bedürfnis, die Verschiedenheit der Kulte und Götter, die ihnen durch friedliche oder kriegerische Berührung mit den Nachbarvölkern bekannt geworden waren, verstandesmäßig zu erklären. Das Fremde wird einfach verbunden mit dem Altgewohnten, sei es aus der religiösen Scheu heraus, einen, vielleicht mächtigen Gott zu beleidigen, oder aus politischen Erwägungen des Eroberervolkes gegenüber dem Empfinden der Unterworfenen. Die Phantasie allein schafft hier Zusammenhänge. Sie hat jene Theogonien erfunden, die immer neu auftauchende Gottheiten mit den altererbten in verwandtschaftliche Beziehung setzen und so dem Einheitsbedürfnis des Geistes Rechnung zu tragen suchen. — Doch bei Hesiod schon, nach dem Zeus die eine seiner Gemahlinnen, Metis, die Weisheit, in sein eigenes Wesen aufnimmt, vor allem aber bei Pherekydes, der alles Sein auf drei ewig nebeneinander bestehende Gottheiten wie auf drei Seinsprinzipien zurückführt, Zeus, Chronos und Chthonia (= Weltbildner, Zeit, Materie), beginnt deutlich der Übergang zur philosophischen Periode. Der spekulativen Eigenart des griechischen Geistes, der wir unsere gesamte abendländische Philosophie verdanken, ist es auch vorbehalten gewesen, zum ersten Mal nach den letzten Gründen zu forschen, aus denen sich die Ähnlichkeit so vieler Religionen erklären ließe. Entartung der eigenen Staatsreligion, Entdeckung fremdländischer Religionsformen durch den wachsenden Verkehr und die schriftstellerische Tätigkeit der „Logographen" (Geschichtenschreiber, älteste Form der Geschichtsschreibung), sowie Verfeinerung des moralischen Empfindens, das an vielen Göttermythen Anstoß nehmen mußte, weckten die natürliche Anlage zur philosophischen Vertiefung religiöser Vorstellungen. Hatten die Logographen selbst sich noch mit einem vermischenden Ausgleich der verschiedenen Religionen begnügt (Hekataios, Xanthos, Herodot), so fanden die Philosophen in dem Wirrwarr der Mythen keine Befriedigung mehr. Sie stellten die Frage nach einer verstandesmäßig zu erfassenden Religion als einheitlicher Welterklärung. Eine einzige Materialursache alles Seins, ob Wasser oder Luft oder Feuer oder die Abstraktion einer unendlichen Materie, war das „Theion", der pantheistische Gott der ionischen Naturphilophie. Pythagoras richtete seine Aufmerksamkeit auf die letzte einheitliche Formalursache, die er in der „Einheit" fand, der zahlenmäßigen Bestimmtheit des Alls, deren letzter Grund eine Ureinheit, ein Urfeuer sei, an dem sich alle niedern Gottheiten, die Gestirne, entzündet hätten. Die eleatische Schule erkannte den Grundfehler all dieser Anschauungen, die mit dem unbedingten Sein ein stetiges Werden für vereinbar hielten: Heraklit hatte sogar das Werden selbst zur einzigen Wirklichkeit gemacht. Parmenides und seine Schüler in Elea arbeiteten dem gegenüber den Begriff des reinen Seins heraus, den sie allerdings nicht der Gottheit vorbehielten, sondern auch in der Welt der Erscheinungen einzig verwirklicht fanden, so daß sie alles Werden

nur als Schein erkannten. Damit waren Homers Götter zutiefst getroffen, nicht minder die Mysterienkulte vom sterbenden und auferstehenden Gott. — Von der entgegengesetzten Seite her, vom Standpunkt des äußersten Materialismus, der die ganze Welt in einen Wirbel von Atomen auflöst, untergräbt Demokrit den alten Götterglauben. So sehr er den Religionen der verschiedensten Völker nachspürt — Abhandlungen über babylonische, ägyptische, phrygische Religion werden ihm und seiner Schule zugeschrieben —, die Götter sind ihm nur mehr Personifikationen für Naturvorgänge oder Naturgewalten. Damit war nun ein leichtes Mittel gefunden, die verschiedensten Mythologien auf eine gemeinsame Formel zu bringen. Wir werden sehen, wie Demokrit bis auf die neueste Zeit damit Schule gemacht hat. — Die monistische Tendenz des griechischen Geistes erhob sich in Xenophanes von Kolophon und in gewisser Beziehung auch in Anaxagoras von Klazomenä bis zum Monotheismus. Aber ihre Stimme verhallte, wie alle andern Spekulationen zunächst untergingen in dem allgemeinen Zweifel der „Sophisten", denen Philosophie nur Überredungskunst, kein Wahrheitssuchen war. In den verschiedenen Religionen sahen sie nur Mittel zur Bändigung der Volksmassen, von klugen Staatsmännern in grauer Vorzeit ersonnen. Auch Platon und Aristoteles, die beiden großen Bekämpfer der sophistischen Entartung, verwerfen die überkommene Mythologie als gemeingefährlich für die Sittlichkeit des Volkes. Der geschichtliche Werdegang der Religionen stellt sich bemerkenswerterweise beiden als eine fortschreitende Entartung reiner Anfänge dar[1]. Aber die Religion selbst, die sie in ihren verschiedenenen Formen aus eigenen Beobachtungen (auf ihren mannigfachen Reisen, Aristoteles auch durch die Alexanderzüge), wie aus der Reiseliteratur und den Theogonien als allgemein menschliches Phänomen kennen gelernt hatten, suchen sie mit der beispiellosen Schärfe ihrer Spekulation nur um so tiefer zu begründen. Doch die Zeit war für so hohen Gedankenflug zu müde geworden. Man wandte sich dem praktischen Leben zu. Durch die Ausdehnung des Gesichtskreises bis in den äußersten Osten tauchten immer neue Religionen, neue Rätsel auf. Drum wich man der Frage nach der Wahrheit der einen oder andern aus, auf verschiedenen Wegen. Pyrrhon wählte den absoluten Skeptizismus; Epikur übernimmt von dem alten Glauben an die Unsterblichen nur den feinen Lebensgenuß, den sie ihn gelehrt. Die Stoa aber sieht in den verschiedenen Götternamen mannigfaltige Betrachtungsweisen für die eine pantheistisch gefaßte Gottheit, die das All und die Menschen durchwaltet. Die alten Mythen sind ihr nur Allegorien für diesen alles durchdringenden All-Einen. Daneben tritt seit dem Zeitalter, da man Alexanders Apotheose selbst mit erlebt hatte, ein neuer Gedanke zur Erklärung des alten Götterglaubens auf: Schon seit Herodot leise vorgezeichnet, findet er sich seit Zenons Schüler Persaios immer häufiger, Chrysipp sprach ihn aus, wenn wir Philodem (Über die Frömmigkeit, Kap. 13) glauben dürfen, ebenso Hekataios von Abdera oder Teos in seinen Aegyptiaca, Leon von Pella in dem Brief „Alexanders an Olympias": Die alten Volksgötter sind nichts als Menschen der Vorzeit, die man vergöttlicht hat. Mit dem Namen des Euhemeros (ca. 330—260) ist diese Theorie für immer verknüpft.

[1] Platon, Kratylos 397 c. Aristoteles, Metaphysik 12, 9 18 f.

Seine „Heilige Inschrift", eine philosophische Utopie, gehörte zu den gelesensten Büchern des hellenistischen Zeitalters und wurde für die christliche Apologetik zum beliebten Arsenal im Kampfe gegen das Heidentum. Von einer geheimnisvollen Inschrift war da berichtet, auf ferner Insel auf einer Säule eingemeißelt, worin Zeus die Taten seiner Vorfahren Uranos und Kronos und seine eigenen verewigt habe. Daraus gehe hervor, daß alle Götter einst Menschen gewesen seien, die ihre Herrscherwürde mit dem Glanze der Gottheit zu erhöhen sannen. Zeus wird so zum Alexander des alten Kreta, Aphrodite zur angebeteten Hofdame des Cyniras von Zypern usw. Diese Auffassung konnte dem religiösen Skeptizismus nur Vorschub leisten. Ihre scheinbar geschichtliche Methode war ebensowenig voraussetzungslos wie die der Stoiker. Auch darin finden beide sich zusammen, daß sie die Richtung der Zeit auf Vergöttlichung des Menschen (Alexanderkult, Herrscherkult, Mysterienweihe) begünstigten. Anderseits machte Euhemeros wegen seines Skeptizismus auch in der von Arkesilaos und Karneades ausgehenden „Neuen Akademie" Schule. Mit Antiochos von Askalon aber münden Stoa und Akademie in dem uns aus Cicero und Varro bekannten Eklektizismus zusammen, der seinem Wesen nach, wie vor ihm Euhemeros, Akademie und Stoa, die Religionsvergleichung mächtig förderte. — So stehen wir am Abschluß der vorchristlichen Zeit. Der Blick der abendländischen Menschheit hat sich im Vergleichen der einzelnen Religionen, in ihrer Zurückführung auf eine gemeinsame Formel, nach den verschiedensten Richtungen hin geschärft. Aber das naive Einheitsbedürfnis hatte allzuleicht die gemeinsame Formel durch Verwischen aller Unterschiede erreichen zu können vermeint. Es fehlte eine unduldsame Religion, die sich gegen eine allgemeine Gleichmacherei auflehnte. Sie erst sollte zum Ausbau einer wirklichen Methode führen.

Gerade zur Zeit um Christi Geburt war es ja mit der hellenistischen Religionsmischung so weit gekommen, daß Plutarch (um 46—120 n. Chr.) in den verschiedensten Götternamen nicht mehr Unterschied fand als zwischen den einzelnen Bezeichnungen für Himmel, Meer und Erde bei den verschiedenen Völkern. Die philosophische Entwicklung des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung ist bestimmt durch eine starke Betonung der Unzugänglichkeit Gottes. Vom alten Platon schon gelehrt (Timaios) fand der Gedanke durch die einströmenden orientalischen Religionen starke Förderung. „Den Bildner und Vater dieses Alls zu finden ist schwierig. Und hat man ihn gefunden, so ist es unmöglich, ihn allen kund zu tun." Daneben ist die aszetische Richtung des älteren Platon ebensosehr der Geistesart der neupythagoreischen Aszese und des stoischen Moralismus wie den Reinigungsriten der gang und gäbe gewordenen orientalischen Liturgien verwandt: „Dem Unreinen ist es doch wohl nicht erlaubt, sich mit dem Reinen zu befassen" (Phaedon). „Darum muß man versuchen, vom Diesseits nach dem Jenseits zu entfliehen, so schnell als möglich. Diese Flucht aber besteht in größtmöglicher Verähnlichung mit Gott. Ihm ähnlich werden heißt gerecht und fromm werden auf Grund richtiger Erkenntnis" (Theaetet). — Die dem bloßen Denken unerreichbare Ferne der Gottheit führt zur neuplatonischen Mystik und zum Aufgeben des griechisch-römischen Anthropomorphismus, anderseits zur Einführung von Mittelwesen zwischen der unbegreiflichen Gottheit und dieser Sinnenwelt. So kommt die Stoa zur

Lehre von den „Kräften" (Dynameis) des immanenten Weltgottes, die alle mit Hilfe der allegorischen Mythendeutung leicht in den alten Volksgöttern wiedergefunden werden. So ist auch die gnostische Lehre von den der Gottheit entfließenden Äonen zu verstehen und die neupythagoreische von den „zweiten Göttern", die uns in ununterbrochener Kette mit dem Unendlichen verbinden sollen. Das Göttliche selbst aber ist all diesen Philosophen überall dasselbe, nur mit verschiedenen Namen: „Tot appellationes eius possunt esse quot munera" (Seneca). „Regina caeli", so betet Apuleius an der bekannten Stelle[1] zur ägyptischen Isis, „sive tu Ceres alma frugum parens originalis . . . seu tu caelestis Venus . . . seu Phoebi soror, . . . seu nocturnis ululatibus horrenda Proserpina . . ., quoquo nomine quoquo ritu quaqua facie te fas est invocare: tu meis iam nunc extremis aerumnis subsiste. . . ."

In diesen Synkretismus hinein tritt das junge Christentum mit dem Anspruch, die einzige wahre Religion zu sein: „Wer euch ein anderes Evangelium verkündet, der sei verflucht." Das war eine unerhörte Neuerung. Sie forderte zur Vergleichung jener „andern Evangelien" geradezu heraus. Alles Heidentum ist den ersten christlichen Apologeten zunächst das Werk der bösen Geister, die aus Neid die Menschen ins Verderben zogen, aus Stolz sich wie Götter anbeten ließen. Das jüdisch-apokryphe Henochbuch sprach von einer Verbindung der gefallenen Engel mit den „Töchtern der Menschen", aus der die Riesen entstanden seien. Diese Erzählung benützte man, um die unverkennbaren Spuren wahrer Religion im Heidentum zu erklären. Die „Riesen" waren jetzt die Riesen der heidnischen Mythologie. Sie mußten die Wahrheitsspuren ins Heidentum übertragen haben, um die Wahrheit in echt teuflischer Weise nachzuäffen. Doch genügte dieser allzu mythenhafte Erklärungsgrund dem tieferen Denken natürlich nicht. Zwar stand noch die von den hellenistischen Juden Alexandriens schon vor Christus erfundene Plagiattheorie (Philon) zur Verfügung. Nach ihr hatten die alten griechischen Weisen schon früh auf ihren Wanderungen die heiligen Bücher der Juden kennen gelernt und daraus ihre erhabensten Lehren entwendet. Auch dieser Gedanke wurde von Justin an im christlichen Altertum immer wieder bei der Vergleichung von Heidentum und Christentum herangezogen, wie man auf der andern Seite heidnische Spuren im Judentum aus einer Herablassung Gottes erklärte, der den Juden ihrer menschlichen Schwäche wegen gestattet habe, manche an sich heidnische Gebräuche in ihr Ritual aufzunehmen. Aber schon Justin erkannte, daß damit der Kern der Frage eigentlich nicht getroffen war. Er fügt zu den luftigen geschichtlichen Beruhigungsmitteln vom Plagiat der Heiden und der Herablassung Gottes zur Schwäche der Juden die viel dauerhaftere philosophische Überlegung, daß doch auch die menschliche Vernunft aus sich heraus imstande sei, manche Wahrheiten der Religion zu finden. Es war ihm hier leicht, die alte stoische Lehre von den κοιναὶ ἔννοιαι (Menschheitsgedanken) und den λόγοι σπερματικοί (etwa = Keime der Weltvernunft) mit dem Christentum zu verschmelzen. Schon Paulus hatte ja von der Fähigkeit der Vernunft gesprochen, den wahren Gott zu erkennen (Römerbrief), und Johannes von dem Logos, der jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Irenäus

[1] Apuleius, Metamorphos. 11, 2.

schloß dann Justins Gedanken ab mit der großzügigen geschichtsphilosophischen Auffassung von der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Heidentum und Judentum, als Kindheitsstufen der Menschheit, zum Christentum, als deren männlicher Reife. — Aber worin bestand denn die Überlegenheit des Christentums über alles Bisherige? — Der Verfasser des Diognetbriefes, eine praktisch gerichtete Natur, fand sie in dem moralischen Wunder der neugeschaffenen Sittlichkeit und in dem historischen der gegen alle Verfolgung sich ausbreitenden Kirche. Justin ging auch in dieser Frage tiefer. Ein kurzes Wort seiner ersten Apologie (20, 3) deutet auf die Beweisbarkeit des Christentums als dessen eigenartigen Vorzug: μόνοι μετ' ἀποδείξεως. Das Wort hat bei ihm einen doppelten Sinn, den der philosophischen und den der historischen Beweisbarkeit. Richtig verstanden war damit in der Tat der tiefste Unterschied und höchste Vorzug des Christentums gegenüber dem Heidentum erfaßt. Eine Religion, die in ihren Lehren einen auf natürlich erkennbarer Grundlage ruhenden, geschlossenen Gedankenaufbau zeigt, eine Religion, die ihre behauptete Wunderbarkeit (Offenbarung) aus geschichtlichen Tatsachen belegen kann (Wunder und Weissagungen einer geschichtlichen Persönlichkeit), ist etwas ganz Neues, erhebt sich über alle andern Religionen, „wie die Wirklichkeit sich vom Traume unterscheidet und von der Mythologie die Geschichte". — Die christliche Apologetik hat denn auch diese beiden Grundgedanken zum Eckstein ihres Baues erwählt, um die Einzigkeit der christlichen Religion zu erweisen.

Und dieser Beweis wurde von Tag zu Tag dringlicher um die Wende des zweiten Jahrhunderts zum dritten. Denn der literarische Kampf gegen das bisher verachtete, jetzt aber schon machtvoll in der Literatur aufstrebende Christentum hatte mit Cornelius Fronto, dem Erzieher der Antonine (zwischen 155 und 165), dem gefährlichen Neupythagoreer Celsus (um 178) und dem Anhänger der zweiten Sophistik Philostrat begonnen. Schrieb dieser im Auftrag der Kaiserin Julia Domna seinen Tendenzroman über Apollonius von Tyana, den stoischen „Wundertäter" neronischer Zeit, als das heidnische Gegenspiel zum Wundertäter Christus, so behauptete Celsus schlechthin — eine antike Vorwegnahme aller ähnlichen Behauptungen unserer eigenen Zeit —, das Christentum sei nichts als eine jüdische Sekte, das Judentum aber eine ägyptische. Die Christen könnten überhaupt nichts aufweisen, was ihnen ausschließlich eigen sei. Was sie nicht von den Juden ererbt, das hätten sie aus den griechischen Kulten eines Aristeas, Amphiaraos, Throphonios, Antinoos oder aus dem orientalischen Mithraskult geliehen. In vielem aber werde ihre Religion von der griechischen übertroffen. Indes könne eine einzige Religion für so viele grundverschiedene Völker gar nicht in Betracht kommen. — Solche Angriffe trieben die christliche Religionsvergleichung mächtig vorwärts. Die Afrikaner unter Tertullians Führung beriefen sich zunächst, wie vordem Justin, auf die Nachäffungs- und Plagiattheorie. Tertullian unterstrich den allen Menschen eingeborenen Wahrheitssinn, der auf religiösem Gebiete notwendig Ähnlichkeiten zeitigen müsse. Drum lieferten gerade jene Wahrheitsspuren im Heidentum den Beweis, daß seine „Seele schon von Natur aus christlich" sei. Die späteren Vertreter der afrikanischen Schule (Lactantius, Arnobius, Firmicus Maternus) haben außerdem das große Verdienst, uns eine Menge von Beobachtungen aus den antiken Religionen als vielfach einzige Zeugen über-

liefert zu haben. — Methodisch Bedeutsameres haben die griechischen Alexandriner geleistet. Zwar greift auch Klemens von Alexandrien nochmals mit großem Apparat auf die These vom Plagiat der Philosophen aus der Heiligen Schrift zurück, zuweilen sogar auf die von der Unzucht der gefallenen Engel. Aber es ist mehr das Zugeständnis des christlichen Stoikers an die herkömmliche Apologetik. Sein Hauptgedanke bleibt der vom alles erleuchtenden Logos, der die Welt durch das Heidentum auf Christus hin erzog. Aber erst sein Schüler Origenes nahm den Kampf mit dem gefährlichsten Gegner, Celsus, auf. Dessen alethes logos nötigte den christlichen Philosophen zu tieferen Auffassungen. Nicht die äußere Form der religiösen Riten, so hält er mit Recht ihm entgegen, kann für die Beurteilung einer Religion maßgebend sein, sondern einzig der zu Grunde liegende Gedanke: Δυνατὸν γὰρ τὸ αὐτὸ ἀπὸ διαφόρων δογμάτων γίνεσθαι. Den jüdischen Gebräuchen liegt aber ein ganz anderer religiöser Gedanke zu Grunde als den ägyptischen. Darum kann von einer Entlehnung der Religion als solcher keine Rede sein. Das Christentum indes erweist sich, bei noch so vielen Ähnlichkeiten mit der griechisch-heidnischen Religion schon dadurch als göttliche Einrichtung, daß seine Lehren, trotz der äußersten Schlichtheit der evangelischen Sprache, von einer den alten Kulten und Philosophien ganz unbekannten Fruchtbarkeit gesegnet sind. Das muß die Wahrheit sein, und es kann nur eine Wahrheit geben, auf religiösem Gebiet genau so gut wie auf philosophischem.

Im schroffsten Gegensatz zu diesem unverbrüchlichen Glauben an die Vernunft, an eine einzige unduldsame Wahrheit, war unterdessen von Osten her ein neuer Synkretismus bis in den tiefsten Westen vorgedrungen, die alles vermengende Irrlehre des Mani: Noe, Abraham, Buddha, Zoroaster und Jesus stehen schon ihm — wie vielen Modernen — auf derselben Linie. Die Kompilation konnte indes nur oberflächliche Geister befriedigen und verschwand daher bald wieder, wie sie gekommen war. — Viel gefährlicher für das Christentum war das ganz in der Nähe der Katechetenschule des Origenes zu Alexandreia erfundene, großartige System, das den Namen Neuplatonismus trägt. Plotin, der es erdacht, war Zeitgenosse und Mitbürger des Origenes. Er war der letzte fruchtbare Philosoph des absterbenden Griechenlands (204—270). „Das Eine", „die Güte", jenseits aller Schönheit und doch aller Schönheit Ausgangspunkt, ergießt sich nach seiner Lehre unaufhörlich in das Viele der begrenzten Dinge, die doch stets in ihm bleiben. Daher jenes Hingezogenwerden des Menschen zu Gott, das wir religiöses Gefühl nennen. Es erreicht seine höchste Stufe in der nur durch besondere göttliche Gunst gewährten innern „Berührung" (ἐπαφή). Sie ist nichts anderes als ein Innewerden der Einheit unseres Seins mit dem Sein des „Einen", Erfahrung, nicht Erkenntnis, doch höher als alle Erkenntnis. Man kann sich diese Gnade nicht eigentlich verdienen, aber Gebet, Kult und Mantik üben auf die Gottheit eine Art von Sympathiezauber aus, dem sie nicht widerstehen kann. So stellt sich Plotins Lehre dar als eine einzigartige Zusammenfassung platonischer Reinigungstheorien, stoischen Pantheismus und Sympathieglaubens und altgriechischer wie primitiver Religiosität. So sehr das Eine alles an sich zieht, so will es doch das Viele der alten Götter, die ja alle mit ihm eins sind. So wird, mit bestechender Begründung, das alte Heidentum aufs neue in seinem vollen Um-

fang bejaht, ebenso wie eine allumfassende Toleranz aller toleranten Religionen. Der Kampf gegen die einzige unduldsame konnte nicht lange auf sich warten lassen. Porphyrios, des Meisters erster Jünger und Herausgeber seiner Werke, verfaßte 15 Bücher „Gegen die Christen", die begreiflicherweise vom christlichen Altertum der Nachwelt nicht überliefert worden sind, den Bruchstücken nach indes zu schließen, schon die zügigsten Schlager der heutigen, neuheidnischen Literatur vorwegnahmen. Dessen Nachbeter von Jamblichos bis zu Julian dem Apostaten und Proklus brachten im wesentlichen keine neuen Gedanken mehr. Aber wir können uns vorstellen, wie verlockend diese neue Aufmachung des alten Heidentums war, die stets mit dem Schlagwort der Freiheit des Geistes und der Gewissen arbeitete und darum besonders die Gebildeten für sich einzunehmen wußte. „Wer einen Zwang auferlegt, der nimmt die Freiheit, die Gott selbst zugestanden hat.... Auch der Archeget des Alls hat an der Verschiedenheit seine Freude" (Themistios). „Auf einem einzigen Wege kann man nicht zu einem so großen Geheimnis gelangen" (Symmachus). Das Christentum sei ja doch wesentlich mit den andern Religionen eins. „Ich weiß bestimmt", sagt Julian von dem Gott der Christen, „daß auch wir ihn verehren, wenn auch unter anderem Namen." Engelkult sei auch Polytheismus, und der Märtyrerkult könne sich doch nicht mit der glänzenden Verehrung der Unsterblichen messen. Während man indes das aus den Katakomben erstandene Christentum tadelt, daß es an äußerem Glanz der Liturgie mit dem heidnischen Tempelzeremoniell wetteifere, hat man das Beste der christlichen Ethik selbst dem Heidentum angeglichen, — schon Porphyrs Brief an Marzella könnte einem christlichen Seelenleiter zugeschrieben werden. Und Julian ging damit um, in den heidnischen Tempeln „Moralunterricht" einzuführen. — Für die Methode der Religionsvergleichung besagen alle diese Strömungen nur dies Eine, daß die ausgehende Antike infolge ihres alle Unterschiede verwischenden Allegorismus und Synkretismus sich den Weg sachlicher Vergleichung vollständig verbaut hatte. Denn Vergleichen heißt vor allem Unterschiede sehen.

Wenn die christliche Apologetik des 4. Jahrhunderts daher die allegorische Mythendeutung als Willkür brandmarkt, indem sie die sich völlig widersprechenden Auslegungen eines Cornutus, Plutarch, Porphyr, Julian einander gegenüberstellt, so war damit der wundeste Punkt getroffen, wenn auch die euhemeristische Deutung, die sie an die Stelle der allegoristischen setzen will, noch keinen Fortschritt bedeutet. Wichtiger war die Stellungnahme gegenüber den vom Neuplatonismus vorgeworfenen Parallelen zwischen den alten Religionen und dem Christentum. Mit Origenes behaupten im Westen Augustin und Hieronymus, im Osten Alexandriner, Antiochener und Kappadozier, daß erst der religiöse Gedanke der äußern Form ihren Sinn verleiht, daß darum äußere Übereinstimmung herrschen kann bei gänzlichem Widerspruch der Gedanken. Mögen immerhin die Kultformen von Märtyrerkult und Götterkult ähnlich sein, der Kultgedanke sei hier latria (Anbetung), dort aber nur dulia (Verehrung). „Wenn es auch scheinen mag, als ob manche unserer Gebräuche denen der Heiden ähnlich seien... ganz anders gebraucht derjenige diese Dinge, der ihren Gebrauch auf einen andern Zweck bezieht" (Augustinus, Contra Faust. 33). Auch Justins Thesen kehren wieder, Plagiat der Heiden aus der Heiligen Schrift,

Herablassung Gottes zur Schwäche der Juden, Gleichheit der allen gemeinsamen Menschennatur. Augustin hat gerade diesem Gedanken im Hinblick auf die neuplatonische Betonung der Gottverwandtschaft des Menschen die klassische Form gegeben: „Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec quiescat in te." — Aber damit ist die Überlegenheit des Christentums noch nicht erklärt. Hier tritt neben der alten Beweisführung aus Wundern und Weissagungen des Herrn bei Laktanz und Augustin ein wichtiger neuer Gedanke auf: Nicht darauf kommt es an, was das Christentum mit dieser oder jener Philosophie und Religion gemeinsam hat, sondern darauf, daß das Christentum die gesamte Wahrheit, die in andern Religionen nur zerstreut sich findet, zum einheitlichen Ganzen vereinigt. Das aber ist das Zeichen seiner Göttlichkeit. Augustin geht hierin noch tiefer als Laktanz. Er hatte das Verführerische an Plotins System durch langjährige Anhängerschaft selbst erfahren. Er faßt das Ergebnis dahin zusammen, daß der Neuplatonismus als Ganzes die Menschen schließlich zum Hochmut treibe, während die wahre Religion auf Demut gegründet sein und zur vollendeten Demut führen müsse, weil wesenhaft Abhängigkeitsbewußtsein vom Unendlichen. Das aber sei eben die ganz einzige Eigenart des Christentums, dessen einzige Lehre gewissermaßen die Demut sei[1]. — Demut aber ist nicht ein Sichbeugen vor der Menschen Meinung, ist also nicht die vielgepriesene neuplatonische Toleranz, sondern Demut ist Wahrheit und darum Intoleranz gegen alle Unwahrheit, und darum ist dogmatische Unduldsamkeit mit dem Wahrheitsbesitz notwendig verbunden. — Aber, so spotteten die Gegner, warum ist denn diese alleinseligmachende Religion erst so spät erschienen? Wie konnte Gott mitansehen, daß die Völker vor Christus alle verloren gingen? — Damit war ein äußerst fruchtbarer Einwand ins Feld geführt, der das Problem der geschichtlichen Entwicklung der Religionen aufrollte. Soweit die Frage einen rein geschichtlichen Vorrang betraf, konnte man nach dem Beispiel eines Klemens Alexandrinus oder Julianus Afrikanus auf das größere Alter der mosaischen Religion, deren Fortsetzung und Vollendung ja die christliche ist, verweisen. Auch die stoisch-neuplatonische These von der Entartung der Religionen gegenüber einem reineren Frühzustand kam den Verteidigern des Christentums zustatten. Sie stimmte ja ganz zu den Angaben der Genesis. Darum schloß man: Die wahre Religion ist in Wirklichkeit so alt wie die Menschheit selbst. Durch Schuld der Menschen nur ist sie entartet. So mußte Gott den verirrten Sohn erst wieder für ein Höheres erziehen, wenn er nicht gewaltsam seine höchste Offenbarung aufdrängen wollte. Aber Gott wollte lieber Arzt und Erzieher sein als Tyrann (Gregor von Nazianz). „Ergo et mundi, sicut omnium rerum primaeva nutarunt, ut venerabilis canae fidei sequeretur senectus. Quos hoc movet, reprehendant messem, quia sera fecunditas est, reprehendant vindemiam, quia in occasu anni est, reprehendant olivam, quia postremus est fructus", war die rhetorische Antwort des hl. Ambrosius an den Rhetor Symmachus. Wenn es auch nur ein auserwähltes Volk gegeben hat, sagt Augustin, so waren doch in allen Völkern Auserwählte, die gerettet worden sind. Wer verloren ist, ist's durch seine Schuld. Damit

[1] Vgl. Augustinus, Confess. 7 20; De civitate Dei 10, 29, 2; 14, 13, 1; Sermo 351, 4: „Humilitas quae paene una disciplina christiana est."

war der Einwand auch theologisch so weit gelöst, als er überhaupt beantwortet werden kann. — Als nach der Plünderung Roms durch Alarich (410) die Christen für das schwere Unglück verantwortlich gemacht wurden, hat Augustin nochmals das Gottesreich, die wahre Religion, dem Reiche des Geistes dieser Welt, der sich im Heidentum zu seiner wahren Gestalt ausgewachsen hat, einander gegenübergestellt, die gewaltigste Religionsvergleichung des Altertums. Hier, in den 22 Büchern „Vom Gottesstaat" findet alles bisher Gesagte seine Zusammenfassung. — Voll Dankbarkeit muß die Geschichte der Religionsvergleichung auf diesen Zeitraum des ausgehenden Altertums zurückblicken, in dem die griechisch-römische Religion, durch die Unduldsamkeit des Christentums herausgefordert, die christlichen Denker durch schärfste Fragestellung zur Beantwortung des religionsgeschichtlichen Problems gezwungen hat.

Nachdem auch Julians letzte Bemühung zur Wiederbelebung der alten Religionen gescheitert war, siegte das Christentum auf der ganzen Linie. Die Versuche des römischen Stadtpräfekten Symmachus, im altehrwürdigen Sitzungssaal des Senates zu Rom den Altar der Victoria wieder aufzustellen, vereitelte ein Bischofsbrief aus Mailand. Die Zeit der römischen Victoria war dahin. Der Sieg gehörte den Christen. Für die Entwicklung der religionsvergleichenden Studien war damit ein Stillstand eingetreten, der jahrhundertelang andauerte. Der Anstoß zu neuem Forschen kam erst von einem neuen orientalischen Synkretismus, dem Islam. Mit der Einführung und Übersetzung der griechischen Philosophen in Bagdad (8. Jahrhundert) bildete sich in Mohammeds Religion, wie einst in Griechenland selbst beim ersten Erwachen der Spekulation, ein Rationalismus heraus, der nur mehr die philosophische Wahrheit gelten ließ. Zwar verwarf man den Koran nicht. Aber er durfte doch nur mehr eine Bestätigung der Philosophie enthalten, mußte darum in vielen Punkten allegorisch erklärt werden. So lehrte die Sekte der Motaziliten. Für die weniger schroffe Art der Achariten (seit dem 10. Jahrhundert) erklärte sich später sogar die Almohadische Reform. Damit war dem Allegorismus Tür und Tor geöffnet. Die Altgläubigen sahen in der Philosophie immer mehr die Feindin der Religion, so daß die gelehrten Kreise, um sich halten zu können, zu dem bedenklichen Auskunftsmittel der doppelten Wahrheit ihre Zuflucht nahmen. Schon El Farabi († 949) hatte diesen Schritt getan. Im 12. Jahrhundert folgten ihm Ibn Thofail (= Abu Baker, † 1185) und insbesondere Ibn Roschd (= Averroes, 1126—1198). Averroes, dieser Wiedererwecker des Aristoteles, schätzte die heiligen Bücher der Juden, der Christen und der Mohammedaner, weil sie einen sehr geläuterten Gottesbegriff enthielten. Doch der an sich richtige Gedanke, daß man von Gott und Geschöpf nicht dieselben Begriffe in genau demselben Sinne aussagen könne, führte ihn zu einer rein symbolischen Auslegung der heiligen Schriften. Nur weil das ungebildete Volk der buchstäblichen Auffassung nicht entraten könne, seien die heiligen Bücher für das Volk auch in diesem Sinne wahr. Die Wahrheit ist also nach Averroes relativ. Es kann etwas wahr sein für den Glauben, was falsch ist für die Philosophie. Aus diesem Symbolismus, Pragmatismus und Relativismus ergibt sich, daß alle Religionen wahr genannt werden können. Sie sind nur verschiedene Ausdrucksweisen der einen philosophischen Wahrheit. Darum kehren verschiedene Formen der Religion auch periodisch wieder.

Das war die Lehre des Averroes und seines Schülers Siger von Brabant. Die tiefsten religionsvergleichenden Fragen waren damit aufs neue aufgeworfen, mit Lösungen, die wir erst unserer Zeit vorbehalten glaubten, mit Begründungen, die, dem Altmeister Aristoteles beigelegt, ihre Wirkung nicht verfehlen konnten. Es war eine im eigentlichsten Sinne modernistische Bewegung, die dadurch im 12. und 13. Jahrhundert hervorgerufen wurde. Daß Friedrich II. sich in der Rolle eines Protektors der Averroisten gefiel, zeigt zur Genüge deren weitgehende Erfolge. Selbst die jüdische Spekulation ist durch sie beeinflußt worden. Rabbi Moses ben Maimon (= Maimonides, 1135—1204) suchte allerdings noch die wahre Religion gegen falsche durch das Kriterium des Wunders, der Erhabenheit der Lehre und des Stifters abzugrenzen, beschränkte die allegorische Erklärung des als übernatürlich anerkannten Alten Testamentes auf den Fall der Unmöglichkeit einer buchstäblichen Auffassung und hielt am Monotheismus und an der Schöpfungslehre des überkommenen Judentums fest. Aber auch er bekennt sich zu einer Art von Agnostizismus: Die göttlichen Attribute sind auch ihm nur Symbole, denen eine uns ganz unbekannte Wirklichkeit entspricht.

Die Kreuzzüge waren wenig dazu angetan, ein sachliches Studium des Islam zu fördern. Man hatte von ihm nur die Kampfesweise übernommen, suchte seine Macht mit dem Schwerte zu brechen, wie er sie mit dem Schwerte begründet hatte. — Von den Männern der theologischen Wissenschaft kam das Streben, Mohammeds Religion durch sorgfältiges Studium der arabischen Sprache im Urtext kennen zu lernen. Petrus Venerabilis von Cluny ließ zuerst auf einer Reise durch Spanien im Jahre 1141 durch Peter von Toledo die „Disputatio Sarraceni et Christiani Arabi de lege Sarracenorum et Christianorum" ins Lateinische übertragen, durch Robert von Retina auch den Text des Koran. Auf dieser Grundlage schrieb er seine Abhandlung „Contra sectam sive haeresim Sarracenorum" und seine „Summula brevis contra haeresim et sectam Sarracenorum". Raymund von Pennafort erreichte sodann, daß der Dominikanergeneral Johannes Teutonikus eigene Schulen zum Studium der arabischen Sprache errichtete. In Tunis und Murcia entstanden die ersten, bald weitere im Heiligen Lande. — Um dieselbe Zeit erweckte die araberfeindliche Haltung der nach Kleinasien vorgestoßenen Mongolen in Rom die Hoffnung, mit ihrer Hilfe die Türken aus Kleinasien zu verdrängen. Papst Innozenz IV. sandte den Franziskaner Piano da Carpine (nach andern hieße der Name Giovanni di Pians Carpini oder nach französischer Art: Jean du Plan de Carpin) mit zwei Ordensgenossen, Benedikt von Polen und Stephan von Böhmen (1246). Zugleich mit ihnen gingen, auf anderem Wege, die Dominikaner Ascelin und Simon. Bis Karakorum drangen die päpstlichen Diplomaten vor, deren Reiseberichte uns leider nur in Auszügen vorliegen. Bald folgte vonseiten Ludwigs des Heiligen die diplomatische Sendung des Mönches Andreas (1249) und des flämischen Franziskaners Wilhelm von Ruysbroek (1253), der seine Erlebnisse in der Schrift „De gestis Tartarorum" niederlegte. Nicht viel später (1298) erschien das Reisebuch des Venezianers Marco Polo, der zwanzig Jahre in Peking weilte und aus Indien zum ersten Mal Kunde brachte von Buddha und seinen Bonzen. Waren die Reisen politisch auch ergebnislos, der religiöse Erfolg blieb nicht aus. Auf dem Konzil von Lyon

erschienen, angeführt von dem Franziskaner Bonagrazia von Persiceto tatarische Gesandte. Der Großkhan hatte selbst um Glaubensboten gebeten. Der Franziskaner Giovanni da Montecorvino erscheint 1306 als Erzbischof von Peking. Odorich von Pordenone sah als erster Europäer Tibet. Die Dominikaner Jordanus von Severac und Ricoldo da Montecroce haben die Religionsvergleichung nicht weniger als die Erdkunde gefördert, der erstgenannte durch seine „Mirabilia", der andere durch einen Kommentar zum Koran und sein Itinerarium. — In der Heimat aber waren Roger Bacon und Raymundus Lullus eifrig für die Errichtung von Schulen für orientalische Sprachen tätig. Die seit mehr als 600 Jahren schlummernde Wissenschaft der Religionsvergleichung war damit auch im Abendland zu neuem Leben erwacht.

Freilich ist es nicht unsere Methode, mit der die damals eben erstandene und zur raschen Blüte gelangte Scholastik das Problem behandelte. Sie wollte nicht zuerst alle möglichen Formen der Religion studieren, um dann erst von der wahren Religion zu handeln, sondern sie suchte zuerst eine vernunftgemäße Begründung der wahren Religion sicherzustellen, um dann die davon abweichenden Formen unter dem Kapitel der Idolatrie zu behandeln, wie etwa heutzutage ein Physiker auch unmittelbar die Naturgesetze vor allem zu erkennen sucht und erst in zweiter Linie die Geschichte der verschiedenen physikalischen Hypothesen zu seinem Forschungsgegenstand verfolgt. Das war die Methode eines Thomas von Aquin in seiner Summa theologica und Summa contra gentiles, wie eines Wilhelm von Auvergne in seinen beiden Schriften De fide und De legibus. Vinzenz von Beauvais und Roger Bacon schlagen nur scheinbar den umgekehrten Weg ein, da auch sie schließlich nur auf dem Wege der Dialektik die Überlegenheit des Christentums herausstellen. In der Erklärung der Ähnlichkeiten zwischen Heidentum und Christentum wandelt diese Zeit noch ganz in den Bahnen der alten Kirchenväter. Nur in der religionsphilosophischen Grundlegung aller Religionsvergleichung bedeutet die Scholastik einen wesentlichen Fortschritt. Hatte Averroes durch die Herabsetzung aller religiösen Begriffe zu Symbolen des Göttlichen dem Indifferentismus und der Verschwommenheit in der Religionsvergleichung Tür und Tor geöffnet, so betonte Thomas, daß unsere Begriffe von Gott zwar „conceptus analogi", aber nicht „conceptus aequivoci" seien. Mit dieser wichtigen Unterscheidung ist gesagt, daß alle Begriffe, die in sich keine Unvollkommenheit besagen (perfectiones purae), tatsächlich in Gott verwirklicht sind, nur in unendlichem Ausmaß und in der Seinsart des Unendlichen. So ist dem averroistischen Indifferentismus wieder der christliche Dogmatismus machtvoll gegenübergestellt. Unsere Begriffe von Gott sind kein geistreiches Spiel mit Bildern, sondern ernst zu nehmende Richtungen unseres Denkens, die entweder in der Wahrheit oder im Irrtum münden. Religionsvergleichung hat daher nur für den Zweck und Sinn, der vorher das religiöse Ideal, die wahre Religion erfaßt hat. An ihr erst kann man die andern Formen religiösen Glaubens und Empfindens messen. Das ist der dauernd wichtige Gedanke, den das Mittelalter der Religionsvergleichung, wenn nicht gebracht, so doch neu begründet hat. Zum Ausbau der Methode fehlte ihm die aufs Diesseits, auf die Fülle der Erscheinungen gerichtete Blickweite, die aber auch in der folgenden neueren und neuesten Zeit noch lange nicht erreicht werden sollte. **Otto Faller** S. J.

J. H. Newmans Problemstellung

Bei aller Klärung der Lehren des englischen Kardinals[1] bleiben doch auch für eine sachliche Newman-Forschung letzte Verhangenheiten, vergleichbar denen, die fast alle Bilder des großen Einsamen von Edgbaston in der Tiefe hüllen. Steht hinter der Lehre Newmans vom Primat des realkonkreten Denkens („natural inference — real assent") gegenüber dem abstrakten Denken („formal inference — notional assent") nicht vielleicht doch im geheimen eine Skepsis am Denken überhaupt, zum mindesten an einem allgemeingültigen Denken gegenüber einem unverbindlichen „persönlichen Erleben"? Steht weiter hinter dem unleugbaren Gewissensprimat nicht vielleicht doch, wenn auch ganz im geheimen, eine Art Idealismus des Ichbewußtseins, für den die Außenwelt zum mindesten zweifelhaft ist, so daß folgerichtig Gott und Religion in das Innen gebannt sind? Diese Fragen lösen sich erst durch eine sorgfältige Herausarbeitung der Problemstellung Newmans. Es ist daher von Wichtigkeit, diese nicht nur im ganzen der Werke des großen Kardinals zu sehen, sondern auch in verstreuten Tagebuchblättern. Wir wollen darum im Folgenden an der Hand solcher Aufzeichnungen, die wir der Liebenswürdigkeit Francis Bacchus' verdanken, versuchen, diese Problemstellung zu umzeichnen.

1.

Das Kernproblem Newmans ist die innere Struktur der konkreten Religion des konkreten Menschen. Darum wächst sein „Grammar of assent" als Theorie des konkreten Denkens aus der Gesamtheit seiner Predigten und Vorträge, in denen selber die „University Sermons" samt den zugeordneten Teilen der „Discourses to mixed congregations" eine Art „Theorie der Praxis" darstellen. Darum münden ebenso mit Vorbedacht die allgemeinen Teile des „Grammar of assent" in eigentliche Theorie der Religion. Und ebenso binden sich die drei theoretischen Hauptwerke „Idea of a University", „Essay of development" und „Grammar of assent" zueinander unter der gemeinsamen Idee derselben Theorie der Religion: „Grammar of assent" als die Darlegung ihrer psychologischen, „Essay of development" als die ihrer geschichtlichen Seite und „Idea of a University" als Theorie des Corpus von Gesamtwissen von dieser Theorie von Religion aus. In diesen drei Hauptwerken sagt Newman deutlich, wie er die von ihm als Studienobjekt erkorene „konkrete Religion des konkreten Menschen" gefaßt wissen wolle: auf der einen Seite gewiß nicht als einfaches „Exemplar" des schulmäßig logischen Gebildes von Religion (denn er stellt im „Grammar of assent" „natural inference" und „real assent" ausdrücklich der „formal inference" und „notional assent" gegenüber), auf der andern Seite aber auch nicht als rein irrationales Erlebnisgebilde (denn „natural inference" wie „real assent" sind für ihn rationale Gebilde, die personale Verschlungenheit „konvergierenden" Denkens, also ähnlich wie Guardinis „Gegensatzdenken", nur nicht in einem Kategoriensystem, sondern in einem Konvergenzschema, das in der Einheit der denkenden Persönlichkeit ruht, wenngleich sein Ziel die objek-

[1] Vgl. hierzu und durchgehend zum Folgenden vom Verfasser „Einführung in Newmans Wesen und Werk" (Freiburg 1922).

tive Wahrheit ist). Dieser Sinn der Theorie Newmans, der also die „Philosophie objektiver Religion" (gemäß einer Formel der „Dublin Review") voraussetzt, um ihre Gestalt in der konkreten Religiosität zu untersuchen, d. h. auf eine „Philosophie subjektiver Religion" zielt: dieser entscheidende Sinn seiner Fragestellung geht nun mit gleicher Deutlichkeit aus den uns vorliegenden Tagebuchblättern hervor. Newman scheidet sein Forschungsobjekt von vornherein von objektiver Apologetik ab.

„Ich habe hier nicht darüber zu handeln, daß die angeführte Tatsache des übernatürlichen Ursprungs des Christentums demselben strengen Kreuzverhör unterworfen werden müsse und derselben logischen Prüfung von Wahrheit sich unterziehen müsse, die im Falle weltlicher Wissenschaften wie Chemie, Zoologie oder Staatswissenschaft angewandt würden. Ich beschäftige mich auch nicht mit der Aussage der Theologen, daß Christentum sich einer solchen Untersuchung unterzogen und sie bestanden habe.... Ich wende mich vielmehr einer Frage zu, auf die Perrone viel Gewicht legt, nämlich eine bejahende Entscheidung in der Richtung, daß das „motivum credibilitatis" jedem Individuum persönlich sei, ebenso wie es formal-ausdrückbar, öffentlich und objektiv nach Art einer Wissenschaft ist. Mein Unternehmen gründet sich auf die Annahme eines solchen individuellen Beweises und ist darauf gerichtet, ihn zu umzeichnen. Solche individuelle Überzeugung kann nicht aus Gründen erwachsen, die völlig verschieden sind von dem logischen und formalen Beweiskorpus; es muß mit ihm zusammenlaufen und in jenem moralischen und wissenschaftlichen Beweis einbeschlossen sein. Indes ist es doch sui generis und anders bei andern Individuen." [1]

Er formuliert dann die Schwierigkeit, aus der die Frage nach solchem „individuellem Beweis" sich ergibt, nämlich die Tatsache, daß die meisten Menschen die formalen und wissenschaftlichen Beweise nicht kennen und trotzdem gehalten sind, ihren Glauben nicht anzuzweifeln.

„Wie kann sein Glaube [nämlich eines solchen Menschen] vernünftig genannt werden? Wie kann seine Behandlung seines Intellektes ehrlich genannt werden oder dankbar gegen dessen großen Schöpfer und Geber?" [2] Newman stellt sich gegen diese Frage als Einwurf: „Wenn keiner einen Glauben annehmen soll denn auf genügende Gründe hin, so muß die Religion, weil das für die breite Masse unmöglich ist, aus-

[1] Der englische Text lautet: „I am not here to dispute that the alleged fact of the supernatural origin of Christianity ought to be subjected to the same rigorous cross-examination, and ought to satisfy the same logical criticism of truth, which are applied in the case of secular sciences, such as chemistry, zoology, or political economy. Nor am I disputing the assertion of theologians that such an ordeal is actually met, undergone and satisfied by Christianity; but I am proposing to engage in an investigation, for which, except as a point ruled by their authority, this consideration is necessarily excluded [= die „popular, practical, personal evidence" auf der einen Seite als etwas, in das, wegen und im Maße ihrer Wissenschaftsform, die theologische scientific evidence nicht eingeht, auf der andern Seite aber, als Beweis für theologische Gegenstände, etwas, das der Kompetenz von Theologen unterliegt]. I am addressing myself to a question, on which Father Perrone (der römische Professor Newmans, ein Jesuit) much insists, as demanding a decision in the affirmative, viz. that the motivum credibilitatis is personal to each individual as well as formal, public, and what may be called objective after the manner of a science. My undertaking is founded on the assumption of such individual proof and is directed to the drawing it out. Such individual conviction cannot rise from grounds altogether separate from the logical and formal body of evidence; it must be concurrent with and included in that moral and scientific proof. However it is sui generis and varying with the individual" (5. Jan. 1860).

[2] „How can his belief be called rational? How can his treatment of his intellect be called honest or dutiful to its great Maker and Giver?" (Ebd.)

sterben."[1] Aber er antwortet unerbittlich mit der Gegenfrage: „Wie kannst du einen bekehren, wenn du das böse Gewissen hast, daß du zum Glauben hinführst auf ungenügende Gründe hin, die man als Gründe gegen dich in der Türkei oder Persien gebrauchen mag, wie sie für dich sprechen in Italien oder Spanien? Weiter, warum verbietest du andern so unbedingt, die Gründe nachzuprüfen..., Kindern, wenn sie heranwachsen, Menschen der niederen Klassen, im Maße, als sie sie nachzudenken und zu lesen Gelegenheit haben, — während du doch behauptest, daß Vernunft mit ihrem Glauben so wenig zu tun habe? Ist das nicht Selbstverrat deines Geheimnisses, natürlich Geheimnisses mit dir allein, daß Christentum das volle Licht von Vernunft nicht vertrage, oder daß, wie man es manchmal ausgedrückt hat, Unwissenheit die Mutter von Frömmigkeit sei?"[2]

Newman besteht mit Energie darum auf einer intellektuellen Rechtfertigung des Glaubens. „Sobald ein Mensch seine Vernunft gebrauchen kann, soll er im Fortgang ihrer Ausübung sie auf das religiöse Gebiet anwenden."[3] „Wenn auch die wirkliche Quelle und Ursache religiösen Glaubens übernatürlich und über Vernunft ist, so ist doch Vernunft die Voraussetzung und causa sine qua non [muß wohl besagen: conditio sine qua non] und unter diesem Aspekt fällt er [Glauben] unter meine Untersuchung."[4] „Reiner ererbter Glauben bei solchen, die einen einsichtigen Glauben haben können, ist zum mindesten gefährlich und widerspruchsvoll, und ich würde sagen: im Falle eines religiösen Menschen, unmöglich. Ich behaupte, Glaube muß ruhen auf Vernunft, auch im Fall von Kindern und der Unwissendsten und Ungebildetsten, wo immer Glaube in Liebe lebendig ist, und sicher in einer großen Menge Fälle überdies. Ich beginne also mit der tiefen Überzeugung, daß das der Grund der [obigen] Einwände ist, daß Glaube nicht nur auf Vernunft ruhen soll als seiner menschlichen Basis, sondern ruhen muß und nicht anders als ruhen kann, wenn er den Namen Glauben verdienen will. Und mein Versuch geht dahin, andern zur Genüge zu zeigen, welches diese Vernunftgründe sind."[5] „Ebenso wie wir von vornherein aus der Natur der Sache schließen, daß, wenn eine Offenbarung als Offenbarung gegeben wird, ihr ein Prophet oder ein Orakel, und

---

[1] „If no one is to accept a faith till he has sufficient ground for it, religion must, from the impossibility of people doing so, die out of the world" (12. Januar 1860).

[2] „With what face, with what hope can you set about converting them, while you have the bad conscience that you are persuading them on insufficient grounds, which may be used against you in Turkey or Persia, as they tell for you in Italy or Spain? And next, why do you so peremptorily forbid them to re-examine (at least Catholic do, and all denominations in a measure in spite of their profession) or rather to examine for themselves — boys when they grow up, men of the lower classes in proportion as they have the means of thinking and reading, while you acknowledge that reason has so little to do with their faith? Does it not simply let out your secret, secret perhaps from yourself, that Christianity stand the full light of reason, or as it has sometimes been expressed, that ignorance is the mother of devotion?" (Ebd.)

[3] „I grant that as soon as a person can use his reason, so far forth as he exercises it, he ought to exercise it on religion" (ebd.).

[4] „Though the real source and cause of religious faith is beyond nature and actual reason, still reason is its antecedent and causa [conditio?] sine qua non, and it is in this aspect that it falls to me to consider it" (12. Januar 1860).

[5] „I grant then that mere hereditary faith, in those who can have an intelligent faith, is, to say the least, dangerous and inconsistent, nay, in the case of a religious person rather I would affirm that it is impossible. I would affirm that faith must rest on reason, nay, even in the case of children, and of the most ignorant and dull peasant, wherever faith is living and loving; and of course in a great many other cases besides. I start then with a deep conviction that that is the case on which the objection I am to answer bases itself; viz. that faith not only ought to rest upon reason as its human basis, but does rest and cannot but so rest, if it deserves the name of faith. And my task is to elicit and show to the satisfaction of others what these grounds of reason are" (ebd.).

zwar ein ganz bestimmtes zugeordnet sein müsse, so können wir auch von vornherein schließen, daß, wenn eine Religion Vernunft zur Voraussetzung hat und das für alle Menschen, es möglich sein muß, Gründe zu finden für die vernünftige Überzeugung jedes Individuums." [1]

Hieraus ergibt sich nun Newmans Programm, das in zwei Skizzen vorliegt (ohne daß beide ausgeführt wären).

Die erste lautet: „Mein erstes Kapitel soll eine genaue Umzeichnung dessen sein, was man in der Idee unter einem Beweiskorpus versteht, d. h. alle Argumente zusammen in eine Ordnung wie in einem Brennpunkt und einem System — wie dieses sich verhält zu dem System der Offenbarungen selber —, wie es analog steht zum Beweis, z. B. des Newton-Systems. ... Mein zweites Kapitel soll eine Darlegung dessen sein, was man unter dem persönlichen Beweis versteht, z. B. Mrs L. kommt und sagt: ‚Ich will katholisch werden', ihr Katechist ist betroffen, denn er kann kein Motiv finden, außer dem einen: ich (der Katechist) bin eines, und sie kennt mich usw." [2] Die zweite Skizze ist ausführlicher. „Zunächst bemerke ich: da die Gründe auf alle Klassen von Menschen anwendbar sein müssen, so müssen sie tief in der Konstitution unsrer Natur ruhen. Weiter, sie müssen leicht handlich und nicht abstrakt sein, von natürlicher Überzeugungskraft, fähig, verständlich zu sein für alle Menschen, ihre Aufmerksamkeit zu fesseln, sie zu packen, ihnen einzugehen und auf sie zu wirken. Weiter, da sie für alle Menschen gelten sollen, Ungebildete wie Gebildete, so dürfen sie nicht Bücherstudium, Bildung... usw. erfordern, sondern tragbar durchs Leben wie die „philosophia" des römischen Redners „quae peregrinatur nobiscum", die mit uns durchs Leben geht. Und dasselbe folgt aus der Notwendigkeit, daß sie durchdauernd seien, den Geist hindurch tragend durch alle Versuchungen zu Unglauben, voll Kraft in jeglicher Zeit des Lebens, im Alter wie in der Jugend. Unter manchen dieser Rücksichten ähneln unsere Gründe den Kennzeichen der Kirche, deren Charakter sie beleuchten kann, und die unter ihnen Platz nehmen können. Diesen Kennzeichen geben die Theologen folgende Eigenschaften: Die wahre Kirche Christi muß erkennbar sein in Zeichen, die in aller Augen fallen. Diese Zeichen dürfen nicht willkürlich sein, sondern aus dem innersten und grundlegenden Wesen der Kirche selber entspringen, — sagt Perrone." [3]

[1] „In the same way that we argue antecedently from the nature of the case that if a Revelation be given as a Revelation, it will have a Prophet or Oracle and that a distinct one, so again we may argue antecedently, that if a religion is consequent upon reason, and at the same time for all men, there must be reasons producible sufficient for the rational conviction of every individual." (Undatierte Note zu den Aufzeichnungen vom 12. Januar 1860.)

[2] „My first chapter shall be an exact drawing out of what is meant in idea by the body of evidences—(that is) all arguments brought together into an order, focus and system—how it stands related to the revealed system itself—how it stands analogously to the proof of, for example, the Newtonian system—whom it affects—who are its guardians—how it stands relatively to the body of Catholics—and what is its right viewed as an authoritative doctrine of the learned (i. e. of the scholar) as separate from its interior logical force. My second chapter shall be an exposition of what is meant by personal evidences, e. g. Mrs. L. comes and says 'I want to be a catholic'. Her catechist is frightened, for he can find no motivum except the I [the catechist] am one, and she knows me, etc." (5. Januar 1860).

[3] „Next I observe since the grounds are to be such as apply to all classes of men, they must lie deep in the constitution of our nature. And further they must be obvious and not abstract; of a natural persuasiveness, of a nature to be intelligible too and to arrest the attention of all, and to touch them, and to come home to them, and to work upon them. And, moreover, since they apply to all men, ignorant as well as learned, they must not require books or education or an array of facts or the like, but they must be portable, like the philosophia of the Roman Orator, which peregrinatur nobiscum. And the same thing follows from the necessity that they should be lasting, carrying the mind through all temptations to unbelief, and of force in every season of life—in age as well as in youth.—In some of these respects they resemble the

Aus diesen wichtigen Aufzeichnungen wird ein Doppeltes klar. Einmal, daß die innerste Gedankenrichtung Newmans nicht nur nicht das Geringste mit den Theorien einer „Irrationalität" des Glaubens zu tun hat, sondern daß ihr ganzes Ringen sich ausdrücklich gegen sie richtet. Was in der „Idea of a University" in unwidersprechlicher Klarheit steht: Newmans Vorauszeichnung des kommenden Gebildes eines Erlebnisglaubens (eine Vorauszeichnung, die nach O'Dwyers lichtvoller Untersuchung sich ganz in Parallele zu Pascendi stellen läßt) und sein entschiedener Kampf gegen dasselbe, das ist in diesen Tagebuchblättern aus der Zeit der intensivsten Arbeit Newmans an seiner Religionsphilosophie mit der fast noch größeren Unwidersprechlichkeit eines ausdrücklichen Programms dargelegt. Der bewußte Ausgangspunkt Newmans ist die Lehre der Theologen von den rationalen „Praeambula fidei" als der „conditio sine qua non" des übernatürlichen Glaubens, also jene Lehre, gegen die Traditionalismus und Modernismus der Vergangenheit wie Phänomenologismus unserer Tage Sturm gelaufen haben und laufen. Das Zweite ergibt sich von selbst hieraus: was Newman in seinen Schriften über die Gestalt des konkreten persönlichen Glaubens ausführt, ist nicht gedacht als Gegensatz zu objektiver wissenschaftlicher Glaubensbegründung, sondern als die Konkret-Personalgestalt des Gehalts dieser objektiven Begründung im konkret-persönlichen Leben. Mit andern Worten: die Formel, die wir seinerzeit für das Verhältnis zwischen „real" und „notional" bei Newman sowie für unsere eigene Religionsbegründungstheorie gebrauchten, daß die objektiven „Rechtsgründe" des „Beweises" sich als subjektiv wirkende „Wirkgründe" in der Lebendigkeit der „Erfahrung" bergen, diese Formel ist fast wörtlich die Programmformel Newmans selbst. Wenn also seine Schriften die Lehre von der Korrespondenz zwischen der objektiven Analogie von Naturwelt und Offenbarungswelt und der subjektiven Einheitlichkeit der „first principles", der „letzten seelischen Einstellungen", von erster tastender Religiosität zu übernatürlicher Religion als Lösung seines großen Problems darbieten, so ist, gemäß dem ausdrücklichen Programm diese Lösung aufzufassen als Antwort auf die Frage nach dem „Gesamtkorpus" der objektiven Beweise in seiner „konkret-persönlichen Gestalt", mit andern Worten: in der Form, wie unsere Rekonstruktion des religionsphilosophischen Systems Newmans verläuft[1].

Darum protestiert Newman in einem (unveröffentlichten) Briefwechsel mit Hutton über den „Grammar of assent" dagegen, als ob er an die Stelle strengen Beweises (proof) reine Wahrscheinlichkeit (probability) setze und „praktische" Erkenntnis im Sinne eines Gegensatzes zu eigentlicher Wahrheitserkenntnis fasse. „Ich denke, daß das Resultat kombinierter Wahrscheinlichkeiten, d. h. wahrscheinlicher Argumente, ein wirklich strenger Beweis sei, d. h. rechtmäßig an Stelle eines Beweises stehend, und nur eine Vorwegnahme höchstens, aber

---

Notes of the Church, the character of which may be taken to illustrate them and which indeed will take their place among them. These Notes are described by theologians as having the following qualifications: ‚Deprehendi debet vera Christi ecclesia', says Perrone, ‚per signa quae in omnium oculos facile incurrunt. . . . Hae notae non debent ad arbitrium confingi . . . debent ex intima ac essentiali ipsius ecclesiae constitutione sua sponte nasci" (tome II, p. 96) (12. Januar 1860).

[1] J. H. Newman, Christentum I—VIII (Freiburg 1922/23).

sicher eine solche einer unentweichbaren Schlußfolgerung."[1] „Der Artikel [Huttens über den „Grammar of assent"] gebraucht durchgehend das Wort „praktisch". Es hat einen Sinn, in dem ich es annehme, aber einen andern auch, in dem es mir nicht möglich ist. Wir gebrauchen das Wort im Gegensatz zu ‚spekulativ', in Argumenten, und meinen damit solche, die genügend sind nicht für Glauben oder Versicherung der Wahrheit, sondern für das Tun. Meine Behauptung geht aber dahin, daß Wahrscheinlichkeiten zu einer Schlußfolgerung führen, auf die sich nicht nur eine genügende Sicherheit zum Handeln bietet, sondern die auch als wahr anzuerkennen ist."[2] Mit dieser scharfen Akzentuierung verurteilt Newman im voraus jene romanhafte Deutung Bremonds, die ihn noch nach seinem Tode „unter die Wolke" der Verdächtigung bringen sollte.

2.

Aus dieser Fragestellung Newmans, die auf die konkrete Religiosität des konkreten Menschen geht, ergibt sich eigentlich von selbst die Primatstellung, die bei ihm das Gewissen einnimmt. „Gott im Gewissen" bedeutet demnach bei Newman, im Lichte seines allgemeinen Programms, auf der einen Seite gewiß nicht nur „Gewissen" im Sinne des Organs subjektiver Anwendung objektiver Gründe-in-sich (denn Newman faßt das „Gott im Gewissen" als Grundlage und Ausgangspunkt seines intendierten „konkret-persönlichen Beweises", also in diesem Sinn als „Beweis" des Daseins Gottes, „my own chosen proof", wie er in den Manuskripten sagt), auf der andern Seite aber auch nicht „grundlegender Beweis" im Sinne eines grundsätzlichen Ersatzes der andern Beweise durch ein anderes Beweisprinzip (denn das Formprinzip des „Gewissensbeweises" bei Newman ist kein anderes als das des Augustinischen „Wahrheitsbeweises", d. h. das Prinzip der „via gradationis", für die sich Gott im jeweils geschöpfhöchsten Phänomen, der reinen Wahrheit oder dem reinen Geistleben oder der reinen sittlichen Norm oder der reinen Schönheit, fast unmittelbar gibt; die „via gradationis" aber ist ein Typus der allgemeinen objektiven Gottesbegründung[3]). Mithin ist von vornherein zu erwarten, daß Newman sein „Gott im Gewissen" auf der einen Seite als Begründungsweg individuell-praktischer Religiosität faßt und darum auch in der Form konkret-praktischen Erfahrens, d. h. nicht als formalen Beweis, sondern, wie er sich ausdrückt, als Erfahren Gottes als des Persönlichen, das in „sittlicher Verpflichtung" sich mir enthüllt: — auf der andern Seite aber als Begründungsweg, der nichts weiter ist als die konkret-persönliche Gestalt objektiver Begründung in sich (freilich objektiver Begründung, wie sie dem besondern Typ Newmans entspricht, d. h. in der Richtung der augustinischen „via gradationis").

---

[1] „I think that the outcome of combined probabilities, i. e. probable arguments, is a real proof, that is, that it legitimately stands for a proof, as being but an anticipation at most, though certainly it is an anticipation, of an inevitable conclusion" (27. April 1876).

[2] „The Article uses the word ‚practical' throughout. There is a sense in which I should admit the word, but also a sense in which I should not. We commonly use the word in opposition to speculative when we use it of arguments, that is of what is sufficient, not for belief, or assurance of truth, but for action. But I mean to assert that probable arguments may lead to a conclusion which is not only safe to act upon, but is to be embraced as true" (ebd.).

[3] Vgl. des Verf. Religionsphilosophie kath. Theologie, München 1926.

Im ersten Sinn (kein formaler Beweis, sondern Erfahrung!) spricht darum Newman von einem „Analysieren" des Gewissensvorgangs; „Ich habe eine gewisse Erfahrung oder Zustand (feeling im allgemeinen Sinn) in meinem Geist, die ich Gewissen nenne. Wenn ich sie analysiere, so erfahre ich, daß sie die Idee eines Vaters und Richters einschließt, eines, der mein Herz sieht." [1] Er formuliert gegen ein Mißverständnis Wards: „Es gibt einen Gott, weil es eine sittliche Verpflichtung gibt." [2] Da nun der Gewissensvorgang in der Form des Einzelurteils über das, was gut und böse ist (als „particular judgment", wie Newman sagt), ein Vorgang ist, in dem mir die Tatsache meiner Existenz unmittelbar einsichtig ist („through which my existence is brought home to me"), so hängt die Einsichtigkeit des Daseins Gottes, die mir im Gewissensvorgang nach der Seite der in ihm erscheinenden „absoluten Verpflichtung" (die also als „formale Verpflichtung" unterschieden und geschieden ist gegen das Was des sittlichen Inhalts) aufleuchtet, aufs innigste mit der fast unmittelbaren Einsichtigkeit meiner eigenen Existenz zusammen. Mit andern Worten: Newman erreicht mit diesem Weg zu Gott ein Doppeltes: auf der einen Seite erscheint so das Dasein Gottes in gleicher Sicherheit wie das eigene Dasein, auf der andern Seite steht es kraft der Geschiedenheit des Ausgangspunktes (der für das eigene Dasein das lebendig wechselnde sittliche Inhaltsurteil, für das Dasein Gottes aber die überindividuell unwandelbar absolute sittliche Verpflichtung ist) als klar geschieden gegen die eigene Existenz.

Newman will, wie die Zusammenhänge zeigen, damit natürlich nicht sagen, daß die objektiven Inhalte des Sittlichen in sich letztlich relativ und wandelbar seien. Denn er spricht in seiner Diskussion des „Gewissens" allein von dem subjektiven Gewissensvorgang, der als subjektiver Vorgang, empirisch-faktisch betrachtet, tatsächlich diese doppelte Seite zeigt: die Wandelbarkeitsseite unsres empirisch-faktischen sittlichen Urteilens und die Unwandelbarkeitsseite des Bewußtseins der Absolutheit der sittlichen Verpflichtung. Newmans Ausgangspunkt ist also, wenn wir es im Extrem nehmen, die Tatsache, daß auch einem irrigen sittlichen Urteil die Erfahrung der Absolutheit sittlicher Verpflichtung innewohnt [3]. Mit diesem Ausgangspunkt hat aber Newman, was er suchte: etwas Empirisch-Faktisches, das das Intim-Persönlichste jeglicher konkreter Person darstellt und trotzdem durch das Individuell-Begrenzte, Einmalige und Wechselnde ins Überpersönlich-Allgemeine und Ewige hinausweist: der Gewissensvorgang „hebt den Geist aus sich selbst und jenseits seiner selbst" [4], und dies (was für Newmans Ziel ja das Entscheidende ist) nicht kraft des reinen, logischen Vorgangs einer rein abstrakten Folgerichtigkeitseinsicht, sondern kraft der lebendigen Sinnkonkretheit des lebendigen Vorgangs.

---

[1] „I have a certain feeling on my mind which I call conscience. When I analyse this, I feel it involves the idea of a Father and Judge—of one who sees my heart, etc." (7. Nov 1859).

[2] „Ward thinks I hold that moral obligation is, because there is a God. But I hold just the reverse, viz. there is a God, because there is a moral obligation" (ebd.).

[3] „If in any particular my conscience is false, and I come to see it, then I reverse my judgment in the particular case about what is right or wrong, but I do not thereby at all weaken my sense of a law and consequent obligation" (ebd.).

[4] „It is these feelings, which carry the mind out of itself and beyond itself, which imply a tribunal in future, or reward and punishment, which are so special" (ebd.).

Der Gewissensvorgang „ist etwas analoges oder ähnliches wie unser Fühlen in menschlichen Beziehungen gegen eine Person, die wir beleidigt haben. Da ist eine Zartheit wie in Tränen, wenn wir fehl gehen, und eine dankbare Innigkeit, wenn wir recht handeln, also etwas, was wir fühlen gegen einen Vater oder verehrten Vorgesetzten, wenn wir ihm mißfallen. So mag der Geist, wenn er dieses sein Fühlen nachdenklich beschaut, vernunftgemäß schließen, daß da ein unsichtbarer Vater ist, auf den als Objekt dies Fühlen sich richtet.“ [1]

Es ist auf der einen Seite, als lebendiger Vorgang, nicht ein Schließen „aus einem abstrakten Argument kraft der Gewalt der Termini (wie z. B. ‚ein Gesetz beschließt einen Gesetzgeber ein‘), sondern aus der Eigenart des Fühlens, das ich Gewissen nenne“ [2], auf der andern Seite aber ein wahres, wenn auch konkret-einschlußweises Schließen in der ruhigen Erwägung der Eigenart des Gewissensvorgangs, wie Newman es in der vorigen Stelle zeichnete: „vernunftmäßig schließen, das da ein unsichtbarer Vater ist“.

Daraus ergibt sich somit wie von selbst die Ausgestaltung des zweiten Sinnes des „Gott im Gewissen“ bei Newman, d. h. die Art, wie dieser Gewissensweg nun als konkret-persönliche Gestalt des Wesenspunktes objektiver Gottesbegründung-in-sich erscheint. In den Schriften Newmans zeigt sich das zur Deutlichkeit daran, daß derselbe Denker, der den Gewissensweg vor andern Wegen zu Gott vorzieht, doch in zusammenhängenden Darstellungen des Wesens Gottes zum Grundprinzip die überlieferte Gottesmetaphysik nimmt. Das muß als Widerspruch erscheinen, wenn man den Gewissensweg im Gegensatz zum Grundprinzip dieser überlieferten Gottesmetaphysik stellt. Es ist aber folgerichtig, wenn für Newman, wie wir es eben nachgewiesen haben, der Gewissensweg selber in all seiner natürlichen Konkretheit dieses Grundprinzips in sich birgt, d. h. den „Schluß“, wie Newman selber sagt, von der Kreatürlichkeit (die als Spannung von „ist“ und „nicht ist“ im Gewissensvorgang nur ihre innerste Konkretgestalt hat: in seiner Spannung zwischen der „Absolutheit“ und „Ewigkeit“ der Verpflichtung und der „Relativität“ und „Wandelbarkeit“ des Subjektes, in dem dieses „Absolute“ und „Ewige“ aufleuchtet) zur Absolutheit und Ewigkeit Gottes (die, in der augustinischen Form der „via gradationis“, als das in der „Absolutheit“ der sittlichen Verpflichtung Letztgemeinte in deren Tiefen sich kundtut).

Dieser Zusammenhang hat nun auch in den Manuskripten einen eigentümlichen Ausdruck, indem sich an die Skizzen über den Gewissensweg ein Kapitel anschließt über das Bild Gottes, wie es in der letzten Spannung der Ihm zugeschriebenen Attribute erscheint. Es ist ein Lieblingsgedanke Newmans, der schon früh in den Predigten erscheint und dann im „Grammar of assent“ einen charakteristischen Ausdruck hat: die Schwierigkeiten gegen die Glaubensmysterien des Christentums sind nichts Unerhörtes, sondern nur der letzte

[1] „The feeling is one anologous or similar to that which we feel in human matters towards a person whom we have offended, there is a tenderness almost tearful in going wrong, and a grateful cheerfulness when we go right, which is just what we feel in displeasing a father or revered superior. So that contemplating and revolving on this feeling, the mind will reasonably conclude that it is an unseen father who is the object of this feeling“ (ebd.).

[2] „I say this, not from any abstract argument, from the force of the terms (e. g. A Law implies a Lawgiver), but from the peculiarity of that feeling to which I give the name of conscience“ (ebd.).

Ausdruck der Schwierigkeiten, die im Begriff Gottes selber liegen. Newman leitet diese Schwierigkeit nun hier aus dem Grundprinzip unsres Gotteserkennens selber ab. Unser Gotteserkennen kann nicht anders, denn vom Kreatürlichen aufsteigen. Aber indem es in der Gesamtschau aller Vollkommenheiten von Kreatur den Vollblick zu Gott hebt, entweder (in der via negativa) in Scheidung Gottes von allem irgendwie Kreatürlichen, so daß Gott schließlich als das erscheint, über das ich nur aussagen kann, was es nicht ist, oder (in der via positiva) in Schau Gottes als des Absoluten aller kreatürlichen relativen Vollkommenheit. Der erste Weg nun führt für sich allein praktisch zu einer Entfernung Gottes von uns: „Je mehr wir Ihn von uns entfernen, um so mehr entfernen wir uns von Ihm." [1] Der zweite hinwiederum hat die Schwierigkeit, daß die kreatürlichen Vollkommenheiten in letzter Spannung zueinander stehen, so daß ihr Zusammendenken in eins entweder ihr Besonderes auslöscht oder keinen rechten lebendigen Begriff der Einheit Gottes aufkommen läßt. „Er ist unendlich eins und doch überströmend vielgehaltig. Wir ziehen Linien, die uns parallel scheinen, weil der Punkt, in dem sie sich treffen, so weit entfernt ist und wir nicht einmal ihr Sich-treffen in ihm sehen und nur erschließen, daß sie sich treffen." [2]

In diesen Darlegungen wird mithin ein Doppeltes klar. Erstens, daß für Newman die Gotteserkenntnis überhaupt einen Charakter trägt, der sich in innerer Folgerichtigkeit aus dem Seinsverhältnis des Relativen zum Absoluten ergibt. Zweitens, daß die besondere Gestalt, in der Newman dieses Seinsverhältnis faßt, die augustinische der „via gradationis" ist, der es in besonderem Maße eignet, daß sie von den Dingen weg führt und damit auch in ihren positiven Aussagen über Gott den besondern Akzent auf Seine alles Begreifen übersteigende Unbegreiflichkeit legt. Damit gewinnt das „Gott im Gewissen" seine letzten Konturen. Kraft des Ersten zeigt sich uns deutlicher der in ihm liegende „Schluß" vom Verpflichtungserlebnis zum verpflichtenden Gott als Schluß von einem irgendwie „Relativen" zum Absoluten. Denn da nach Newman das Seinsverhältnis des Relativen zum Absoluten die innere Form von Gotteserkenntnis überhaupt darstellt, so verstärkt sich die ebenfalls dahingehende Färbung, die gemäß unsern früheren Ausführungen das „Gott im Gewissen" aus sich selber trägt. Das zweite aber erklärt, warum das „Gott im Gewissen" bei Newman jene eigentümliche relative Unmittelbarkeit trägt, in der Gott in der Verpflichtung fast „gesehen" wird. Denn indem die spezifisch augustinische Gottesbegründung „via gradationis" ist, d. h. ein betontes immer höher gesteigertes „von weg" von den Dingen, muß auch das „Kreatürliche" des Gewissenserlebnisses ins Wesenlose verschwimmen vor dem allwirklich-allwirksamen Gott.

In diesem Sinne werden nun verständlich die wichtigen Zeilen, in denen Newman in den Manuskripten seine Gründe dafür darlegt, daß er den Gewissensweg in seinen Büchern so bevorzugt.

---

[1] „The more we remove Him from us, so much the more do we remove ourselves from Him" (1. Dezember 1863).

[2] He is infinitely one yet He is exuberantly manifold. We draw lines which seem to us parallel, because the point at which they meet is so distant and we do not ever (wohl: even?) see that they do meet in it, we only know by calculation that they must" (1. Dezember 1863).

„Ich bin zu ihm geneigt, nicht nur seiner inneren Wahrheit wegen, sondern auch wegen seiner großen Zugänglichkeit und Angepaßtheit in diesen Tagen. Erstens: es ist ein Beweis allen gleich zugänglich, Hohen und Niedern, von früher Kindheit an. Er lebt zusammengedrängt in jeder Seele. Er ist immer hervorholbar, braucht keine gelehrte Methodik, ist Heiden eigen und Christen. Zweitens: er ist innerlichst verknüpft mit praktischem Leben. Er ist keine abstrakte Wahrheit, herausgestellt durch den reinen Intellekt oder rein theoretisch wie das teleologische Argument. Er geht in den Kern der Sache und ist die Quelle von praktischer Religiosität zugleich und reiner Religionswahrheit. Drittens: er löst und widerlegt die Annahme einer ‚philosophischen Sünde', die in seinem Licht erscheint als Verkehrung dessen, was, leitend oder entgegnend, Stimme Gottes ist, in ein reines Taktgefühl. Viertens: er begründet das Vertrauen auf die Sinne. Denn wenn es einen Gott gibt und ich seine Kreatur, betraut mit einer Sendung [‚Mission' als wahrscheinlichste Deutung eines unleserlichen Wortes, gemäß Francis Bacchus], so ist es seine Absicht, daß ich die Sinne gebrauche, und ich nehme dann hin, was sie mir bringen als von ihm kommend, was auch im übrigen ihr intellektueller und philosophischer Wert sein mag." [1]

3.

Der letzte Grund Newmans für das „Gott im Gewissen" führt uns in sein letztes Problem. Ist es wirklich nur der „konkret-praktische Charakter" des Gewissensweges, der die Vorliebe Newmans erklärt, oder ist der letzte, wenn auch nicht wissenschaftlich-objektive, so doch wenigstens persönlich-subjektive Grund eine bestimmte letzte erkenntnistheoretische Einstellung, wie sie in dem eigentümlichen vierten Grund durchzuleuchten scheint, eine erkenntnistheoretische Einstellung, die Newman in eine, wenn auch entfernte, Nähe zu Berkeley stellen würde (die Außenwelt als Sinnessprache Gottes)?

Wenn wir zunächst von dem ausgehen, was die Schriften Newmans uns bieten, so läßt sich wohl Folgendes sagen. Die „Discussions and Arguments" sowie die „Idea of a University" wie verschiedene Einzelpredigten weisen uns erstens auf einen, man kann wohl sagen, aszetischen Grund hin, der seinen Hintergrund im religiösen Natursentimentalismus als einer mächtigen Strömung im England Newmans hat. Newman betont den Gewissensweg, weil er den naturjenseitigen Gott gegenüber einem „Göttlichkeitsschimmer" reiner Natur, den Gott der praktischen Lebensforderung gegenüber einem rein kontemplativ als „schön" bewunderten Gott der „schönen" Natur, akzentuiert.

Dieser aszetische Grund hat aber fraglos zweitens eine irgendwie persönliche vorwiegende Hinneigung zu seinem Kern, eine Hinneigung, die sich

[1] „I am led to it, not only by its truth, but by its great convenience and appositeness in this day.—1. It is a proof common to all, high and low, from earliest infancy. It is carried about in a compact form in every soul. It is ever available—it requires no learning—it is possessed by pagans as well as Christians.—2. And next it is intimately combined with practice. It is not some abstract truth wrought out by the pure intellect, or wrought out theoretically, as that from design. It goes to the roof of the matter, and is the source of practical religion as well as speculative.—3. It explains and refutes the supposed 'philosophical sin', which according to it will be the conversion into a mere taste of that which is the voice of God directing or rewarding.—4.It forms a basis for belief in the senses—, for if there be a God, and I am His creature with a (mission?), He means me to use the senses—and I accept what they convey as coming from Him, whatever be its intellectual and philosophical worth (vide my University Sermon on Development)" (7. November 1859).

im anglikanischen Newman in einer herben und hie und da fast puritanisch strengen Abwendung vom Naturhaften zeigt, freilich einer Abwendung, die in keiner Weise so etwas wie Verachtung in sich trägt, sondern eher ein schmerzliches und wie nach Innen blutendes Verzichten, — eine persönliche Färbung, die im katholischen Newman wohl in wachsendem Maß ihre fast krampfhafte Angespanntheit verliert, aber doch auch den reifen Kardinal wie ein leiser Schleier der Melancholie umflort.

In dieses mehr aszetisch-persönliche Moment fließt aber endlich auch ein Letztes ein, daß man geneigt sein könnte, „erkenntnistheoretisch" im besondern Sinn zu nennen. Es offenbart sich in den eigentümlichen Stellen der berühmten Frühpredigt über die Engel, der Arianergeschichte („The Arians of the fourth century") und der Apologia: die Sinnenwelt wie als Traumgebilde, wie als Sinnenschimmer rein geistiger Welt, als „Ökonomie", d. h. als Sinnensprache göttlicher Wirklichkeit und Wirksamkeit. Dieses Moment nun, das der reife Newman zu überwinden sucht, spricht ohne Frage auch in dem merkwürdigen letzten Grund mit, den Newman in den Manuskripten für seine Bevorzugung des Gewissensweges anführt. Das wird, wie es scheint, noch deutlicher in jenen Stellen der Manuskripte, die, freilich sporadisch und in der Form hinskizzierter, weiterhin zu prüfender Möglichkeiten, erkenntnistheoretische Fragen erörtern.

Eine erste Gruppe von Erörterungen behandelt die Frage, ob die letzte erkenntnistheoretische Grundlage ein „blinder Glaube" sei („foi aveugle"), nach der von Ward und Newman gemeinsam bekämpften französischen Theorie), sei es an die eigene Existenz, sei es an die Gesundheit der eigenen Fähigkeiten. Newman antwortet, daß das Letzte eine unmittelbare Einsicht in die eigene Existenz im unmittelbaren Bewußtsein der eigenen Fähigkeiten sei. Ich habe nicht einen „Glauben" an mein Dasein oder meine Fähigkeiten, sondern „ich bin mir bewußt, daß ich bin, indem ich mir bewußt bin, daß ich denke („cogito ergo sum"), fühle, mich erinnere oder rede."[1] „Ich gehe nicht von einem Satz zu einem andern über, wenn ich mein Dasein weiß im Wissen um mein Fühlen, sondern ein und derselbe Bewußtseinsakt stellt mir vor, was ich nachher willkürlich in zwei Sätze zerlege, indem ich zwei Aspekte aus vielen andern desselben Dinges herauszeichne."[2] Einen „Glauben" nimmt an diesen Stellen Newman nur für die Erkenntnis der Außenwelt an. „Die Sinneserfahrung ist nicht ein Objekt des Glaubens, sondern des Bewußtseins, aber das zweite (die Gegenwart usw.

---

[1] „I am conscious that I am, because I am conscious I am thinking (cogito, ergo sum) or feeling, or remembering or comparing or exercising discourse" (7. November 1859).

[2] „I do not advance from one proposition to another, when I know my existence from being conscious of my feeling, but one and the same act of consciousness brings home to me that which afterwards at leisure I draw out into two propositions, denoting two out of many aspects of the one thing" (ebd.).

An anderer Stelle sagt er: „Whereas the consciousness which I possess that I exist may be drawn out into 'I am, for I feel', 'I am, for I remember', 'I am, for I think', 'I am, for I reason', in all cases there is the 'for', or the consciousness of the presence of that condition on which the coincidence of the initial and secondary object of consciousness depends. I am conscious I exist in that I feel; but this 'in that' is what is commonly called a reason or the symbol of a act of reasoning" (ebd.).

der äußern Objekte) ist ein Objekt des Glaubens. Ihre Wahrheit ist nicht eingeschlossen in jenen Akt des Bewußtseins, in dem ich erkenne, daß ich bin."[1]

Erscheint in dieser ersten Gruppe von Erörterungen des erkenntnistheoretischen Problems die Erkenntnis von Außenwelt von der Erfahrung des Innen scharf getrennt, so daß diese Gruppe für sich genommen fast die Gefahr eines gewissen Solipsismus in sich schließen könnte, so knüpft eine zweite Gruppe Innenwelt und Außenwelt fast leibnizisch zu- und ineinander. Newman stellt sich die Frage, wie der Geist zu den übersinnlichen Ideen von Einheit, Ganzheit usw. komme, und antwortet mit der Theorie, daß mit der Sinneserfahrung der Geist sozusagen zu sich selbst erwache und in diesem Erwachen zu sich selbst und aus ihm heraus „die Sinne durch seine eigenen Ideen deute"[2]. Es wäre dies also ein mittlerer Standpunkt zwischen einer Annahme „eingeborener Ideen" (die Newman ausdrücklich in den Manuskripten ablehnt) und einer Ableitung der Ideen aus der Sinneserfahrung (was für den Newman der Akzentuierung der Innenwelt erst recht ein unmöglicher Standpunkt ist). Aber Newman schließt die Darlegungen dieses Standpunkts mit einer Frage, die ihn selber in Frage stellt und auf eine tiefere Lösung hindeutet, die nicht den Weg einer Ableitung des einen aus dem andern (Außenerfahrung aus Innenerfahrung oder umgekehrt) geht, sondern den weiseren Weg einer Rückführung in das letzte Ineinander beider. „Wie man vom Geiste sagen mag, gemäß meinen Darlegungen, daß er die Sinne durch seine eigenen Ideen deute, so kann es nicht geleugnet werden, daß das, was wir aus Erfahrung durch die Sinne lernen, zur Deutung der Erfahrung des Geistes wird."[3] „Die Frage ist [also], ob nicht alle unsere Bestimmungen, Ordnungsprinzipien, Denkformen in gleicher Weise von sichtbarer sinnlicher Erfahrung kommen, obgleich unser Denken einen wahren Erkenntnisgegenstand unabhängig von den Sinnen hat."[4]

Dieser „Zirkel", wie Newman ihn nennt, und mit dessen einfacher Feststellung die Darlegungen der zweiten Gruppe schließen, führt aber von selbst zur dritten Gruppe, die vielleicht die wichtigste ist, da sie eine formale Auseinandersetzung Newmans mit Kant enthält (4. Februar 1860). In ihr (die zeitlich später als die Darlegungen der beiden ersten Gruppen liegt) gibt New-

[1] „I have a sensation of colours and forms—this is one thing. I have a persuasion that these colours and forms convey to me the presence etc. of external objects—this is a second thing. I have said that the sensation is not an object of faith but of consciousness—but the second is an object of faith—its truth is not bound up in that act of consciousness by which I know I am (ebd.).

[2] „I grant or I assume, that the soul would not think without some external stimulus; that if it were cut off from all external communication from the external world, it would pass this life in a sort of torpor.... But then, as soon as it is roused, it reflects upon itself, and thereby gains a number of ideas, quite independently of the external world, and with indefinitely more intimateness than the external world could convey them" (24. Februar 1859). — „The objects then presented by the senses are unmeaning till they are interpreted by the mind; and the mind interprets out of its own resources. It brings to their contemplation the idea of order, arrangement, whole and parts, which seem original" (3. Dezember 1859).

[3] „As the mind may be said, as I have argued above, to interpret the senses by its own ideas, so it cannot be denied that the information supplied by experience through the senses interprets the experience of the mind" (spätere Anmerkung zu den Ausführungen vom 3. Dez. 1859).

[4] „The question is, whether all our determinations [folgt ein unleserliches Wort], principles of arrangement, forms of thought do not in like manner come from visible, sensible experience, though our thoughts have a real matter of knowledge independent of the senses" (ebd.).

man den Standpunkt vorab der ersten Gruppe fast auf und nimmt für die Erkenntnis der Außenwelt denselben Weg an wie für die Erkenntnis des eigenen Daseins. Die Stelle sei ihrer Wichtigkeit wegen ganz gegeben.

„Kant, dessen Philosophie ich eben in Chalybaus[1] gelesen habe, würde in Bezug auf Bewußtsein sagen: Gewiß, es bezeugt innere Tatsachen des Geistes, aber es ist unmöglich, sie, was immer sie seien, mit irgend einem Äußeren zu verknüpfen. Nun, ich sage: Du kannst mich wohl in einen Zustand absoluten Skeptizismus' in Bezug auf alles, was dem Bewußtsein außen ist, führen, aber das bedeutet eine ‚reductio ad absurdum' alles Wissens von etwas, was uns außen ist, von Sinneswissen wie auch (ich würde sagen: noch mehr als) übersinnlichen. Wenn du aber nicht bis in dieses Extrem gehst, das es hoffnungslos macht, überhaupt etwas zu erschließen oder zu erforschen, so mußt du irgend etwas zugestehen, und, was ich dich bitte, zu erlauben, ist dies, daß es wahr sei, daß ich existiere, oder daß mein Bewußtsein, daß ich bin, die äußere Tatsache meiner Existenz meinem Bewußtsein darstellt. Nun sieh, was in dieser einen Annahme einbeschlossen ist, nämlich: Mein Bewußtsein, daß ich bin, ist nicht unmittelbar, sondern indirekt — ‚sentio, ergo sum: ich empfinde, also bin ich'. Darin ist also beschlossen die Gegenwart einer Fähigkeit, durch die ich aus dem, was ich erfahre, die Sicherheit gewinne über das, was ich nicht erfahre, nämlich über mein Dasein, da mein Dasein meinem Bewußtsein außen ist. Wenn nun aber eine nicht erfahrene äußere Tatsache durch Nachdenken über die Erfahrung erkannt werden kann, so kann es auch eine andere. Darum ist die Idee nicht absurd, daß wie ich von ‚sentio — ich empfinde' das Dasein meiner selbst gewinne, so auch von ‚conscientiam habeo — ich habe die Gewissenserfahrung' das Dasein Gottes und vom Sinnesphänomen das Dasein von Stoffwelt."[2]

Das Denkwürdige dieser Stelle ist also, daß Newman, konfrontiert mit einer konsequenten Philosophie des „Allein" innerer Erfahrung (wie er wenigstens Kant auffaßt), den entscheidenden Sinn seiner eigenen Hinneigung zu einem gewissen Primat innerer Erfahrung erblicken läßt, nämlich erstens, daß er die Erkenntnis des eigenen Ich nicht als unmittelbare fasse, sondern als indirekte, aus einer Analyse von reinem Bewußtsein (Newman macht also vollen Ernst mit der Bewußtseinsgeschlossenheit), und zweitens, daß er sowohl Erkenntnis Gottes wie Erkenntnis der Außenwelt denselben Weg wie

[1] Gemeint ist offenbar H. M. Chalybäus (1796—1862), dessen „Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel" (1837) zweimal ins Englische übertragen wurde, durch A. Tulk (London 1854) und A. Edersheim (Edinburgh 1854).

[2] „Kant, whose philosophy I have just been reading in Chalybaus, would say as to consciousness: 'Yes, it bears witness to internal facts of the mind, but it is impossible to connect them, whatever they are, with anything external to it. Well then, I say:—You can indeed reduce me to a state of absolute scepticism about everything external to consciousness—but this is a reductio ad absurdum of all knowledge external to us whatever, of senses as well as (I should add much more than) supersensuous knowledge—but if you do not go this extrema length which makes it hopeless ever to reason or investigate at all you must allow something—and all I ask you to allow is this—that is true that I am—or that my consciousness that I am represents the fact external to my consciousness (viz.) of muy existence. Now see what is involved in this one assumption, viz. My consciousness that I am is not immediate, but indirect—Sentio ergo sum. In this is involved therefore the presence of a faculty by which from what I have experience of I acquire [Fr. Bacchus vermutet „argue" statt „acquire"] the certainty of that of which I have not experience, viz. my existence, my existence being a fact external to consciousness. — But if one external unexperienced fact may be known by reasoning upon experience, perhaps another may. Therefore the idea is not absurd that as from 'sentio' I infer the existence of myself, so from ‚conscientiam habeo' I infer the existence of God, and again from the phenomena of sense I have the existence of matter" (4. Februar 1860).

zum eigenen Dasein gehen lasse, den des „I infer“ [1]. Damit dürfte über die wahrscheinliche Erkenntnistheorie Newmans und ihre Beziehung zum religiösen Gewissensweg sich wohl Folgendes sagen lassen. Die Verknüpfung des Gewissensweges mit einem Primat innerer Erfahrung entspricht wohl einer gewissen inneren Neigung Newmans, wird aber doch durch eine realistische Erkenntnistheorie überwunden, die freilich insofern auch als solche noch den Charakter einer Akzentuierung innerer Erfahrung trägt, als Newman auch weiterhin die Gotteserkenntnis primär an den Gewissensvorgang knüpft. Es bleibt, auch nach der entschiedenen Auseinandersetzung mit Kant, das letzte, man mag sagen, Irrationale eines Zurückstellens der sinnenhaften Außenwelt. Aber es bleibt, wie das zaudernde Hin- und Herschwanken Newmans in diesen Fragen deutlich zeigt, in der gleichen Form, wie sie uns das praktische Verhalten Newmans in seinem Leben zeigt: der für das reale Leben bis zu Brückenbau und Politik und für das Menschenleben bis in seine tiefsten Intimitäten und für das Jubeln und Weinen der Kunst weit Aufgeschlossene — und doch der Einsame von Edgbaston, der alle Publizität flieht, der Distanzierte in aller Freundschaft, der aszetisch auf Ausübung seiner Violinkunst Verzichtende: das schmerzliche Antlitz, wie es Lady Coleridge uns verewigt hat [2].

* * *

Was ist aber doch der letzte Grund, daß der unerreichte Meister einer Philosophie und Theologie konkret-persönlicher Religiosität sich für eine tiefere Analyse, durch eine zum mindesten ungeklärte Erkenntnistheorie bedingt zeigt? Nichts anderes als der notwendige Tribut des Menschlichen in jeglichem Menschenwerk. Es ist die unbegreifliche Souveränität einer göttlichen Leitung des Weltlaufs, daß sie nicht nur die großen Irrwege der Wahrheit dienstbar macht, sondern auch in den großen Leuchten der Wahrheit selber das Pauluswort Wirklichkeit sein läßt: Wenn ich schwach bin, bin ich stark.

Erich Przywara S. J.

---

[1] Was solche „Analyse“ bei Newman bedeutet, zeigt ein Vergleich mit der phänomenologischen „Sinn-Analyse“. Für wahre Phänomenologie ist „Sinn-Analyse“ Analyse des inneren Formal-Objektes des Aktes, also des „Gedankens“ als des „noëma“ des „Denkens“ bzw. des „Wertes“ als des „axioma“ des Wertfühlens usw., also erstens (in Roman Ingardens guter Verwendung scholastischer Ausdrücke) nicht des „obiectum materiale“ oder eines bestimmten „Was“ des Gedankens bzw. Werkes, sondern des „obiectum formale“, d. h. des „Daß“ eines Gedankens bzw. Wertes überhaupt, — zweitens des inneren intentionalen, nicht des realen Objektes. Für Newman dagegen ist der Gegenstand der „Analyse“ das „obiectum materiale“ (z. B. nicht die „Verpflichtung“ als Objektkorrelat von „Sich-verpflichtet-wissen“, sondern der persönliche Gott als Vater und Richter) und das Real-Objekt (denn es geht um Real-Ich, Real-Gott, Real-Welt). So sehr darum Newman auch (im Gegensatz zu „reason or middle term“) gelegentlich von „continuous meditation ... in the way of intuition“ spricht, so ist es für ihn doch, so oder so, ein Schlußverfahren („I infer“, „reasoning upon experience“ von dem „from what I have experience“ zu dem „of which I have not experience“) freilich (weil für ihn das Problem des Beweisgehalts des „konkreten Denkens“ gestellt ist) die Explizitierung eines im lebendigen Akt einschlußweisen Schlußverfahrens (das „involved in“ zum „explicit“) zur Reingestalt.

[2] Eine geistvolle Zusammenschau dieses eindringlichsten aller Newman-Bilder mit den Bildern aus der Zeit des Kardinalats stellt die Newman-Büste eines jungen Münchener Künstlers, Oswald Hofmanns, dar, die allen Newman-Freunden aufs wärmste empfohlen sei (München, Bothmerstr. 10 Rg.). Vgl. auch „Hochland“ 24 I (1926/27) 248.

Eckermanns „Gespräche mit Goethe" und die neueste Forschung

Schon bald nachdem Eckermann sich in Weimar häuslich eingerichtet hatte (Oktober 1823), fing er an über seine Unterhaltungen mit dem alten Herrn Geheimrat fleißig Buch zu führen. Diese ersten Aufzeichnungen waren in Form von tagebuchartigen Berichten abgefaßt, die er anfänglich an seine Braut Johanna Bertram (Hanchen) sandte. Später hat Eckermann diese ausführlichen Notizen für sein großes Werk verwendet, aber geraume Zeit dachte der Verfasser sebst noch nicht an eine Veröffentlichung.

Im Frühjahr 1824 legte der Schüler zum ersten Mal die schriftliche Wiedergabe eines ihrer Gespräche dem Meister vor und wurde von diesem in seinem Plan, regelmäßig die wichtigsten Unterhaltungen zwischen ihnen beiden zu Protokoll zu bringen, nachdrücklich bestärkt. Um diese Zeit waren Lord Byrons Gespräche „zu Pisa aus den Jahren 1821 und 1822", von Thomas Medwin herausgegeben, im Buchhandel erschienen und erregten auch in Deutschland Aufsehen. In Weimar ward die Schrift viel beachtet, gelesen und besprochen. Es darf als ziemlich sicher angenommen werden, daß sie auf die weitere Ausarbeitung und spätere Veröffentlichung der „Gespräche mit Goethe" nicht ohne Einfluß geblieben ist. Schon 1825 faßte Eckermann eine gelegentliche Drucklegung bestimmt ins Auge. Auch Goethe notiert in seinem Tagebuch zum 4. April des gleichen Jahres: „Eckermann blieb. Die von ihm mitzuteilenden Unterhaltungen vorbereitet." Und zum 24. Mai: „Eckermanns Unterhaltungen durchgelesen und geprüft." In den folgenden Jahren ist noch öfter von dem Unternehmen die Rede, doch hemmten andere Arbeiten sowie Zerstreuungen, Nahrungssorgen und körperliches und seelisches Mißbehagen den Fortschritt des Werkes. Später wollte Goethe zum großen Leidwesen Eckermanns nichts mehr von einer Veröffentlichung zu seinen Lebzeiten wissen, da er mit der Wahrscheinlichkeit rechnen mußte, daß sein persönliches Ansehen durch die Publikation einer ihn so nahe berührenden Schrift Schaden leiden werde.

Auch nach dem Tode des Meisters vergingen noch ungefähr zwei Jahre, bis Eckermann endlich die Hände frei hatte, um diese wichtigste Arbeit seines Lebens wieder ernstlich in Angriff zu nehmen. Jetzt machte das Werk gute Fortschritte. Ostern 1836 erschienen die zwei ersten Bände (bei Brockhaus), denen der dritte und letzte allerdings erst 1848 (bei Heinrichshofen in Magdeburg) folgte. Der von Eckermann schon bald darauf Freunden gegenüber in nahe Aussicht gestellte vierte Band blieb dagegen unbedeutendes Bruchstück und ist auch nach dem Ableben des unentwegten Goetheverehrers nicht mehr erschienen.

Zeitlich setzen die „Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens", wie der volle Titel heißt, ungefähr da ein, wo Goethes „Annalen" (auch „Tag- und Jahreshefte" betitelt) abgebrochen hatten. Diese letzteren waren bis zum Jahre 1822 fortgesetzt worden. Die „Gespräche" beginnen mit der ersten Unterhaltung zwischen Meister und Schüler am 10. Juni 1823. Doch ist der Charakter der beiden Schriften verschieden: die „Annalen" enthalten in der Hauptsache biographische Angaben, die „Gespräche" dagegen

zumeist Urteile und Anschauungen Goethes über wissenschaftliche, künstlerische, literarische, gelegentlich auch über religiöse und politische Fragen und Erscheinungen.

Die zwei ersten Teile von Eckermanns Werk umfassen in chronologischer Anordnung die wichtigsten Gespräche zwischen den beiden bis zu Goethes Tod. Der dritte Band bringt in der Hauptsache nur noch Ergänzungen. Die inhaltlich wertvollsten, auch formell vollendetsten Unterhaltungen finden sich im ersten Teil, der zeitlich bis Ende 1827 reicht. Schon der zweite fällt gegenüber dem ersten merklich ab: an Stelle der Fülle und des Reichtums von Gedanken, Ausblicken und Bildern treten bisweilen schwächere, mattere und weitschweifigere Betrachtungen. Der dritte Teil fügt sich kaum noch in den Rahmen des Ganzen. Da Eckermanns Vorarbeiten nicht ausreichten, um einen ganzen Band zu füllen, hatte der Legationsrat Friedrich Soret, der ebenfalls zum intimen Freundeskreis des greisen Dichters gehörte, einen Teil seiner eigenen Aufzeichnungen, insgesamt 70 Gespräche, dem Goethejünger zur Verfügung gestellt. Diese bei aller Bewunderung für das Genie des Dichters doch kritisch gehaltenen, frei von unwürdigem Personenkult niedergeschriebenen Skizzen des Schweizer Freundes behandelte Eckermann zwar im allgemeinen nur als Material, dem gegenüber er sich zu Abänderungen, Abschwächungen, Retouchierungen für durchaus berechtigt hielt. Zuweilen jedoch konnte er der Versuchung nicht widerstehen, einzelne Sätze oder längere Stellen davon in seine Darstellung hinüberzunehmen, wobei er es auch wohl unterließ, sie stilistisch selbst zu formen. So ist der dritte Teil sehr ungleich ausgefallen und hält sich nicht frei von einer gewissen Zwiespältigkeit und gelegentlichen Widersprüchen. Er steht schon deswegen und dann infolge vieler grammatikalischer Mängel, besonders aber wegen der vielen inhaltlichen Schwächen nicht auf der Höhe der übrigen Teile und ist eher ein Anhängsel als ein Glied des Ganzen.

Die „Gespräche mit Goethe“ sind Eckermanns weitaus bedeutendstes und erfolgreichstes Werk, dem gegenüber seine andern, übrigens weder zahl- noch umfangreichen literarhistorischen Schriften — von seinen poetischen Erzeugnissen ganz zu schweigen —, gar nicht in Betracht kommen. Die eigentliche Bedeutung des Buches liegt indes weniger in den sachlichen Angaben über bestimmte kritische Äußerungen des Dichters, als in der ungewöhnlichen Einfühlungsfähigkeit des Goethejüngers Eckermann in die ganze Denkweise und geistige Haltung des Meisters. Nur jemand, der sich das Studium Goethes und seiner Werke zur eigenen Lebensaufgabe gemacht und sich ganz in den Geist und die Lebensauffassung des alten Herrn versenkt hatte, konnte ein solches Werk schreiben. Das wurde schon gleich nach Erscheinen der zwei ersten Teile von der zeitgenössischen Kritik durchweg anerkannt und rühmend hervorgehoben, nicht etwa bloß von dem unvermeidlichen „Statthalter Goethes auf Erden“, wie Heine spottend Varnhagen v. Ense nannte, sondern auch von einigen ernster zu nehmenden Autoritäten, wie Bernhard Rudolph Abeken, dem Philosophen Christian Hermann Weise, dem Bildhauer Christian Rauch und andern bekannten Literaten, Gelehrten und Künstlern. Der buchhändlerische Erfolg der „Gespräche“ entsprach allerdings bei weitem nicht der günstigen Aufnahme von Seite der tonangebenden Kritik; er war geraume

Zeit hindurch sehr bescheiden. Erst im Jahre 1868 konnte das vollständige Werk in einer Ausgabe erscheinen, die jetzt die Bezeichnung 3. Auflage führte. 33 Jahre hat es gebraucht bis die 3000 Exemplare der 1. und 2. Auflage verkauft waren. Von einer irgendwie sensationellen Wirkung auf breite Leserschichten zu Lebzeiten Eckermanns kann also gar nicht die Rede sein. Es gab Jahre, da nur 20 bis 30 Exemplare des Buches abgesetzt wurden. Eckermann selbst war geradezu entsetzt, als er von seinem Verleger hörte, daß sein Werk sich so langsam verkaufte.

Mit dem Urteil der Fachpresse über die rein literarischen Vorzüge der „Gespräche“ ging die Anerkennung der sachlichen Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der Eckermannschen Aufzeichnungen zumeist Hand in Hand. Gerade unter diesem Gesichtspunkt haben sich die Zeitgenossen, darunter selbst nächste Bekannte und Freunde Goethes, wie der Kanzler v. Müller, Hofrat Soret, Ottilie v. Goethe, durchweg lobend ausgesprochen, wenn man auch nicht übersehen darf, daß manche dieser Äußerungen in erster Linie von Rücksichten persönlicher Höflichkeit und freundschaftlichen Wohlwollens gegenüber dem vielgeplagten Eckermann bedingt waren. Spätere einflußreiche Verehrer des Dichters stimmten in dieses nachsichtige Lob ohne viele Bedenken ein, ja sie gingen in ihrer Begeisterung für diesen wirksamen Panegyrikus auf ihren Heros auch wohl soweit, daß sie in den „Gesprächen“ eine fast in allen Punkten zutreffende Wiedergabe der Ansichten und Auffassungen des Meisters erblickten, nicht selten sogar eine zumeist wörtliche Übereinstimmung mit den tatsächlich gefallenen Äußerungen Goethes annahmen. So konnte Eckermanns Buch jahrzehntelang so etwas wie ein kanonisches Ansehen im Lager der unentwegtesten Goetheschwärmer genießen: die „Gespräche“ galten fast als ein Werk des greisen Dichters selbst, als unmittelbare Bekenntnisse des Altmeisters, als das reife Endergebnis der Geistesarbeit des abgöttisch verehrten Weltweisen von Weimar. Selbst Heines und Börnes bissige Bemerkungen über dieses literarische Erzeugnis des „Goethe-Papagei“ Eckermann geißelten lediglich die sklavische Abhängigkeit des Schülers vom Meister, schienen also indirekt die Ansicht von der unbedingten Glaubwürdigkeit der „Gespräche“ zu bestätigen.

Die kritischen Bedenken ernster Forscher gegen die der wissenschaftlichen Begründung entbehrende Auffassung der führenden Goetheverehrer ließen sich indes auf die Dauer nicht unterdrücken. Zunächst machten im Laufe der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts einige Gelehrte ihre Zweifel an der unbedingten Glaubwürdigkeit der „Gespräche“ mit Rücksicht auf einige ganz bestimmte Tatsachen geltend. Für die wissenschaftliche Faustforschung ergab sich z. B. auf Grund der nunmehr veröffentlichten Tagebücher und Briefe Goethes die nicht wegzuleugnende Unmöglichkeit, die Chronologie bei Eckermann mit der wirklichen Entstehungsgeschichte des zweiten Teiles der Dichtung in Übereinstimmung zu bringen. Das mochte man noch mit der Annahme von einigen unrichtigen Datierungen infolge von Flüchtigkeitsversehen und mit der Lückenhaftigkeit der Eckermannschen Aufzeichnungen gerade in dieser Frage ziemlich befriedigend erklären. Manche andere offenbare Unrichtigkeiten, zumal eine nicht geringe Anzahl von Anachronismen, mochte man ebenfalls zum Kapitel „Entschuldbare Nachlässigkeiten“ rechnen. Aber nun kamen andere Forscher

und wiesen nach, daß bisweilen auch der Inhalt einzelner Gespräche bei Eckermann falsch, gelegentlich selbst tendenziös entstellt, wiedergegeben ist, so namentlich in Bezug auf zahlreiche Äußerungen Goethes über Schiller. Eckermanns ehemalige Schwärmerei für den schwäbischen Dichterfürsten hat später einer kühlen Zurückhaltung, ja gelegentlich auch wohl einer harten Abneigung gegenüber Schiller Platz gemacht, was einmal zu einem höchst unangenehmen Zusammenstoß zwischen dem Goetheanwalt Eckermann und dem Sohne Goethes, dem glühenden Schillerverehrer August v. Goethe, führte. Diese Einstellung Eckermanns macht sich auch in seinem Buche geltend. Nachweislich falsch sind z. B. Goethes, bzw. Eckermanns Äußerungen im Gespräch vom 23. März 1829, wonach sich Goethe beim „Wilhelm Meister“ der Kritik Schillers kaum habe erwehren können. Ebenso jene vom 14. November 1823, daß Schiller keine Silbe von „Hermann und Dorothea“ erfahren habe, bevor das Werk abgeschlossen war. Ferner die Mitteilung vom 4. Februar 1829 über eine einaktige Prosatragödie nach dem Plane Goethes. Dann weiter die Behauptung vom 12. Mai 1825, daß Schiller den spanischen Dichter Calderon nicht kannte, wodurch er vor einem Irrwege bewahrt geblieben sei. Endlich jene Bemerkungen über ein von Carl August für Schiller bestimmtes Gehalt von jährlich 1000 Talern, über Schillers verzweifelte Lage, die ihn zwang, jährlich zwei Stücke zu schreiben, über seinen Alkoholgenuß zum Zwecke der Steigerung seiner Schaffenskraft u. a.

Die Veröffentlichung von „Goethes Unterhaltungen mit Friedrich Soret“, die 1905 „nach dem französischen Texte als eine bedeutend vermehrte und verbesserte Ausgabe des dritten Teils der Eckermannschen Gespräche“ von Dr. C. A. H. Burkhardt (Weimar, Böhlau) herausgegeben wurden, zeigte an einem weitern Beispiel, wie unzuverlässig Eckermann in Bezug auf Tatsachen-Angaben ist und wie tendenziös er in vielen Fällen mit dem zur Verfügung stehenden Material schaltete. Alles das, was den Weimarer Geheimrat im Urteil der Nachwelt in ungünstigem oder doch weniger freundlichem Lichte darstellen konnte (die Berichte über seine Launenhaftigkeit, seine Schläfrigkeit, Vergeßlichkeit, Grätigkeit, seine gelegentlichen unschönen, lieblosen Bemerkungen über Freunde und Gesinnungsgenossen, seine ab und zu langweilige Art des Sprechens usw.) wurde vom Verfasser der „Gespräche“ in Sorets Manuskript fast restlos gestrichen oder in schönfärberischer Absicht geändert. Legationsrat Friedrich Soret, ein Genfer, der gegenüber Goethe, wie Houben (Gespräche S. 678) sich ausdrückt, „kaum einen Bruchteil der andachtsvollen Bewunderung und Hingebung, die bei Eckermann durchweg waltete“, besaß, zählte zwar auch zu den aufrichtigen Verehrern des alten Dichterfürsten und hat sogar dessen „Metamorphose der Pflanzen“ ins Französische übersetzt, erlaubte sich aber, zumal in wissenschaftlichen Fragen, öfter eine eigene Meinung, beurteilte z. B. die Farbenlehre Goethes in den Hauptpunkten durchaus skeptisch, war „auch politisch als Genfer aus einem völlig andern Kirchspiel“ und hatte „in jeder Beziehung alle die Selbständigkeit dem Dichter gegenüber, die Eckermann nur selten in schüchternen Versuchen erstrebte“ (ebd. S. 677). Daß anderseits auch Sorets „Unterhaltungen“ nicht von Irrtümern frei sind und die formelle Abrundung der „Gespräche“ keineswegs erreichen, ist gewiß richtig, ändert indes nichts an dem soeben Gesagten.

Diese und ähnliche Schiefheiten, Fehler und Ungenauigkeiten in den Aufzeichnungen Eckermanns waren wohl im engern Kreise von Fachleuten als solche bekannt und wurden selbst von Houben in seiner hier zitierten, 1909 erschienenen Ausgabe der „Gespräche“ offen zugegeben, vermochten aber dem guten Ruf dieses anerkannten Goetheevangeliums in den breiten Schichten seiner Leser keinen nennenswerten Eintrag zu tun. Für die unkritischen Verehrer des Dichters blieb alles, was Eckermann den alten Herrn sagen ließ, nach wie vor eine authentische Äußerung Goethes selbst und damit ein orakelgleicher Ausspruch, an dem weder gezweifelt noch gerüttelt werden durfte.

Da veröffentlichte Professor Julius Petersen als erster eine abschließend geplante, ins einzelne gehende Untersuchung, worin er die ganze vielschichtige Frage nach der Glaubwürdigkeit der „Gespräche“ allseitig zu beleuchten und endgültig zu lösen versuchte. Die Arbeit erschien zunächst in den „Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften“, Jahrg. 1924, Nr. 2, ein Jahr später als selbständiges Buch unter dem Titel: „Die Entstehung der Eckermannschen Gespräche und ihre Glaubwürdigkeit“ (Frankfurt a. M. 1925, Diesterweg). Für diese zweite Auflage konnte Petersen nicht nur die abgeschlossene große Weimarer Ausgabe von Goethes Werken und Houbens Neuausgabe der „Gespräche“ vom Jahre 1909, sondern auch des letzteren Eckermannbiographie (Leipzig 1925, Haessel) verwerten.

Petersens Werk gibt zunächst eine kurze Übersicht über die bisherige Beurteilung des Eckermannschen Buches unter besonderer Berücksichtigung der Glaubwürdigkeit, vergleicht die Angaben der „Gespräche“ mit Goethes Tagebüchern, schildert kurz, aber ähnlich wie Houben, „Eckermanns Weg zu Goethe“, zeichnet die Entwicklung des Plans und die Entstehung der „Gespräche“, dann die Ausarbeitung und die Spuren der Entstehungsweise, deren er sechs Stufen unterscheidet: Tagebuchaufzeichnungen in Rohform; wörtliche Aussprüche ohne Umgebung; Ausarbeitungen ursprünglicher Tagebuchaufzeichnungen; zusammengesetzte, zerlegte und verlegte Gespräche; Benutzung fremder Materialien; endlich erfundene Gespräche, und kommt zum Schluß, daß in Eckermanns Buch die Treue und Unmittelbarkeit der Überlieferung eine sehr verschiedene ist, je nach dem Grad des zeitlichen Abstands zwischen dem Gespräch, seiner Niederschrift und der endgültigen Ausarbeitung.

Da nun dieser zeitliche Abstand bei den einzelnen Gesprächen ein außerordentlich ungleichartiger ist, einige sofort und ausführlich, andere zwar auch schon bald, aber nur in wenigen Stichworten, wieder andere erst viele Jahre nachher und unter Benützung fremder Materialien aufgezeichnet wurden, manche auch völlig frei erfunden sind, so ergeben sich unter dem Gesichtspunkt der strengen Glaubwürdigkeit sechs verschiedene Gruppen von Gesprächen und Einzelaussprüchen: zuverlässig in Bezug auf faktischen Verlauf und Thema, in Bezug auf Wortlaut, in Bezug auf Datum — anderseits unzuverlässig in Bezug auf Datum, in Bezug auf Wortlaut, den Eckermann gar nicht selbst vernahm, in Bezug auf faktischen Verlauf und Thema (Erfundene Gespräche!).

Im allgemeinen ist zu sagen, daß die Tagangaben bei Eckermann recht oft falsch oder doch unzuverlässig sind. Wiederholt wählte der Verfasser bewußt und absichtlich eine unrichtige Datierung aus ganz bestimmten praktischen

Gründen, zuweilen auch aus literarisch-künstlerischen Rücksichten. Noch weniger kann im großen und ganzen von einer unbedingten Zuverlässigkeit, was den Wortlaut anbelangt, die Rede sein, zumal nicht bei jenen Gesprächen, wo die drei Punkte: Gespräch, Niederschrift und endgültige Ausarbeitung durch Jahre getrennt auseinander liegen, wie das bei den meisten Aufzeichnungen des dritten Teils der Fall war. Was dagegen die Frage nach der ideell oder gedanklich treuen Wiedergabe der Äußerungen Goethes betrifft, so darf sie im allgemeinen — abgesehen von einer immerhin ganz erheblichen Zahl von Ausnahmen — doch wohl bejaht werden.

Zu den Ausnahmen gehören, neben den schon genannten Aussprüchen über Schiller, besonders noch einige über die Erhabenheit der christlichen Religion, über Vaterlandsliebe, über die zeitgenössische Romantik. Petersen behandelt sie sämtlich im Kapitel „Erfundene Gespräche“, was freilich nicht heißen soll, daß sie ohne alle tatsächliche Grundlage sind, aber „wo die Erinnerung durch eine persönliche Tendenz geleitet und dieser Tendenz geradezu die Führung zuteil wurde, können wir von erfundenen Gesprächen reden, auch wenn eine gewisse Unterlage als Ausgangspunkt gegeben war“ (S. 129). Wenn Eckermann z. B. seinen Meister gegen Ende des dritten Teils die vielbewunderten, zuweilen auch von katholischer Seite als apologetisch-religiöses Rüstzeug verwendeten Worte über „die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet“ sprechen läßt, so ist zu beachten, daß diese klug berechneten Sätze mindestens in der Form doch wohl von Eckermann stammen und wahrscheinlich unter dem Eindruck des Buches von Karl Rosenkranz (Goethe und sein Werk. Königsberg 1847) niedergeschrieben wurden, der die Gegner Goethes in die drei Gruppen einteilte: moralische, politische und pietistische Rigoristen. Die letzteren, die den Weimarer Geheimrat wegen seiner christentumsfeindlichen oder heidnisch-epikuräischen Weltanschauung und Lebensweise bekämpften, mußten ganz besonders durch salbungsvolle, fromme Aussprüche des Altmeisters selbst widerlegt werden. Eckermann hat daher hier im dritten Teil, der 1848 erschien, auf jene den christlichen Goetheverehrern arg unbequemen Vorwürfe eine sorgfältig vorbereitete Antwort erteilt. In andern Gesprächen, so in einem der letzten des zweiten Teiles (März 1832, ohne Angabe des Tages) läßt Eckermann den Meister die Angriffe der zweiten Gruppe seiner Gegner zurückweisen, indem der alte Herr sich als guter Patriot gebärdet. Solche Aussprüche sind, wieder zunächst in der Form, dann auch wohl der Sache nach, Eckermanns Erwiderung auf die Anklagen, die besonders im Zeitalter der Freiheitskriege gegen den Dichterfürsten wegen mangelhafter vaterländischer Gesinnung, und in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts wegen seiner politischen Teilnahmslosigkeit laut geworden waren. Petersen weist bei dieser Gelegenheit darauf hin, daß Eckermann hier und in andern Fällen, wo es ihm darauf ankam, gegen eine bestimmte geistige Strömung anzukämpfen, den Rahmen des einfachen Gespräches sprengt und den greisen Dichter, ganz gegen dessen Gewohnheit, in stark rhetorischer Form religiöse und politische Predigten halten läßt, bei denen der Jünger lediglich in der Rolle des stummen Zuhörers erscheint, um die Wirkung von Goethes Verteidigungsreden nicht zu beeinträchtigen.

Nur geringen Anspruch auf Glaubwürdigkeit wird man ferner manchen angeblichen Auslassungen Goethes gegen die zeitgenössischen Romantiker zuerkennen, da der antiromantische Charakter der „Gespräche“ wie überhaupt der ganzen Eckermannschen Denk- und Gesinnungsart unleugbar feststeht und u. a. von Varnhagen v. Ense, dem Gesinnungsgenossen Eckermanns, nachdrücklich bezeugt wurde. Wenn Goethe z. B. im Gespräch vom 30. März 1824 unfreundliche Worte über sein Verhältnis zu Tieck und zu den beiden Schlegel in den Mund gelegt werden, so erscheinen solche Äußerungen mindestens als verfrüht, da sie die Antwort auf Angriffe darstellen, die erst 1830/31 von Seite der Romantiker, besonders August Wilhelm Schlegels, gegen den Weimarer Geheimrat anläßlich der Veröffentlichung des Goethe-Schiller-Briefwechsels erfolgten. Anderseits muß freilich zugegeben werden, daß der alte Goethe in der Tat auf die Romantiker schlecht zu sprechen war, und daß Eckermanns feindselige Gesinnung gegen die romantische Auffassung dem Beispiel und den Lehren des Meisters ihre Entstehung verdankte.

Endlich verrät auch die außerordentliche Länge einiger Gespräche ihre nachträgliche, eigenmächtige Erfindung und Zusammenstellung durch Eckermann, dem es schon aus formellen Gründen durchaus nicht immer um historische Treue bei der Wiedergabe der Äußerungen des Meisters, sondern um gefällige Abrundung und überhaupt möglichst günstige Wirkung auf den Leser zu tun war. Darum schreckte er gelegentlich selbst vor „freier Neuschöpfung aus farbiger, lebensvoller Gesamtauffassung“, wie Petersen sich etwas euphemistisch ausdrückt, nicht zurück. Darum fehlt es aber auch in Eckermanns Buch gänzlich an der Wiedergabe und Schilderung der wechselnden Gemütsstimmungen Goethes, die bei Soret und ganz besonders in den „Unterhaltungen“ des Kanzlers Friedrich v. Müller wiederholt Erwähnung finden. „Von dem lebhaften, zornigen, ironischen, sarkastischen Goethe hat Eckermann kein Bild gegeben“, bemerkt Petersen zutreffend; „das einzige Mal, wo er ihn in mephistophelischer Laune erscheinen läßt, ist es ein durch Soret überliefertes Gespräch (17. März 1830); bei einem einzigen Mal, wo sein erhaben-heiteres Wesen sich verfinstert, ist eine Einwendung gegen die Farbenlehre an der Verstimmung schuld (19. Februar 1829); aber diese Disharmonie ist nur deshalb erwähnt, weil sie durch späteres Einlenken wieder gelöst wird (20. Februar 1829, 20. Februar 1831)“ (152). Dagegen ist „das Bild des Olympiers Goethe, gegen das sich nachmals der stürmische Lebensdrang junger Generationen immer wieder aufgelehnt hat, recht eigentlich von Eckermann der Nachwelt übermittelt worden; es war seine Schöpfung; es war der Ton, in dem sein Instrument allein nachklingen konnte; es war sein eigenes Wunschleben“ (ebd. 154).

Petersen will indes Eckermann wegen dieses bloß subjektiven, einseitig erfaßten Goethebildes nicht tadeln; er beschließt seine eingehende Untersuchung über den Goethejünger und sein Lebenswerk mit den bei aller sachlichen Kritik doch in der Form freundlich nachsichtigen Worten: „Es wäre ein Unrecht, ihn einseitig als den Gewährsmann wörtlicher Zuverlässigkeit zu kritisieren und damit einem Gericht zu unterstellen, das für seinen Fall nicht zuständig ist. Wenn seine Berichte zum Teil der strengsten historischen Glaubwürdigkeit entzogen werden müssen, so rücken sie vom Kanzler v. Müller ab in die Nähe Bettinas, und damit kommen sie Goethe selbst nur näher. Wenn vorliegende

Untersuchung an ihrem Eingang Eckermanns Gespräche neben Goethes Selbstbiographie stellte, so neigt sie am Ende dazu, ihnen denselben Titel zu geben: Dichtung und Warheit“ (ebd. 155).

Gegen Petersens „tendenziöse Kritik“ wendet sich H. H. Houben in der neuesten (21. Original-) Auflage der „Gespräche“ (Leipzig 1925, Brockhaus) und sucht an Hand der von ihm erst kürzlich aufgefundenen Fragmente der Tagebücher Eckermanns den Beweis zu führen, daß die Berichterstattung des letzteren über seine Gespräche mit Goethe nicht die bei aller Maßhaltung in der Form, doch sachlich ablehnende, in wissenschaftlicher Hinsicht tatsächlich vernichtende Beurteilung verdient, die ihr vonseiten Petersens zuteil geworden ist. Houbens Auseinandersetzung mit seinem literarischen Gegner ist stellenweise in sehr gereiztem Ton gehalten und zieht sich — mit einer kleinen Übertreibung gesprochen — mehr oder weniger durch das ganze auf 120 Druckseiten angeschwollene „Nachwort des Herausgebers“. Houben wirft Petersen ziemlich unverblümt Willkür, Oberflächlichkeit und unverantwortliche Leichtfertigkeit vor und gibt bei dieser Gelegenheit nicht selten die Glaubwürdigkeit, bzw. Zuverlässigkeit Goethes selbst, zumal von dessen Tagebüchern (mit denen Eckermanns Berichte sehr oft nicht übereinstimmen) offen preis, wenn es gilt, seinen Klienten von Schuld oder Irrtum freizusprechen.

Houbens große Sachkenntnis auf diesem Gebiete ist unbestritten. Er geht auf hundert kleine Einzelheiten ein (die freilich für die eigentliche Goetheforschung zumeist von sehr geringem Belange sind) und vermag in der Tat die Unhaltbarkeit mancher allzu kühnen Behauptungen und vorschnellen Annahmen Petersens überzeugend nachzuweisen. Das sei rückhaltlos anerkannt. Allein er selbst muß doch zugeben, daß Eckermanns Buch eine große Anzahl von Ungenauigkeiten, Versehen, „Entstellungen und offenbare Unrichtigkeiten in Daten und Tasachen“ enthält (so namentlich in Bezug auf Schiller und andere dem leidenschaftlichen Goetheapologeten Eckermann nicht sympathische Persönlichkeiten), die seine Glaubwürdigkeit erheblich beeinträchtigen. Ebenfalls unbestritten bleibt nach ihm die ausgesprochen panegyrische Einstellung, Grundhaltung und Zielsetzung des Verfassers der „Gespräche“ und die damit zusammenhängende Tatache, daß Eckermann z. B. in Sorets Aufzeichnungen alles ausschied, was seinem Meister und Heros im Urteil der Nachwelt hätte schaden können, ja daß er überhaupt in seiner eigenen Darstellung die Erwähnung von menschlichen Fehlern, Schwachheiten und Mängeln Goethes nach Möglichkeit unterließ. In logischer Folgerichtigkeit zu diesen schwerwiegenden Zugeständnissen scheint Houben (Gespräche, 21. Aufl. S. 666 f.) auch damit einverstanden zu sein, daß die wissenschaftliche Kritik dem umstrittenen Buche Eckermanns bei aller Anerkennung für dessen Vorzüge fürderhin seinen Platz in der Nähe von Goethes Selbstbiographie „Dichtung und Wahrheit“ anweist. Das Ergebnis seiner scharfsinnig geführten und temperamentvoll zum Ausdruck gebrachten Nachprüfungen von Petersens Untersuchung deckt sich also trotz schärfster Meinungsverschiedenheiten im einzelnen gerade in einigen Hauptpunkten mit dem Schlußergebnis von Petersens „tendenziöser Kritik“. Damit ist nun aber unter dem streng wissenschaftlichen Gesichtspunkt das Urteil über Eckermanns „Gespräche“ als Geschichtsquelle doch wohl gesprochen, und es wäre gut, ist indes kaum zu hoffen, daß man allmählich selbst im

Lager der Goetheenthusiasten den Mut fände, die Folgerungen aus dieser nicht mehr wegzuleugnenden Tatsache zu ziehen. Jedenfalls scheidet das bisher als kanonisch betrachtete Buch des offiziellen Goethekults aus den Werken des Dichters selbst, zu denen es bislang, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch praktisch gerechnet wurde, endgültig aus. Mag man es auch fernerhin zur Bestätigung und Stütze dessen, was aus andern Quellen bereits über Goethes Anschauungen und Urteile bekannt ist, heranziehen, einen selbständigen Wert als geschichtliches Beweismittel im Kampfe der Meinungen über den greisen Dichter besitzt es nicht. Die Goetheforschung, die in den letzten Jahrzehnten nur allzu häufig aus dieser leicht zugänglichen, zur bequemen Benützung einladenden Quelle schöpfte, wird inskünftig weit schärfer, als sie es gewohnt war, zwischen Eckermann und Goethe unterscheiden müssen und nicht einfach als Worte und Ansichten des Meisters hinnehmen dürfen, was ihr lediglich auf Grund der Autorität des Schülers übermittelt wurde.

Ob Eckermanns „Gespräche“ durch diesen Mangel an wissenschaftlicher Zuverlässigkeit „Goethe selbst nur näher“ kommen, wie Petersen meint, bleibe dahingestellt — ein zweiter Heine wäre vielleicht versucht, die Ansicht spöttisch zu bejahen! — aber als „Dichtung und Wahrheit“ dürfen sie in der Tat einen bemerkenswerten Rang in der Goetheliteratur auch weiter beanspruchen, und an Lesern wird es ihnen vermutlich trotz aller Aussetzungen der wissenschaftlichen Kritik nicht fehlen. Es steht auch nichts im Wege, daß man Eckermanns Buch in eine Reihe mit Bettinas phantastischem Briefroman „Goethes Briefwechsel mit einem Kinde“ rückt; denn obwohl die „Gespräche“ nicht entfernt den poetischen Schwung und den glänzenden sprachlichen Bilderreichtum besitzen, die den „Briefwechsel“ auszeichnen, sondern viel ruhiger, trockener, scheinbar weit sachlicher und objektiver gehalten sind, so kommen sie doch mit Bettinas Geisteskind darin überein, daß beide die strenge historische Glaubwürdigkeit vermissen lassen und dem Leser ein subjektiv gezeichnetes, von den Verfassern bewußt in den Dienst eines einseitigen Goethekults gestelltes Bild des greisen Dichterfürsten vermitteln.

Alois Stockmann S. J.

Religiöse Kleinkunst

Die Vorliebe für Andachtsgegenstände scheint dem religiösen Menschen angeboren, eine Art Naturtrieb zu sein, da sie uns überall begegnet, wo Religion praktisch geübt wird, im Heidentum nicht weniger als im Christentum. Wer den Sinn der Religion einmal lebendig erfaßt hat, ist im Innersten davon überzeugt, daß sie die letzte und höchste Aufgabe des Menschen ist. Anderseits nehmen ihn die irdischen Berufsaufgaben so sehr in Anspruch, daß er seine höheren nur zu leicht vergißt, wenn ihn nicht da und dort Erinnerungszeichen mahnen. Aus diesem Gefühl heraus schuf er sich solche. Das ist der tiefste psychologische Grund für die Entstehung der Devotionalienkunst.

Viele von uns werden aus eigener persönlicher Erfahrung bezeugen können, welch mächtiger Ansporn fürs religiöse Leben all die kleineren oder größeren Andachtsgegenstände gewesen sind, die das Elternhaus barg; sie werden sich noch erinnern, wie das Kinderherz jubelte, wenn uns der Katechet für besonders gelungene Antworten unscheinbare Heiligenbildchen schenkte, die gar nicht bunt genug sein konnten. Und wenn dann gar die Weihnachtszeit herankam und die Arbeit am Aufbau der Krippe begann, dann waren das Wochen und Tage voll innerer Seligkeit, die uns das Zentralgeheimnis der Heilsgeschichte tief in die Seele prägte und lebhaft miterleben und mitempfinden ließ. In den alten katholischen Familien war es selbstverständlich, daß das Kruzifix den Ehrenplatz im Zimmer einnahm, daß uns Heiligenbilder und Heiligenstatuen da und dort begrüßten und die Weihwassergefäße in Wohn- und Schlafräumen nirgends fehlten. Vielleicht war auch ein Hausaltärchen aufgestellt, vor dem an bestimmten Tagen ein Lämpchen brannte. So merkte man auf Schritt und Tritt, daß da eine gläubige Familie wohnte. Wie anders ist es vielfach heute auch in katholischen Familien geworden! Wie nüchtern ist die ganze Wohnung und wie profan! Kaum daß man in irgend einem unauffälligen Winkel noch ein Kreuzbild anzubringen wagt, aus lauter Rücksicht auf andersdenkende Besucher. Oft hat man den Eindruck, daß zumal gebildete Kreise sich der alten ehrwürdigen Volkssitte schämen. Ihre „vergeistigte" und „verinnerlichte" Religion, so meinen sie, bedürfe solcher Krücken nicht, um die Seele zu Gott zu erheben. Aus dem gleichen Grunde haben sie auch das gemeinsame Familiengebet aus ihrer Tagesordnung gestrichen. Kann man sich da wundern, daß den Kindern solcher Familien die Religion nicht mehr ins Herz hineinwächst, da sie von lauter Dingen umgeben sind, an denen der Weinstock sich nicht emporranken kann, daß sie dann später die Religion nur als Schulfach betrachten und sie schließlich, der Schule entwachsen, ganz abwerfen? Zum mindesten berauben sich so kurzsichtige Eltern eines wichtigen und wirksamen Mittels, um ihren Kindern, bei denen der Anschauungsunterricht die tiefsten und nachhaltigsten Eindrücke hinterläßt, die Religion zu einer Herzensangelegenheit zu machen, die so fest verwurzelt ist, daß sie auch späteren Stürmen standhält.

Schon die altchristliche Zeit hat den Wert religiöser Erinnerungszeichen sehr wohl erkannt. Selbst profane Gegenstände wurden gern durch irgend ein christliches Symbol geheiligt. Die archäologische Forschung hat da vieles

zu Tage gefördert, was uns wegen seines Alters nicht weniger teuer ist als wegen des lebendigen Glaubensgeistes, der aus ihm spricht. Ölfläschchen, Lampen, Goldgläser, Münzen, Medaillen, Ampullen, Vasen, auf der Brust getragene Kapseln, Votivfigürchen, Reliquienkreuzchen, aber auch Gemmen, Kämme, Haarnadeln, Finger- und Ohrringe, Armbänder, selbst Spielsachen hat eine fromme Gesinnung mit figürlichen und symbolischen religiösen Zeichen, bald mehr bald weniger kunstvoll, geschmückt. Es ist also uraltes christliches Gut, das sich in der Devotionalienkunst bis auf unsere Tage vererbt hat. Wenn man die heutige Lage überschaut, wird man kaum behaupten können, daß in dieser Hinsicht des Guten zu viel geschehe, wie es vielleicht in der Barockzeit der Fall sein mochte; viel eher wird es nötig sein, die obengenannten Kreise wieder von dem Wert der Devotionalienkunst zu überzeugen, die heute allzu ausschließlich sich auf das einfache Volk beschränkt. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß in dem Verzicht auf diese religiösen Anregungsmittel Ausläufer protestantischer Gedanken zu erblicken sind, eine allzu „sublimierte Religionsübung", die den Sinnen nicht mehr läßt, was ihnen gebührt.

Die Hauptschuld an diesen unerfreulichen Verhältnissen trägt der künstlerische Tiefstand der heutigen Andachtskunst. Weitaus das meiste, was da verbreitet wird, ist so jeder Kunst bar, daß man es wohl verstehen kann, wenn ein ästhetisch empfindender Mensch solche Sachen nicht auf seinem Zimmer dulden will und lieber zu profanen Bildern und Plastiken greift. Unsere Devotionaliengeschäfte, selbst in Großstädten, von Wallfahrtsorten ganz zu schweigen, führen fast durchweg mit seltenen Ausnahmen nur künstlerisch Bedeutungsloses bis zum ärgsten Kitsch. Die seltenen Ausnahmen aber bleiben am Lager. Niemand kauft sie, weder der künstlerisch Empfängliche, weil er solche Stätten des Greuels überhaupt nicht betritt, noch das Volk, weil es die üble Ware gewohnt ist. Selbst Inhaber solcher Geschäfte, die durchaus den Wunsch haben, das Gewerbe zu heben, fühlen sich diesen Tatsachen gegenüber ohnmächtig, und alle ihre Versuche, die Kunden zum Kauf künstlerisch besserer Gegenstände zu überreden, erweisen sich fruchtlos. Ein klassisches Beispiel, das sich in zahlreichen Variationen wiederholt, erzählt Professor Lill in seinem Aufsatz „Das Problem der christlichen Kunst"[1]: „Eine große Abtei bestellt eine Riesenauflage von farbigen Mitgliedswandblättern einer Bruderschaft, doch genau nach der alten Vorlage. Das alte Blatt ist ein technischer wie künstlerischer Greuel allerübelster Art, unglaublich schlecht gezeichnet, scheußlich bunt in der Farbkleckserei, aber in einer gewissen schmalzig banalen Auffassung. Der Verleger, der viel gewöhnt ist und auf dem geschäftlich bewährten Standpunkt steht, daß nur die mindere Ware Geld einbringt, entsetzt sich aber selbst und läßt von einem ganz gemäßigten, in vielen Kalenderzeichnungen volkstümlich bewährten Maler einen Entwurf machen, der sich in der Einteilung und Ineinanderschachtelung der vielen Einzelbildchen genau an das Alte anschließt. Der Verleger schickt die auch für den einfachsten Mann faßliche Skizze an die Abtei mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß der neue Entwurf an der festgesetzten Gesamtsumme nicht das geringste ändere. Mit Entrüstung wird erwidert, wenn der Verlag nicht nach dem alten Blatt, an

[1] Die christliche Kunst 1924/25, Heft 4/5.

das die Leute nun einmal gewöhnt seien, arbeiten wolle, so würde man eben zu einem andern Verlag gehen. Was wollte der Unternehmer machen? Er hat das Geld mit dem Schund verdient und das ‚Kunstblatt' verbreitet in einer national und kirchlich sehr gefährdeten Gegend."

Ein Blick in die Auslagefenster von Devotionalienhandlungen erweist, wie berechtigt die Klagen sind, die ernste Männer schon seit langem über diese ästhetische Volksvergiftung führen. Man darf mit Recht annehmen, daß in den Auslagen noch nicht einmal das Schlimmste gezeigt wird, dieses vielmehr in den rückwärtigen Magazinen aufgespeichert liegt. Der erste und wichtigste Andachtsgegenstand ist das Kruzifix. Wie selten finden wir da gute Modelle wie das Riemenschneidersche! In weitaus den meisten Fällen sind es handwerksmäßige Dutzendfabrikate, ebenso schlecht modelliert wie geschnitzt. Und doch gäbe es gute, weiter Verbreitung würdige Vorlagen aus alter und neuer Zeit genug. Da finden wir des weiteren Heiligenstatuen in allen möglichen Größen, steif, langweilig, ausdruckslos. Man scheut sich nicht einmal, solche Meisterwerke wie die Madonna im Germanischen Museum zu Nürnberg in einem süßlich aufgeweichten Zustand anzubieten, der nicht nur den Charakter der herrlichen Schöpfung völlig verwischt, sondern auch die lange Streckung der Figur, die bei der gotischen Stilisierung am Original nicht weiter auffällt, als unnatürlich erscheinen läßt. Was da alles an Herz Jesu-, Muttergottes-, Aloysius-, Theresia vom Kinde Jesu-Statuen herumsteht, schlecht in den Proportionen, unbeholfen in der Faltung der Gewänder, ohne eine Spur von Beseelung und Charakter, stumpf und hart angestrichen, ist eine wahre Kulturschande. Die Schlauheit der Händler verfiel selbst auf den patentwürdigen Gedanken, die Statuen mit einer Phosphorschicht bemalen zu lassen, so daß sie in der Nacht leuchten. Das Material ist, da die Sachen doch billig sein müssen, gewöhnlich Gips, der einzige Vorzug unter der Rücksicht, daß sie nur kurze Lebensdauer haben und leicht zerbrochen werden, das verdienteste Schicksal, das sie treffen kann. Wer sodann die lebhaft bewegten, künstlerisch empfundenen Krippenfiguren der Münchener Krippenausstellung kennt oder die ihnen sehr geschickt nachgebildeten, vornehm gefaßten Osterrieders, wendet sich mit Abscheu ab von den glatten, buntbemalten, nichtssagenden Erzeugnissen, die für die Weihnachtszeit feilgeboten werden. Selbst das wenige Brauchbare erhebt sich selten über das Mittelmaß.

Nicht besser steht es mit den Heiligenbildern, vom Wandbild angefangen bis zum kleinen Gebetbuchbildchen. Diese religiösen Wandbilder, die man, in gleißendem Ölfarbendruck hergestellt und bereits gerahmt, nicht nur in den Devotionalienhandlungen, sondern auch in jüdischen Kaufhäusern beziehen kann, weil sie erfahrungsgemäß sehr viel gekauft werden, verdienten samt und sonders den Feuertod. Das Abendmahl von Leonardo da Vinci hat sich von den Herstellern solcher Greulichkeiten die gleiche Verschandelung und Verfälschung gefallen lassen müssen wie die eben erwähnte Madonna vom Germanischen Museum. Nur die Komposition als solche erinnert noch an das Original, die Ausführung hat alles ins Grobe, Ausdruckslose, Buntfarbige umgewandelt. Und die kleinen Andachtsbildchen, die in ungezählten Mengen gedruckt und gekauft werden, sind zum großen Teil das Papier nicht wert. Wohl gibt es da unter der Unmasse des Wertlosen auch gute Nachbildungen

nach alten und neueren Meistern, aber wir werden die Beobachtung machen können, daß das Gute lange nicht den starken Absatz findet wie das Minderwertige. So behält dieses, gemäß der Wechselwirkung zwischen Angebot und Nachfrage, einem wirtschaftlichen Zwangsgesetz, eben die Oberhand. Die Verleger und Händler sind gegen den Ansturm künstlerischer Nichtigkeiten machtlos, da sie als Geschäftsleute auf den Absatz ihrer Ware angewiesen sind und ihre Kunden nicht dem benachbarten Konkurrenten ausliefern wollen.

Die Unkultur verbreitet sich über das gesamte weitschichtige Gebiet der Devotionalien. So werden alljährlich zahllose Medaillen geprägt. Nur wenige davon können sich mit ihren profanen Schwestern messen. Sie wenden sich an einen ganz engen Kreis von Abnehmern. Die gangbaren Stücke ertragen bei ihrer unangenehmen Weichlichkeit und Glätte keinerlei künstlerischen Maßstab. Es ist, als ob unser Volk nur noch Zuckerbäckereien in Milch getunkt ertragen könnte. Gebetbucheinbände mit Zelluloidplatten und andern auf den Schein berechneten Zutaten finden stets willige Käufer; moderne, wenn auch noch so diskret gehaltene werden verschmäht. Überall begegnet uns die Scheu vor allem Männlichen und Kräftigen und die Sucht nach buntem Flitter. Kerzen werden nicht nur mit Reliefornamenten, sondern auch mit figürlichen Darstellungen geschmückt, so daß beim Abbrennen die Figur zuerst den Kopf, dann den Rumpf und zuletzt die Füße verliert. Niemand stößt sich an einer solchen Barbarei. Die in Süddeutschland beliebten Wachsstöcke, die in unsern meist elektrisch beleuchteten Kirchen keinen rechten Zweck mehr haben, müssen sich Auflagen von Papierbildern gefallen lassen; ich fand sogar einen solchen Wachsstock in Form eines Gebetbuches. Wenn man den Deckel aufschlägt, enthält das Innere einen kleinen Heiligenschrein. Der Zweck des Gegenstandes ist völlig aus dem Auge verloren und ein Schaustück daraus gemacht, das um kein Haar geschmackvoller ist als die Schnupftabaksdosen, die man früher für die geistlichen Herren in Form von Brevieren angefertigt hat. Alle diese Andachtsgegenstände finden den Beifall der Menge nur, wenn sie die Glätte, Regelmäßigkeit und Politur einer Maschinenarbeit aufweisen; die Hand des Künstlers darf keine Spur mehr zeigen; ein seelisch belebter vibrierender Ton wird als Mißklang empfunden. Ein gebildeter Herr glaubte einmal einen Maler mit den Worten besonders beglücken zu können: „Ihr Bild ist so fein gemalt, als ob es gedruckt wäre."

Kann man da noch von Devotionalienkunst reden? Ist es nicht vielmehr eine Verunehrung des edlen Wortes Kunst, wenn man es mit solchen Nichtigkeiten in Verbindung bringt? Gewiß ist bei dem Massenbedarf eine Industrialisierung nicht zu umgehen, aber sie müßte auf künstlerischer Basis ruhen, d. h. wirkliche Kunst und nicht Scheinkunst vervielfältigen. Statt dessen haben die Unternehmer im Bewußtsein, daß man auf diesem Gebiet alles wagen darf, das schwach entwickelte ästhetische Gefühl der Gläubigen ausgebeutet und die trostlose Lage herbeigeführt, an der wir heute leiden. Und wie die Schuld auf das gesamte Unternehmertum fällt und nicht so sehr auf die einzelnen, so läßt sich eine durchgreifende Besserung nur erhoffen, wenn einmal alle Firmen sich zur rücksichtslosen Abwehr des Schundes zusammenschließen.

Man weist nun heute gerne auf die Devotionalienkunst früherer Zeiten hin und wird nicht müde, sie als in jeder Hinsicht mustergültig zu preisen. Was

noch vor ein paar Jahrzehnten als wertloser Plunder weggeworfen wurde, wird jetzt eifrig gesammelt und auf den Speichern alter Bauernhäuser gesucht. Selbst Bücher werden über die alte Volkskunst geschrieben und kostbar ausgestattet. Für die Förderung der Volkskunde ist das aufs wärmste zu begrüßen. Aber man wird sich sorgsam hüten müssen, in all diesen Gegenständen hohe Kunstwerke zu sehen. Der reine Psychologismus, der die jüngste Zeit beherrschte und im Expressionismus seinen künstlerischen Ausdruck fand, legte es nahe, gegenüber den Übertreibungen einer ausschließlichen Formbetrachtung nun den Schwerpunkt auf das Subjekt des Schaffenden zu legen. Bauern-, Kinder- und Irrenkunst wurden nun Gegenstand liebevollster Forschung, und da sich dort in der Tat ein naives Ausdrucksbedürfnis Raum schaffte, war man mit dem Ehrenwort „Kunst" nur allzu schnell zur Hand. Man hatte vergessen, daß der Begriff „Kunst" aus zwei Komponenten besteht, einem seelischen und einem formalen, daß „Kunst" primär von „Können" abstammt, daß darum ein echtes Kunstwerk im vollen Sinne nur zustande kommt, wenn beide Teile sich im Gleichgewicht halten. Dieser Zeitirrtum bedarf dringend einer Zurechtstellung. Es ist ganz sicher, daß uns spätere Geschlechter wegen der Verhimmelung solcher naiver Gebilde einmal auslachen werden. Die Grade der technischen Geschicklichkeit sind ja sehr verschieden; es gibt unter der großen Zahl alter Votiv- und Andachtsbilder und Hinterglasmalereien auch trefflich gelungene Stücke, meist aber sind es gutgemeinte, aber unbeholfene Pinseleien ungeschulter Maler und Malerinnen. Bei dem Massenbedarf konnte es in Ermangelung von Fabriken auch gar nicht anders sein; er heischte rasche Arbeit, zu der auch solche herangeholt wurden, denen Begabung und Schulung fehlte. Die Hinterglasmalerei hatte sich ja zur förmlichen Hausindustrie entwickelt, deren Erzeugnisse durch wandernde Händler im Lande verbreitet wurden.

Es liegt vor mir eine große Anzahl handgemalter Heiligenbildchen aus dem 18. Jahrhundert. Die Spitzen sind oft mit großem Fleiß ausgestochen und ausgeschnitten, oft merkt man aber auch die flüchtige Arbeit. Die aufgemalten Heiligen sind meist ganz rasch, in den allerwesentlichsten Zügen und häufig mit verfehlten Proportionen und schreienden Farben hingesetzt. Den gleichen Mangel an sorgfältiger Ausführung finden wir zumeist bei den zahlreichen Kupferstichbildchen, die zumal von Augsburg aus weitverbreitet wurden, und bei den Votivtafeln in Wallfahrtskirchen.

Darf man somit unter der Rücksicht der reinen Kunst die Vergangenheit nicht allzusehr gegenüber der Gegenwart loben, so haben diese alten, schlichten Bilder und Bildchen doch manchen bemerkenswerten Vorzug, der heute fehlt. Vor allem: es sind Handarbeiten, nicht wie heute zumeist seelenlose Maschinenarbeit. Darin liegt ohne Zweifel ein menschlich sympathischer Zug, auch wenn die innere Anteilnahme, die Schaffensfreude beim Verfertiger noch sooft fehlen mochte. Sie tragen sodann den Stempel ihrer Zeit klar und scharf ausgeprägt zur Schau. Niemand wird bei diesen Bildchen zweifeln können, daß sie Kinder der Barockzeit sind. Es sind durchaus Übertragungen der damaligen höheren Kunst und ihrer Stilprinzipien in vereinfachte Formen. Ebenso trägt die Ornamentik, so verworren und aus bloßen Erinnerungsmomenten gebildet sie auch sein mag, das Gepräge des Jahrhunderts. Nie gab es eine Rückschau in vergangene Zeiten, eine Anleihe bei alten Meistern; niemandem wäre es

eingefallen, etwa ein Bild von Raffael zu kopieren. Diese Maler hatten alle den Ehrgeiz, in Anlehnung an Geschautes Neues zu schaffen, auch wenn es noch so dürftig und ungelenk ausfallen mochte. Das, was das Volk erwartet, wenn es Bilder kauft, Erinnerungszeichen an Glaubenswahrheiten, wurde geleistet mit der Kürze einer Katechismusantwort und in ungekünstelter Naivität, nicht in breiter rhetorischer Ausführung und eitler Aufbauschung des eigenen Könnens. Nie sind sodann diese Darstellungen weichlich und sentimental, sondern derb-bäuerlich, keck hingeworfen, mit kräftigen Umrissen, ohne toniges Ineinanderarbeiten der lauten und lustigen Farben. Die vielen Symbole und Allegorien, die wir in der Volkskunst des Barock nicht weniger finden als in den großen Kirchenfresken, sind aus dem Geiste der Zeit zu verstehen. Der Sinn dafür ist uns heute entschwunden, leider auch für das Berechtigte und Wertvolle daran, nicht nur für das Zuviel.

Aus allem dem ergibt sich, daß diese in der Form meist so primitiven Kunsterzeugnisse einen Vorzug an sich hatten, der als gemeinsamer Nenner aller dieser einzelnen Merkmale bezeichnet werden kann. Sie sind nicht Fälschung und Lüge, sondern echte Zeugen der Volksseele, wie auch die primitiven Künste der Kinder und Neger. Wenn moderne Künstler, die alle Stufen der heutigen Kultur emporgestiegen sind, absichtlich zu solchen primitiven Formen zurückkehren, so ist das Lüge und Heuchelei, Vorspiegelung falscher Tatsachen. Diese Gesinnungsechtheit, die alle formalen Mängel überstrahlt und vom Beschauer sofort als blutsverwandt erkannt wurde, ist es gewesen, die eine solche Volkskunst am Leben erhielt. Was das Volk an den großen Werken der Kunst, den herrlichen Kirchen mit ihrer reichen Ausstattung an Bildern und Plastiken schaute, fand es, in seine Bauernsprache übertragen, wieder in den Erzeugnissen der Kleinkunst. Es stieß sich nicht im geringsten daran, daß da nur in ganz wesentlichen, schematischen Zügen ein Inhalt ins Gedächtnis gerufen wurde, da es Naturnachahmung gar nicht suchte, sondern nur, wie gesagt, ein Erinnerungszeichen. Wie das Kind mit seiner leblosen Puppe wie mit einem lebendigen Wesen spielt, sie anredet, herzt und zu Bette bringt, weil seine Phantasie, von den wirklichen Dingen noch nicht zu sehr belastet, sich all das Fehlende hineinträumt, so genügt auch dem Volk das einfältige Bildchen, um seine Vorstellungskraft in Schwingung zu setzen.

Eine weitere Frage ist nun freilich, ob diese antinaturalistische Einstellung dem Volke wesentlich ist, ob nicht auch schon die damaligen Menschen ein künstlerisch in allen Einzelheiten ausgeführtes naturnahes Bild dem schematischen Erzeugnis vorgezogen hätten. Ja, wer weiß, ob nicht auch das Volk der Barockzeit mit Freuden nach unserem heutigen Kitsch gegriffen und ob es viel danach gefragt hätte, ob eine Statue aus Holz oder Gips ist. Jedenfalls aber zeigt die Entwicklung der Devotionalien im 19. Jahrhundert, daß das Schematische, Stenographische nicht zum Wesen der Volkskunst gehört, sondern zeitbedingt ist.

Die Naivität der Anschauung, das echte und rechte „Puppenspiel", das wir in der Barockzeit finden, stand mit den Ideen der Aufklärung, die sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts überraschend schnell verbreiteten, im schärfsten Widerspruch. Drangen diese auch nur indirekt ins Volk, so mußten sie doch allmählich die Wurzeln der Volkskunst zernagen und zum Absterben bringen.

Dem Rationalisten mußte sie von seinem Standpunkt aus nichts als Albernheit und Aberglaube sein. Sein Kampf galt nicht nur den Auswüchsen, die ja bei Volkskunst und Volksgebräuchen naheliegen, sondern der Sache selbst. Es sei nur an die Geschichte der Weihnachtskrippe erinnert. Eine Verfügung des Ordinariats Regensburg vom 5. Januar 1789 forderte mit Rücksicht auf die kritischen Zeiten eine Reform der Krippen; Bamberg ging weiter und verordnete am 4. November 1803 die Entfernung aller Kirchenkrippen, da sie lediglich kleinen Kindern zum Vergnügen dienen könnten, und solche Vehikel zur religiösen Aufklärung nicht mehr nötig seien. Im gleichen Jahre berichtete der Pfarrer einer altbayrischen Gemeinde an die kurfürstliche Landesdirektion, daß er die schädliche Kinderbelustigung der Krippe in seinen Kirchen abschaffen wolle. Ebenfalls 1803 mußte auf Befehl der Landesbehörde die Krippe in der Münchener Frauenkirche entfernt werden. Und als 1812 ein langes Schreiben an die Regierung unter ausführlicher Begründung die Wiederzulassung der Krippen erbat, wurde das Gesuch abschlägig beschieden.

Dieser Geist des Rationalismus ist es gewesen, der den Tod der Volkskunst auf dem Gewissen hat. Die Tradition wurde jäh abgebrochen. Seitdem gab es eine eigentliche Volkskunst, die aus dem Volke herauswächst, nicht mehr, sondern nur noch Kunst für das Volk. Welcher Art sie ist, haben wir schon gesehen.

In dieses Dunkel fallen indes immerhin einige Lichtstrahlen, wie wir hoffen wollen, die ersten einer aufgehenden Sonne. Schon die Deutsche Gesellschaft für christliche Kunst, die ihr Entstehen ja gerade dem ernsten Willen zu bessern verdankt, hat im Laufe der Jahre manches gute Stück christlicher Hauskunst herausgebracht. Einzelnes Brauchbare tauchte auch anderswo auf. Leider wurde noch nicht grundsätzlich auf jedes Mittel der Täuschung verzichtet, weil man sie als solche offenbar nicht empfand. So wurden manche Statuen, meist Nachbildungen alter Meisterwerke, gefertigt, deren Vergoldung und farbige Fassung mit künstlicher Alterspatina versehen wurde, ein Verfahren, das übrigens auch in der profanen Reproduktionskunst beliebt war und noch ist. So angenehm eine solche Fassung auf unser Auge wirkt, so ist es doch Vortäuschung eines unrichtigen Tatbestandes: ein neuer Gegenstand ist künstlich alt gemacht. Das gleiche gilt von Bilderrahmen, die ähnlich behandelt sind und gerade von feineren Rahmengeschäften angefertigt werden. Diese Unsitte, die man in früheren Zeiten nicht kannte, sollte so schnell als möglich verschwinden. Aber unser Gefühl für Echtheit ist abgestumpft. In neuester Zeit haben sich vor allem die Karlsruher Majolika-Manufaktur, die Kölner und Ostdeutschen Werkstätten in Neisse[1] ein besonderes Verdienst um eine gediegene religiöse Hauskunst erworben und verdienen nachdrückliche Förderung.

So erfreulich diese Ansätze sind, so wird es doch noch einer zähen, unverdrossenen, freilich auch rücksichtsvollen Reformarbeit bedürfen, um das Gebiet der Andachtsgegenstände wieder für die Kunst zu erobern und der bloßen Geschäftsmacherei zu entreißen. An triftigen Gründen für die Notwendigkeit der

[1] Vgl. über diese letzteren diese Zeitschrift 111 (1926) Maiheft und „Die christliche Kunst", Februar 1927.

Reform fehlt es nicht. Es ist darum unnötig, auf den ersten Blick bestechende Scheingründe ins Feld zu führen, die einer eingehenderen Untersuchung doch nicht standhalten. Zu diesen Scheingründen rechnen wir die sooft, auch von katholischen Schriftstellern ausgesprochene Behauptung, der Stand der religiösen Kunst sei ein Gradmesser für den Stand des religiösen Lebens. Wer beides zu beobachten in der Lage ist, wird die Gleichsetzung verneinen müssen. Zum selben Ergebnis führt ein Blick in die Kirchengeschichte.

Folgende Tatsachen werden zu beachten sein.

Weder Christus noch die Apostel haben jemals ein Wort über Kunst gesprochen, sich ihrer auch nicht zur Verbreitung der christlichen Lehre bedient. In den ersten Jahrhunderten spielte sie noch eine recht bescheidene, sogar umstrittene Rolle. Symbolische Zeichen, deren Herstellung keine besondere Kunstfertigkeit erforderte, herrschten vor.

Zu Zeiten hoher Kunstblüte stand das praktische Christentum durchaus nicht immer auf gleicher Höhe. Die Renaissancezeit z. B. ist wahrlich für das religiöse Leben nicht vorbildlich, vielmehr war die Fäulnis nicht selten bis zu den höchsten Spitzen der Hierarchie vorgedrungen.

Bei Wallfahrtsbildern wurde oft gerade das Künstlerische, wie ein prächtig durchmodellierter gotischer Faltenwurf, durch an sich nichtssagende steife Kleidungsstücke verdeckt, andere Wallfahrtsbilder weisen schon an sich keine erwähnenswerten künstlerischen Züge auf. Der Schluß aber von der mächtigen religiösen Wirkung auf die künstlerische Qualität wäre eine Vorausnahme des zu Beweisenden.

Im vielverlästerten 19. Jahrhundert finden wir die merkwürdige Erscheinung, daß der Aufschwung des kirchlichen Lebens mit allmählicher Verminderung der künstlerischen Werte religiöser Kunst parallel läuft. Die Behauptung, die schon ausgesprochen wurde, daß dem 19. Jahrhundert die Tiefe der religiösen Auffassung gefehlt habe, ist irrig. Man denke etwa an Baden, das sich gerade damals aus einem hoffnungslos scheinenden religiösen Indifferentismus und Liberalismus zu einem katholischen Musterland entwickelt hat, obwohl es künstlerisch entschieden ärmer war als andere Länder.

Es gibt ferner unter tausend Menschen kaum zehn, die ein irgendwie zuverlässiges Urteil über die objektiven künstlerischen Qualitäten eines Werkes besitzen, weil eine solche Kennerschaft jahrelanges reflexes Schauen und Vergleichen erfordert, wozu die wenigsten Menschen Zeit und Gelegenheit haben. Wir finden darum allenthalben sehr fromme und innerliche Menschen, und zwar nicht nur passive Naturen, sondern auch sehr willensstarke, denen ein künstlerisch ganz wertloser Andachtsgegenstand religiöse Anregungen gibt. Und wie es in Amerika mit der christlichen Kunst steht, weiß jeder Kenner der Verhältnisse. Trotzdem blüht dort ein erfreuliches kirchlich-religiöses Leben.

Es scheint, daß die Vorsehung nicht umsonst diese Tatsachen zugelassen hat, und daß wir nur den Mut haben müssen, die Schlüsse daraus zu ziehen. Es bleibt in der Tat nichts anderes übrig als anzunehmen, entweder daß die Kunst als Kunst innerlich verwachsen ist mit dem Christentum und dann die Folgerung daraus zu ziehen, die Ungläubige schon oft mit Befriedigung gezogen haben, daß eine Weltanschauung, die so leer ist an Kunst, in den letzten Atemzügen liegt, oder aber, daß Kunst als Kunst einer andern Sphäre an-

gehört, der Sphäre irdischer Kultur, daß die Verbindung mit dem religiösen Leben lediglich durch die Bedeutung des Inhaltes hergestellt wird. So wenig man von der mehr oder minder gelungenen Leistung eines Künstlers auf seine innere Religiosität schließen kann, sondern nur auf seine größere oder geringere Künstlerkraft, so wenig kann man aus dem Gesamtbild der religiösen Kunst einer Zeit auf die Intensität der praktischen Religion schließen, sondern nur auf die höhere oder tiefere ästhetische Bildung. Kunst ist darum, wenn von kirchlicher oder religiöser Kunst gesprochen wird, in Anbetracht ihrer Zweckbestimmung nicht so sehr als Wertbegriff zu nehmen, sondern als Gattungsbegriff: Formsprache im Gegensatz zur Wortsprache. Der Fall ist ganz ähnlich wie bei der Predigt, einer durch ihren Sonderzweck bestimmten Abteilung der Redekunst. Aller Aufwand rhetorischer Kunstmittel verbürgt noch keineswegs einen nachhaltigen religiösen Eindruck, sondern höchstens die Bewunderung menschlicher Kunstfertigkeit, während die schlichte Redeweise eines Pfarrers von Ars die Herzen der Zuhörer mächtig ergriff.

Diese scheinbar kunstfeindlichen Gedanken, die der Verfasser schon wiederholt, allerdings ohne eingehendere Begründung, ausgesprochen hat, wurden von manchen Seiten mit Befremden aufgenommen. Die Kernfrage ist, wie Professor Heinrich Mayer in einer Besprechung des Buches „Von Kunst und Künstlern“ [1] sehr scharf formuliert hat: „Kann die Kunst den religiösen Gehalt stärker aussprechen, besser verständlich machen als die Fabrikware oder künstlerische Verflachung oder religiöser Puritanismus vermöchten?“ Mayer meint, die ganze Geschichte der Kunst gebe darauf die Antwort. Nun ist ja allerdings kein Zweifel, daß eine starke Kunst den religiösen Gehalt besser aussprechen kann als eine oberflächliche. Das Kunstwerk ist gedanken- und empfindungsgesättigter als die seichte Ware. Eine andere Frage aber ist es, ob es den Gehalt auch besser verständlich machen kann. Und das ist doch schließlich der springende Punkt bei einer Zweck- und Gemeinschaftskunst. Das subjektive Moment ist vom objektiven Tatbestand zu trennen, da die Menschheit sich nun einmal nicht in dem Idealzustand befindet, in dem die geistige Fassungskraft der einzelnen oder auch der breiten Masse den objektiven Gegebenheiten proportional wäre.

Zum Ausdruck bringen kann die Kunst niemals das Religiöse an sich, sondern nur das rein Menschliche am religiösen Akt oder an einer heiligen Begebenheit. Um wenigstens andeutungsweise die Darstellung über das rein Menschliche hinauszuheben, steht der Kunst kein anderes Mittel zur Verfügung als das Symbol, also etwas, das an sich mit Kunst noch nichts zu tun hat, von echten Künstlern sogar eher als Hemmnis empfunden wird. Wie kann die Kunst einen Heiligen anders als solchen kenntlich machen als durch den Nimbus? Und wenn sie einen reuigen Petrus darstellt, wird sie eben den Ausdruck des Schmerzes gestalten, dem man es durchaus nicht ansehen kann, auf welches Objekt er sich bezieht. Ebenso kann der Ausdruck der Verzückung verschieden gedeutet werden, als himmlische, aber auch als irdische Liebe. Man vergleiche Berninis hl. Theresia. Und was hat eine künstlerisch durchgeführte Anatomie, etwa bei einem Kruzifix, mit dem religiösen Gedanken zu tun? Lenkt

[1] Allgemeine Rundschau vom 15. Mai 1926.

sie ihn nicht eher ab, als daß sie ihn verstärkt? Die Darstellungsmittel des Künstlers haben im Menschlichen, Irdischen ihre Schranke. Höchstens kann es gelingen, eine Figur ins Übermenschliche zu steigern, wie es Michelangelo in vielen Fällen geglückt ist. Aber Übermenschliches ist nur ein höherer Grad vom Menschlichen, nicht aber etwas wesenhaft Erhöhtes, wie es der Bereich des rein Geistigen oder gar Übernatürlichen ist. Die Mittel, die dem Künstler zur Verfügung stehen, sind natürliche, seine Künstlerkraft ist eine natürliche Fähigkeit, das Ergebnis von beiden kann also nur ein Naturprodukt sein, oder, da es sich um eine menschliche Leistung handelt, ein Kulturprodukt. Mag der Künstler bei seiner Arbeit noch so sehr religiös ergriffen sein, das Werk wird eine religiöse Wirkung nur auf solche Betrachter ausstrahlen, die in seinem menschlichen Stammeln die Stimme eines Höheren erkennen. Erst die Gnade vollendet den religiösen Akt.

Das ist es, was der Verfasser sagen wollte, als er die christliche Kunst als Kunst eine Angelegenheit der Kultur nannte. Keineswegs sei damit geleugnet, daß sie auch eine religiöse Angelegenheit ist. Aber sie ist es nicht ihrem Wesen nach, sondern nur kraft der Beziehungen, die der religiöse Mensch in sie hineinlegt und, einmal mit der Sache vertraut, notwendig in sie hineinlegt. So ist die christliche Kunst in ähnlichem Sinne eine res sacra wie das Tauf- oder Weihwasser, dessen natürliches Wesen durch die neue Zweckbestimmung und die kirchliche Benediktion nicht die geringste Änderung erfährt. Darum ist auch das entscheidende Moment, ob ein Kunstwerk als religiöses angesprochen werden kann, die Möglichkeit und Leichtigkeit der Beziehungsherstellung, die nach der Fassungskraft der einzelnen Individuen sehr verschieden ist, bei der kirchlichen Kunst aber eine Gemeinschaftsangelegenheit sein muß.

Ob nun das bedeutende Kunstwerk religiösen Inhalts diese Beziehung in der Tat besser und leichter und allgemeiner herstellen kann als die Fabrikware, ist eine Frage, die im Grunde auf die oben gestellte hinausläuft, ob es den religiösen Gehalt besser verständlich machen kann. Diese Frage kann nicht mit bloßen Vernunftgründen, sondern nur mit Erfahrungsgründen gelöst werden. Wir müssen uns an die früher aufgezählten Erfahrungstatsachen erinnern. Ist es nun so, daß das Volk, vor die Wahl gestellt zwischen einem echten Kunstwerk und einer Fabrikware, ganz instinktiv zu ersterem greift? Das aber müßte doch wohl geschehen, wenn das echte Kunstwerk den religiösen Gedanken wirklich besser verständlich machte. Wir wissen, wie wenig das zutrifft, selbst bei einem großen, wo nicht dem größten Teil der Gebildeten. Gerade die künstlerische Form macht, wie wir das immer wieder beobachten können, auf den einfachen Mann eher einen verwirrenden als den religiösen Gedanken klärenden Eindruck. Man mache einmal den Versuch etwa mit dem wahrhaft groß geschauten Tod des hl. Franziskus von Giotto und irgend einer neueren sentimentalen Darstellung des gleichen Themas, oder mit dem Tempelgang Mariä von Tizian und dem von Ittenbach. Man wird vielleicht einwenden wollen, das sei heute so, wo der ästhetische Sinn der Menge durch die Erzeugnisse der Fabrik abgestumpft ist; früher sei das anders gewesen. Aber wir kennen erstens die künstlerische Fassungskraft unserer Vorfahren nicht, zweitens war die Lage früher insofern eine andere, als die einheitliche Kunstentwicklung das Folgen leicht machte. Ganz persönlich starke Kunstwerke,

wie Grünewalds Kreuzigung, wurden auch zu ihrer Zeit nicht nach Gebühr geschätzt. Sodann ist die Grenze, wo Kunst nach unten aufhört, in vielen Fällen schwer zu ziehen. Wer die Fachkritik verfolgt, weiß es, wie oft der eine verdammt, was der andere gelten läßt oder gar in den Himmel erhebt.

Wir werden also gut tun, die Bedeutung der Kunst, immer als Wertbegriff genommen, für das religiöse Leben nicht zu übersteigern. Des weiteren ergibt sich als Folgerung, daß wir in einem allzu ungestümen und rücksichtslosen Reformeifer nicht mehr zerstören als aufbauen. Geduld und stilles Weiterarbeiten und eine edle Toleranz gegen unser ästhetisch schwaches Volk wird uns eher zum Ziele führen als heftige Anklagen und leidenschaftlicher Kampf. Wenn Dr. Alois Wurm über die Sonderausstellung eines beim Volke sehr beliebten Malers schreibt: „Es gibt manche Leute, die sich an seiner Naivität erfreuen. Man soll sie darin nicht stören. Aber eine Angelegenheit rangmäßiger Kunst sind diese Dinge nicht“ [1], so liegt in diesen Worten bei aller Wahrung des künstlerischen Standpunktes jene Toleranz, die wir fordern. Ebenso wenn P. Lippert in seinem Buch „Von Seele zu Seele“ (25. Brief) dem Kritiker einer Herz-Jesu-Statue mit ihrem mohnblumenroten Herzen, den kornblumenblauen, aber leider etwas geschlitzten Augen, den hektischen Farbflecken auf den Wangen, folgende Gedanken zu erwägen gibt: „Bedenke, daß alle Symbole schließlich schwach und unzulänglich, ein armseliges Gemächte sind, und wenn sie auch von Meistern des Wortes und der Form geschaffen wären. Und was dein feines ästhetisches Empfinden beleidigt, das ist für das anders geartete Empfinden eines betenden Mitchristen vielleicht geradezu wundervoll.... Was hat das Machwerk eines Formers, der ein Herz-Jesu-Bild gefertigt hat, zu tun mit der unermeßlichen, wunderseligen Welt von Gesinnung und Tat, die wir meinen und verehren unter dem Symbol des Herzens Jesu? Auch das vollendetste Bild kann im Grunde nicht mehr leisten als das armseligste: uns erinnern an die Liebe unseres Gottes, die uns geschenkt worden ist in einem Wesen, das wir menschlich sehen und verstehen können und das seinesgleichen nicht mehr hat.“ Anderswo schreibt P. Lippert [2] „Wir dürfen keine Seele verachten, weil sie durch einen Papierblumenschmuck oder ein fabrikmäßiges Bild zu religiöser Ergriffenheit kam. Wir dürfen aber auch nicht diese äußern Nichtigkeiten verächtlich wegwerfen, wenn wir wissen, daß sie zu Boten Gottes werden können für solche suchende Menschen, die keine andere Sprache verstehen würden als eben diese unmündige Sprache armseligster Dinge. Wir dürfen vor allem nicht unduldsam sein gegen Menschenseelen und ihnen vorschreiben wollen, welche äußern Anlässe ihnen zur Auslösung innerer Gesichte und Melodien werden dürfen.“ In der göttlichen Heilsordnung ist es eben oft so, daß die menschlichen Mittel in keinem Verhältnis zur Gnadenwirkung stehen. Wie ein kleines, unscheinbares Streichholz genügt, eine ganze Stadt in Brand zu setzen, so kann auch das unscheinbare an sich ganz wertlose Bild genügen, eine religiöse Seele zur Gottesliebe zu entflammen.

Wenn ich nun auch noch unsern lieben knorrigen Alban Stolz einlade, uns seine Meinung zu sagen, so wird man, fürchte ich, diese Autorität nicht gelten

[1] Augsburger Postzeitung vom 9. Januar 1927.

[2] In dem Aufsatz: „Werk, Wert und Wirkung“ in dieser Zeitschrift 110 (1925) Oktober.

lassen wollen. Man erinnert sich an so manche wunderliche Kunsturteile, die sich in seinen Schriften finden und eigensinnig gegen die üblichen anrennen. Aber ganz abgesehen davon, daß manche dieser Urteile Stolzens, die von seinen im Purismus befangenen Zeitgenossen abgelehnt wurden, heute bereits ihre Rechtfertigung gefunden haben, ist unsere Frage gar keine Kunstfrage, sondern eigentlich eine religionspsychologische. Man braucht noch lange nicht jede seiner Meinungen als hieb- und stichfest zu betrachten, auch wenn man den Grundgedanken gelten läßt. Die Stelle, die unser Problem behandelt, findet sich in der Schrift „Besuch bei Sem, Cham und Japhet". Schon nach Erscheinen der ersten Auflage hat sie offenbar erregten Widerspruch gefunden. Denn in späteren Auflagen findet sich folgende echt Stolzsche Anmerkung: „Es haben ästhetisierende Kirchenmänner gegen diese Äußerung mündlich und gedruckt sehr geschmält. Da aber ihre vermeintliche Widerlegung weiter nichts beweist als ihren Ärger, so bin ich eben doch nicht artig genug, bloß deshalb meine Behauptung zu streichen." Die Stelle selbst lautet:

„Man hat in neuerer Zeit kirchenpatriotisch die Theorie erdacht, daß erst im Christentum die Kunst den Gipfel der Vollendung zu erreichen imstande sei, und meint solches aus dem Wesen der Kunst und des Christentums unwidersprechlich beweisen zu können. Desgleichen hat man Bücher geschrieben über die Schönheit, welche das Christentum, insbesondere der Katholizismus, nach allen Seiten hin hervortreibe. Ich bin diesen Büchern und jenen Theorien ganz abhold, denn es liegt etwas Ungesundes und bewußtlos Erlogenes darin. Man meint, dem Christentum vor der Welt eine bedeutende Stütze damit zu unterlegen, die es aber in Wahrheit nicht braucht. Die Kunst gehört ihrem Wesen nach zu den Gütern der Welt, welche Gute und Böse, Christen und Unchristen besitzen und üben können, wie ein schlechter Kerl so hübsch von Brust und Lenden anzusehen sein mag als ein guter Christ. Ich habe mich in der Heiligenliteratur viel umgetan und habe gefunden, die Heiligen haben sich gar wenig mit Ästhetik abgegeben, so wenig als mit Gelderwerb. Hingegen wer das Parthenon mit gebildetem Auge unbefangen ansieht, wird ehrlich gestehen müssen, daß kein christliches Bauwerk, auch der schönste gotische Dom nicht, eine solche edle vollendete Schönheit erreiche wie jener Heidentempel. Desgleichen, wenn man an dem Vorgebirg von Sunium vorüberfährt, sieht man auf einer Berghöhe einen alten Tempel der Minerva stehen, den Hintergrund desselben bildet ein noch höherer steiniger Berg. So anmutig und heimlich nun auch manche Wallfahrtskirche auf grünen Bergeshöhen von hohen Linden umgeben anzusehen ist, so gewährt nicht eine einzige den rein oder streng schönen Anblick jenes Tempels, an kahlen Felsbergen hingebaut. Ähnlich verhält es sich mit andern Künsten. Ich will nicht einmal von römischen und griechischen Klassikern sprechen; aber die dem Christentum entfremdeten Goethe und Schiller sind dessenungeachtet größere Dichter als etwa Geibel und der Verfasser der Amaranth, und die Messiade von Klopstock wird heutigestags auch ein guter Christ schwerlich durchlesen können vor unendlicher Langweile. In ähnlicher Weise haben die zwei größten Komponisten Deutschlands, Mozart und Beethoven, ihre Kunst auf einem dem Christentum abgewendeten Gebiete hauptsächlich ausgeübt; und der frömmste Priester hat sicher keinen so ausgebildeten Kunstgeschmack als mancher begabte Schauspieler. Ja, schöne Kunstprodukte gehören so wenig zum Wesen der Kirche, daß das Bild, welchem wir Christen uns mit höchster Verehrung zuwenden, nichts weniger als ästhetisch schön ist, nämlich Christus am Kreuz. Das eigentliche Volk, in welchem mehr christlicher Instinkt ist als bei Gebildeten, betet in der Regel auch viel weniger gern vor einer besonders schön gemalten Madonna als vor einem Bilde, das nicht im geringsten reizt, seiner Schön-

heit wegen es genauer anzusehen; die gar schöne Mutter Gottes kommt ihm weltlich vor. Und ein Bild, das weiter nichts tut, als mich an Christus oder dessen seligste Mutter erinnern, erfüllt zuletzt besser seinen berechtigten Zweck, als wenn es durch ungewöhnliche Schönheit die Aufmerksamkeit fesselt, und sonach der Geist betrachtend am Bild kleben bleibt, statt aufzusteigen zum Unsichtbaren. Selbst im Heidentum, in der besten Zeit des griechischen und römischen Staats- und Volkslebens, blühte die Kunst weniger als zur Zeit, da die praktische Tüchtigkeit und die Bürgertugenden schon in Verwesung übergingen. Ich gebe gerne zu, daß die Kunst auch Gott preisen, d. h. den Gottesdienst verherrlichen soll, und daß zuweilen einem Künstler sein christlicher Geist zu höheren Idealen verhilft; aber die Kirche braucht nicht bei der Kunst betteln zu gehen, als müßte diese erst ihre Blöße vor der Welt decken. Strenge Orden verbieten sogar, viele Kunst in der Kirche anzubringen. Und es wäre manchem anzuraten, sich ernstlich zu prüfen, ob in seinem Liebäugeln mit kirchlicher Kunst nicht mehr ästhetische Ergötzung, Eitelkeit, Mode oder Müßiggang des Lebens stecke als kernhaftes Christentum."

Je mehr wir uns zur übernatürlichen Auffassung aller Dinge durchringen, um so richtiger erscheinen uns alle peripherischen Dinge in ihrer wahren Bedeutung. Sind die Reformatoren in der Unterschätzung der Künste zu weit gegangen, so müssen wir uns vor dem andern Extrem, einer Überschätzung, hüten. Wer möchte im Ernste behaupten, daß die Mitglieder einer Gemeinde, die das Glück hat, ein herrliches, an Kunstschätzen reiches Münster zu besitzen, im Laufe der Zeit innerlicher und religiöser würden als andere, deren Pfarrkirche ein kunstloses Bauwerk ist? Bei aller Kunst gilt eben die Bewunderung in erster Linie dem Menschenwerk; sie kann so groß werden, daß sie dem religiösen Gedanken sogar abträglich wird. Schließlich hat gerade die allzu enge Verknüpfung von Kunst und Religion die den Verfechtern dieser Ansicht besonders unerwünschte Folge gehabt, daß die christliche Kunst sich allmählich in ein Getto zurückzog und einer Inzucht verfiel, aus der sich immer schwächlichere Leistungen ergeben mußten. Der religiöse Zweck war ja leicht erfüllt, Kunst als Kulturangelegenheit wurde vernachlässigt. So war es in der bildenden Kunst und in der Kirchenmusik.

Sollen wir also das Schifflein hilflos und ohne Steuer auf dem weiten Meer treiben lassen? Verlohnt es sich noch, Zeit und Nervenkraft der Hebung des Volksgeschmacks zu widmen und all die vielen Verdrießlichkeiten, die ein solches Bemühen im Gefolge hat, auf sich zu nehmen? Wenn nur Einzelseelsorge in Frage stünde, dann allerdings könnten wir die Hände ruhig in den Schoß legen. Kein Beichtvater wird je in die Lage kommen, sein Beichtkind von Sünden gegen den guten Geschmack loszusprechen und ihm als Buße eifrige Kunststudien aufzulegen.

Wir müssen aber weiter schauen, weil es sich ja um eine Gemeinschaftsangelegenheit handelt. Der heutige Zustand der christlichen Kunst, zumal der religiösen Kleinkunst, ist zum Ärgernis für viele geworden, für Katholiken und Nichtkatholiken, denen die Gründe für unsere Toleranz unbekannt und schwer beizubringen sind. Heute gibt es auch unter den Katholiken viele, die zu den Künsten ein inniges Verhältnis haben und die Entwicklung der profanen Kunst mit aller Aufmerksamkeit verfolgen, von der Masse der dem Glauben Entfremdeten ganz zu schweigen, denen die Kunst Abgott ist. Wie nun der hl. Paulus gesagt hat, er möchte in Ewigkeit kein Fleisch essen, wenn sein

Bruder sich daran ärgere, so sollen auch wir trachten, das Ärgernis der religiösen Kunst aus dem Wege zu schaffen. Paulus hätte auch sagen können, der ärgernisnehmende Bruder brauche ja nur die Gründe für sein Recht zum Fleischgenuß sich klar zu machen; er hat aber seine Folgerung aus der bloßen Tatsache des Ärgernisses gezogen. Tun wir das gleiche. Die Kunst als splendor veri hat sodann schon manche feinfühlige Seele zur Kirche gebracht und Wankende festgehalten. Sollen wir auf eine so ausgezeichnete Werbekraft verzichten? Uns obliegt es, die menschlichen Mittel nach bestem Wissen und Können bereitzustellen, an denen die Gnade Gottes dann anknüpfen kann. Sie ist freilich nicht daran gebunden, aber der ordentliche Heilsweg führt über die natürlichen Mittel.

Es kommt dazu, daß die religiöse Pseudokunst unserer Tage durchweg den Zug der Verweichlichung und Entmannung trägt. Das liegt nicht im Wesen der Pseudokunst, denn sie kann in ihren unbeholfenen Formen auch herb und hart sein, wie umgekehrt die höhere Kunst durchaus nicht gegen die Gefahr der Verweichlichung gefeit ist. Alle diese Schmachtlappen, die man uns als Heilige vorzustellen wagt, fälschen nicht nur das geschichtliche Charakterbild der Heiligen, sie müßten auch, wenn solche Bilder nicht nur als ganz allgemeine Erinnerungszeichen, sondern als nachahmenswerte Beispiele betrachtet würden, notwendig einen objektiv irrigen oder doch einseitigen Begriff vom Wesen der Heiligkeit erzeugen, ähnlich wie die üblichen idealisierten Heiligenbiographien, die jeden menschlichen Zug geflissentlich zu unterdrücken suchen.

Wir müssen das Ärgernis freilich auch nach der andern Seite hin verhüten. Wir dürfen nicht aus Rücksicht auf die verhältnismäßig wenigen Kunstverständigen die Kleinen und Schwachen abschrecken, indem wir ihnen Werke als religiöse Kunst aufdrängen, die für sie ganz zweckwidrig sind, weil sie den religiösen Gedanken nicht herauszufinden vermögen. Darin liegt die ungeheure, restlos nie ganz zu bewältigende Schwierigkeit einer zweckbestimmten Gemeinschaftskunst in unserer Zeit, die auf verschiedensten Wegen Neues sucht und immer neue Bewegungen gebiert. Wie sollte da das von Haus aus konservative und traditionsliebende Volk noch mitkommen?

Christliche Kunst hat aber nicht nur eine seelsorgliche, sondern auch eine Kulturaufgabe zu erfüllen, eine Forderung, die vorab die christlichen Künstler angeht. Ein Künstler, der meint, mit der Erfüllung der ersten Aufgabe sei für ihn alles getan, hat seinen Beruf noch gar nicht begriffen und verdient den Namen Künstler ebensowenig wie der Verfertiger frommer Verse den Namen Dichter oder der Verfasser literarisch seichter Erbauungsbücher den Namen Gelehrter. Erst die den Stoff formende Kraft, die schöpferische Anlage und ihre Entwicklung zur Reife machen den Künstler. In dieser Hinsicht darf nicht der geringste Unterschied sein zwischen dem Profankünstler und dem christlichen, ja die höchsten und tiefsten Ideen, die er darstellen soll, erfordern einen ganz besonders hervorragenden Gestalter. Das ist die irdische, kulturelle Seite in seinem Beruf, die für ihn nächste; denn zuerst muß er Künstler sein, bevor er christlicher Künstler sein kann. Zuerst kommt das Wesen, dann erst die nähere Bestimmung. Das ist die richtige Ordnung der Dinge. Alle großen christlichen Künstler der Vorzeit waren darum erst einmal Künstler, die sich nicht mit schwächlichen Leistungen zufrieden gaben, sondern über alle technischen und formalen

Errungenschaften ihrer Zeit frei verfügten. Heute hat die bereits erwähnte Gettostellung der christlichen Kunst, die Kultur- und Geschmacklosigkeit von Auftraggebern und Volk, die Leistungen immer tiefer herabgedrückt. Wie selten begegnen wir einem Maler, der nicht nur Farben auf die Leinwand setzen, sondern religiöse Stoffe wirklich so malen kann, daß sein Bild galeriefähig wäre!

Der Kulturtrieb, den der Schöpfer selbst in den Menschen gelegt hat, darf nicht zum Reservatrecht einer gottentfremdenden Welt gemacht werden, auch jeder von uns hat daran seinen Anteil zu leisten, der eine auf diesem, der andere auf jenem Gebiete. Wer einmal Künstler ist, muß es ganz sein. So gut wir vor einem Handwerker oder Landwirt keine Achtung haben, wenn er zwar fleißig in die Kirche geht, aber sein Geschäft oder seine Felder vernachlässigt, so auch nicht vor einem Künstler, der nicht das Beste und Höchste zu erreichen trachtet. So ist das Bibelwort: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden leidet", wahrlich nicht zu verstehen. Die Erfüllung der natürlichen Berufsobliegenheiten ist vielmehr auch eine religiöse Pflicht. Aus dem gleichen Grunde wie für den Künstler ist es aber auch für die Kunstschriftsteller eine religiöse Pflicht, ohne zu ermüden darauf zu dringen, daß das Mittelmaß und was darunter ist, aus der christlichen Kunst verschwindet. Freilich ist die Lage des christlichen Künstlers gegenüber dem Handwerker insofern sehr erschwert — und das mag ihn in etwa entschuldigen —, als der Kunde vom Handwerker keine schlechte Arbeit annimmt, während die Auftraggeber für christliche Kunst das Schlechte geradezu fordern, das Gute zurückweisen. Da dürfen wir uns nicht wundern, wenn starke Talente aus der Stickluft des Getto flüchten.

Diese traurigen Verhältnisse, die auf der christlichen Kunst unserer Tage lasten, machen eine mit aller Liebe und Schonung durchgeführte Reform notwendig. So steinig der Boden sein mag, der zu bearbeiten ist, wir wollen uns davon nicht abschrecken lassen. Ernten wir vorerst auch nur wenig Früchte und wenig Dank, so wird die Stunde doch kommen, wo man unsere Arbeit segnet.

Josef Kreitmaier S. J.

Umschau

Adalbert Stifters „Studien“ in der Urfassung

In den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts erschienen Stifters Erstlingswerke, seine später unter dem Namen „Studien“ berühmt gewordenen Erzählungen, in verschiedenen Zeitschriften und Almanachen. Der Verfasser hat einige Jahre später diese seine Jugenderzeugnisse einer strengen Durchsicht und wiederholten Prüfung unterworfen, ehe er sie in einer Gesamtausgabe im Jahre 1850 von neuem veröffentlichte. Diese erste Buchausgabe stellt zugleich die endgültige Form dar, die der Dichter selbst seinen Erstlingserzeugnissen gegeben hat und in der die epischen Werke aus Stifters Frühzeit auf die Nachwelt gekommen sind. In dieser Gestalt haben sie das Dichterbild, das sich spätere Generationen von dem jungen deutschböhmischen Erzähler schufen, entscheidend beeinflußt und haben so im wesentlichen auch den Platz bestimmt, der Stifter bisher in der deutschen Literaturgeschichte eingeräumt wurde.

Es war das geistige Bild eines abgeklärten, ruhigen, stillbesinnlichen, leidenschaftlichen Gemütswallungen abholden Künstlers, der sich an seinem Vorbild, dem alten Herrn Geheimrat Johann Wolfgang Goethe, bewußt und gewissenhaft schulte und kaum den einen oder andern Schritt wagt, ohne daß er sich bei dem bewunderten alten Meister zuvor Rats holte. Was Stifter selbst in der Vorrede zu seiner späteren Sammlung von Erzählungen und Naturbetrachtungen, die 1853 unter dem Titel „Bunte Steine“ erschien, als programmatisch für sein dichterisches Schaffen bezeichnete, gilt schon für die drei Jahre früher veröffentlichten „Studien“: „Das Wehen der Luft, das Rieseln des Wassers, das Wachsen des Getreides, das Wogen des Meeres, das Grünen der Erde, das Glänzen des Himmels, das Schimmern der Gestirne halte ich für groß; das prächtig einherziehende Gewitter, den Blitz, der Häuser spaltet, den Sturm, der die Brandung treibt, den feuerspeienden Berg, das Erdbeben, das Länder verschüttet, halte ich nicht für größer als obige Erscheinungen, ja ich halte sie für kleiner, weil sie nur Wirkungen viel höherer Gesetze sind. Sie kommen auf einzelnen Stellen vor und sind die Ergebnisse einseitiger Ursachen.“ Dieser künstlerischen Auffassung der Natur entspricht seine Wertung und Schilderung des Menschen: „Ein ganzes Leben voll Gerechtigkeit, Einfachheit, Bezwingung seiner selbst, Verstandesmäßigkeit, Wirksamkeit in seinem Kreise, Bewunderung des Schönen, verbunden mit einem gelassenen Sterben, halte ich für groß; mächtige Bewegungen des Gemüts, furchtbar einherrollenden Zorn, die Begier nach Rache, den entzündenden Geist, der nach Tätigkeit strebt, umreißt, ändert, zerstört und in der Erregung oft das eigene Leben hinwirft, halte ich nicht für größer, sondern für kleiner, da diese Dinge so gut nur Hervorbringungen einzelner und einseitiger Kräfte sind wie Stürme, feuerspeiende Berge, Erdbeben. Wir wollen das sanfte Gesetz zu erblicken suchen, wodurch das menschliche Geschlecht geleitet wird.“

So wurde Stifter der fast unerreichte Meister in der Natur- und Seelenschilderung, der sich mit feinster, kaum je übertroffener Einfühlungsfähigkeit in die kleinsten Regungen des menschlichen Herzens und in die unscheinbarsten Schönheiten der ihn umgebenden Schöpfung versenkte, ein Dichter, der die Charakteristik mächtiger Leidenschaften ebenso bewußt mied, wie er die Darstellung gewaltiger Naturereignisse und revolutionärer Katastrophen als seiner künstlerischen Eigenart nicht entsprechend ablehnte. Als solcher hatte er zu Lebzeiten und nach seinem Tode immer eine treue, dankbare Gemeinde, die freilich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts öffentlich kaum hervortrat, sondern nur ein stilles, von der Reklametrommel unbeeinflußtes Dasein führte. Das Erscheinen der großen Prager Stifter-Ausgabe um die Jahrhundertwende hat

dann zwar den Namen des Dichters weiteren Kreisen bekannt gemacht, aber eigentlich volkstümlich ist der deutschböhmische Erzähler bis heute nicht geworden. Die große Masse der Leser kennt von ihm kaum mehr als einige ausgewählte Stücke aus seinen Erzählungen. Die literarische Fachkritik stellt wohl gelegentlich mit Bedauern dieses geringe Interesse breiter Volksschichten für die gemütstiefen, edel gehaltenen Dichtungen Stifters fest, findet aber dafür im Mangel an stürmisch-leidenschaftlicher Veranlagung beim Verfasser selbst eine wie ihr scheinen mag genügende Erklärung. Die klassische Ruhe und Abgeklärtheit gilt (oder galt bisher) als das eigentliche Charakteristikum Stifters, als sein eigenster Wesenszug, als eine Tatsache, an der Jahrzehnte hindurch in den Kreisen der Literaturhistoriker nicht gerüttelt werden durfte.

Diese Auffassung erfährt durch die vom Deutsche Meister-Verlag (München) veranstaltete Ausgabe der Urfassungen der „Studien" wenn auch nicht gerade eine grundstürzende Änderung, so doch zweifellos eine recht beachtenswerte Korrektur[1]. Im Vorwort dieser vor drei Jahren begonnenen, nun fast zu Ende geführten Edition bezeichnet der Herausgeber Dr. Max Stefl, Staatsbibliothekar in München, die Jahre 1840—1850 als die für Stifter „entscheidende Zeit menschlichen und künstlerischen Reifens". Zu Anfang und um die Mitte des Jahrzehnts sind die im Bannkreise der Romantik entstandenen, von leidenschaftlichem Leben durchpulsten Werke der Frühzeit erschienen. Doch schon die letzten Jahre des Dezenniums bedeuten die große Wende in Stifters künstlerischer Betrachtungs- und Schaffensweise. „Als Stifter an der endgültigen Fassung arbeitete, war er ein anderer geworden. Seine Jugend lag wie ein ferner Traum hinter ihm. Ihre Ideale waren verblaßt. Nicht mehr leidenschaftliches Erleben, sondern abgeklärte Menschlichkeit galt ihm jetzt als der tiefere Sinn und Inhalt des Lebens. Nun beginnt die Arbeit von neuem. Was im Jugendrausch hingeworfen wurde, wird nüchtern und nachdenklich geprüft und durchgearbeitet. Unverkennbar schwingt jedoch ein leidenschaftlicher Unterton mit. Man spürt deutlich innere Erregungen, die trotz allen Beschwichtigungsversuchen nicht ausgeglichen und zur Ruhe gebracht sind. Wer näher zusieht, erkennt sofort, daß die erreichte Klarheit der künstlerischen Form nicht, wie man zu sagen pflegt, ‚organisch' aus dem Inhalt herausgewachsen ist. Auch ohne besondern Scharfsinn in Kunstdingen merkt man ohne weiteres, daß eine feilende Hand vieles zurechtgemacht haben muß."

Stefl zitiert auch einige briefliche Äußerungen des Dichters, die beweisen, wie ernst Stifter sein neues künstlerisches Ideal ins Auge faßte, wie mühsam er mit sich selbst rang, um es zu erreichen, wie hart und unermüdlich er arbeitete, bis ihn das Ergebnis seiner Anstrengungen wenigstens einigermaßen befriedigte: „Ich korrigiere jetzt die Studien so aufmerksam, daß ich sie fast buchstabiere, und hoffe, daß nichts mehr übersehen wird." — „Wie oft habe ich die Arbeit manchen Tages, mancher Woche, ja Monate rein verworfen und neu begonnen." — „Von dem Kummer können Sie sich keine Vorstellung machen, den es macht, etwas unvollständig, d. h. bewußt unvollständig aus der Hand zu geben. Wie hätte ich dann sonst die Mühe übernommen, den ersten Bogen der Mappe, alle Buchstaben zählend, wieder so umzugießen, wie ich es tat."

Der Herausgeber ist weit davon entfernt, Stifter wegen der zahllosen, zum Teil einschneidenden Änderungen, die er an seinen Erstlingswerken vornahm, zu tadeln. Er gibt im Gegenteil zu, daß der Dichter auf diese Weise sein neues Kunstideal der Klarheit und formellen Korrektheit in hohem Maße erreichte, und betont, daß Stifters „Studien" „durch diese Umarbeitung reine, reife Kunstwerke geworden sind". Aber er ist auch der Ansicht, daß der „Ur-Stifter" Schönheiten enthält, die

[1] Adalbert Stifter in der Urfassung. Erstmals neu herausgegeben von Dr. Max Stefl. Bisher vier Bändchen. München (o. J.), Deutsche Meister-Verlag. Preis *M* 4—6 für das Bändchen.

der späteren Fassung nicht oder doch nur in abgeschwächter Kraft eigen sind. Daraus leitet er für sich und alle Freunde urkräftiger Kunst das Recht ab, die Urfassungen „neben der auch für uns endgültigen und allein maßgebenden späteren Fassung zu lesen".

Das Urteil ist sachlich zutreffend und gleichzeitig in der Form bescheiden. Es bleibt die Frage, ob das jugendlich-heiße Fühlen, Wünschen und Drängen, das einigen von den Erzählungen in der Urfassung so viel Farbe, Kraft und Schwung verleiht, nicht doch vielleicht diese Erzeugnisse aus der Frühzeit Stifters zu einer ungeeigneten Lektüre für manche Kreise macht. In der Tat wird man das eine oder andere von diesen schmucken Bändchen halbwüchsigen Leuten nicht ohne Bedenken in die Hand geben; obwohl manche unserer heutigen jugendlichen Leser weit gefährlichere Bücher und Schriften kennen lernen als die doch immer von sittlichem Ernst getragenen Erzählungen Stifters. Wer indes die beiden Fassungen der „Studien" genauer miteinander vergleicht, wird unschwer finden, daß, wie auch Stefl in seinem Vorwort andeutet, die leidenschaftlichen Momente in der endgültigen Umarbeitung keineswegs ausgeschaltet, sondern nur zurückgedrängt und gelegentlich etwas abgeschwächt sind. Eine der glutvollsten Erzählungen, „Brigitta", hat unter diesem Gesichtspunkt sogar nur geringfügige Änderungen erfahren. Eine andere, „Das alte Siegel", wurde zwar einer durchgreifenden Umarbeitung unterzogen, doch selbst hier beschränken sich die kleinen und größeren Eingriffe des Verfassers in sein Werk auf sorgfältigere Wahl einzelner Worte, auf vorsichtigere Fassung und gelegentliche Abschwächung allzu offener Darstellung, seltener oder fast nie berühren sie die wesentlichen Momente der Erzählung. Das heikle Grundproblem (das Liebesleben eines ideal veranlagten, zeitweilig in unheilvolle stürmische Zuneigung zu einer verheirateten Frau verstrickten jungen Mannes), dann der ganze Aufbau, die Motivierung, endlich der unter dem moralischen Gesichtspunkt nur halbwegs befriedigende Schluß sind geblieben. Die bedeutenden und auch wohl auf wesentliche Punkte sich erstreckenden Neugestaltungen, die an den künstlerisch hervorragenden Erzählungen „Die Mappe meines Urgroßvaters" und „Die Schwestern" (später „Die beiden Schwestern") von Stifter vorgenommen wurden, lassen die zwei, übrigens schon ursprünglich durchweg maßvoll und edel gehaltenen Novellen nach der sittlichen Seite hin so wie sie in der ersten Fassung waren. Die übrigen Stücke der „Studien": Der Kondor, Feldblumen, Das Heidedorf, Abdias, Der Waldsteig, Der Hagestolz und Der beschriebene Tännling — ein letztes Bändchen (Die Narrenburg und Der Hochwald) ist noch nicht erschienen — haben nur kleinere, zumeist formelle Abänderungen erfahren, die allerdings auf Schritt und Tritt die hingebende Mühewaltung und das hochentwickelte stilistische Feingefühl des Verfassers verraten.

Es liegt daher bei den meisten Erzählungen des jungen Stifter kein Grund vor, vom erzieherischen Standpunkt aus die Urfassung strenger zu beurteilen als die endgültige spätere. Ästhetisch betrachtet besitzen aber die Erstlingswerke des gottbegnadeten Dichters so viel Frische, Unmittelbarkeit, Temperament und Eigenart, daß sie zunächst für den Literaturhistoriker, dann überhaupt für alle Freunde und Verehrer seiner Muse zur Kenntnis des ganzen Stifter, seiner Ursprünglichkeit und künstlerischen Entwicklung, neben den endgültigen Fassungen unentbehrlich sind. Für die Beantwortung der nicht ganz leichten Frage, ob der große Erzähler von Natur aus ein wirklich selbständiger, kraftvoller und schöpferischer Geist war oder ob er bei all seinen unbestreitbaren künstlerischen Neigungen, Anlagen und Vorzügen doch im Grunde zumeist als Schüler und Nachahmer des alten Goethe und etwa noch Jean Pauls genannt zu werden verdient, fallen die Urfassungen seiner „Studien" gewichtig in die Wagschale[1].

[1] Einen sehr beachtenswerten Beitrag zur Frage nach der „erzieherischen Leidenschaft und ethischen Größe" von Stifters Werken

Das schmucke, ansprechende Gewand, womit der Verlag die einzelnen Bändchen dieser neuen Stifterausgabe auf den Büchermarkt bringt, verdient alles Lob. Diese handlichen kleinen Bände von durchschnittlich 150 bis 200 Seiten mit ihrem angenehmen, saubern Druck dürften sich zu Geschenkzwecken vorzüglich eignen. Bei dieser Gelegenheit braucht für die Leser der „Stimmen" wohl kaum besonders betont zu werden, daß nicht alle Bücher des Deutsche Meister-Verlags unter dem weltanschaulichen Gesichtspunkt die gleiche Empfehlung verdienen. Der noch junge Verlag ist kein ausschließlich katholisches Unternehmen, und so darf es uns nicht wundern, daß wir in seiner belletristischen Buchreihe neben hocherfreulichen Gaben auch einige wenige Schriften finden, die unsere religiös-sittlichen Anschauungen verletzen. Anzengrubers „Schandfleck", „Steinklopferhanns" und „Sternsteinhof" wären besser weggeblieben.

Alois Stockmann S. J.

Neue Wege in der botanischen Forschung

Seit Jahrzehnten ist Prof. G. Haberlandt Botaniker von Weltruf. Durch dreißig Jahre wirkte er als Lehrer und Forscher in Graz. Seit 1910 ist er als Nachfolger Schwendeners Ordinarius für Botanik an der Universität Berlin, jetzt im Ruhestand. Die vielen Amts- und Ehrentitel seien hier übergangen. Zahlreiche Abhandlungen und eine nicht geringe Zahl von selbständigen Werken bezeugen hier immer, daß Haberlandt durch fünfzig Jahre eifrig am Ausbau der Botanik mitgearbeitet hat. Seine eigene Forschungsrichtung und -art offenbart sich am besten in seinem Hauptwerk „Physiologische Pflanzenanatomie", das seit 1896 in mehreren Auflagen erschienen ist. Drei Jahre vorher hatte er mit dem Buche „Eine botanische Tropenreise", dem noch 1925 eine neue, umgearbeitete Auflage beschieden war, bei den damaligen jungen und alten Botanikern nicht nur Aufsehen, sondern Aufruhr und Begeisterung erregt. Das Buch, in dem der Botaniker, der Reisende, der Natur- und Tropenfreund Haberlandt mit packender Frische erzählt und schildert, ist für manche botanische Tropenfahrt nach Java der erste Anstoß gewesen.

Diese einleitenden Worte mögen dartun, daß programmatischen Worten dieses Mannes, die bei feierlichem Anlaß gesprochen wurden, wohl ein besonderes Gewicht zukommt und daß es auch für Nichtbotaniker von Wert sein kann, diese Worte kennen zu lernen und kritisch zu erwägen. Am 11. November 1926 wurde nämlich in Berlin das fünfzigjährige Doktorjubiläum Haberlandts festlich begangen. Als Gratulanten erschienen u. a. der Rektor der Universität, der Dekan der Philosophischen Fakultät, der Geschäftsführer der Berliner Akademie der Wissenschaften, zu deren Mitgliedern der Jubilar gehört. Die Fachgenossen sprachen ihre Glückwünsche vor allem durch Prof. H. Kniep aus, der namens der Deutschen Botanischen Gesellschaft gekommen war, welcher Haberlandt seit ihrer Gründung, d. h. seit über vierzig Jahren, angehört. In den Berichten dieser Gesellschaft (Jahrg. 1926, Heft 9, S. 541) ist die ernste Antwort abgedruckt, welche der Jubilar den Glückwünschen der Fachgenossen zukommen ließ. Ist auch der Ton freundlich und resigniert, so hat der greise zweiundsiebzigjährige Forscher sich doch nicht gescheut, der ganz modernen botanischen Forschung offen zu sagen, wie sie ist und wie er über sie urteilt. Wir zitieren den größeren Teil seiner Antwort:

„In den 50 Jahren seit meiner Promotion hat die wissenschaftliche Botanik

---

überhaupt und gleichzeitig zur Kernfrage nach der Selbständigkeit und dichterischen Bedeutung des deutschböhmischen Erzählers lieferte in jüngster Zeit Adolf v. Grolman durch seine sorgfältig gearbeitete, von Begeisterung für seinen Helden getragene Untersuchung über Adalbert Stifters Romane (Halle a. S. 1926, Max Niemeyer). Der Verfasser vergleicht im übrigen die beiden Romane „Nachsommer" und „Witiko", die bisher zumeist als grundverschieden galten, und weist ziemlich überzeugend ihre innere Verwandtschaft nach. Der Weltanschauung Stifters wird Grolman im ganzen nicht gerecht.

gewaltige Wandlungen erfahren. Die rein beschreibende Morphologie, Anatomie und Entwicklungsgeschichte hat über darwinistische Gedankengänge hinaus nach Erklärungen gedrängt, die im teleologischen Gewande die Betriebsphysiologie und Ökologie, im mechanistischen die Entwicklungsphysiologie zu geben versuchten. In der Physiologie selbst hat sich der klassische Reizbegriff — um nur eines herauszugreifen —, der am Beginn meines botanischen Studiums sich nur schüchtern vorwagte, hauptsächlich durch Wilhelm Pfeffers Lebensarbeit Bahn gebrochen, läuft aber jetzt schon wieder Gefahr, als überflüssig bei Seite geschoben zu werden. Die modernen Lehren der Physik und Chemie beherrschen heute ganz und gar die Denkweise des Physiologen, der mehr als je bestrebt ist, alle Lebensvorgänge rein mechanistisch zu erklären (im Original nicht gesperrt). Dabei wird immer mehr vergessen, daß, wie Julius Sachs bereits so treffend betont hat, die Physiologie eine selbständige Wissenschaft ist, mit ihren eigenen Methoden, und nicht nur Physik und Chemie der lebenden Substanz. Das kann man ruhig sagen, ohne deshalb Vitalist zu sein. Im Zusammenhang mit all dem steht die zunehmende Abkehr von der Betrachtung der organischen Gestalten, von der Morphologie und Anatomie der Pflanzen, Forschungsrichtungen, die sich einerseits in die Systematik, andererseits in die mächtig aufblühende Vererbungswissenschaft geflüchtet haben. So streben die Einzeldisziplinen der Botanik in beängstigender Weise auseinander und ihre Vertreter verstehen einander kaum mehr."

Ist es da nicht Vogelstraußpolitik und täuscht man nicht sich und andere, wenn in Aufsätzen und Büchern immer wieder behauptet wird, der Vitalismus sei herrschend in der heutigen Biologie, die reine mechanistische Naturerklärung habe unter den Biologen keinen starken Anhang mehr? Prof. G. Haberlandt sieht jedenfalls die Sachlage anders.

Joseph Rompel S. J.

Besprechungen

Caritas und Wohlfahrtspflege.

Caritaswissenschaft. Von D. Dr. Franz Keller, Professor der Moraltheologie an der Universität Freiburg i. Br. (Herders Theologische Grundrisse.) 12° (XVI u. 251 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 2.40, geb. 3.—

Die Entwicklung der Caritas während des 19. Jahrhunderts im Rheinland. Von Wilhelm Wiesen O.S.C. u. Dr. Else Peerenboom. 8° (73 S. mit 9 Tafeln.) Freiburg i. Br. 1925, Caritasverlag. *M* 3.50

Caritas im Trierer Land, Festschrift zum 27. Deutschen Caritastag. Vom 25. bis 29. Mai 1926 in Trier. Herausgegeben vom Caritasverband der Diözese Trier. 8° (135 S.) Trier 1926, Paulinus-Verlag. *M* 2.—

Caritas und Volksepidemien. Von Prälat Dr. Franz Meffert. 8° (XIV u. 267 S.) Freiburg i. Br. 1925, Caritasverlag. (Schriften zur Caritaswissenschaft.) *M* 5.75, geb. 6.90.

Fürsorgerecht und Caritas. Von Dr. Hermann Bolzau, Direktor bei der Stadtverwaltung in Köln. 8° (VIII u. 317 S.) Freiburg i. Br. 1927, Caritasverlag. *M* 12.—

Salutipauperum. Von J. Sprenger. 8° (73 S.) Hannover 1924, Selbstverlag. *M* 3.—

Das Armenwesen der Stadt Köln vom Ende des 18. Jahrhunderts bis 1918. Von Dr. rer. pol. Johann Schwarz. 8° (244 S.) 1922, Selbstverlag des Wohlfahrtsamtes der Stadt Köln. *M* 3.—

Entsprechend dem großen Arbeitsfeld, das Wohlfahrtspflege und Caritas unmittelbar nach dem Kriege vorfanden, hat sich auch die Literatur über dieses Arbeitsgebiet nicht unwesentlich vermehrt. Das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Vertiefung der Caritasarbeit, das Eintreten geistig regsamer Männer und Frauen in dieses Arbeitsgebiet, das dringende Verlangen, Mittel zur Schulung der zahlreichen neuen Hilfskräfte zu erlangen, all dies trug und trägt heute noch zum Ausbau des Schrifttums auf dem Gebiete von Caritas und Wohlfahrtspflege bei. Besonders als Handbuch zur Einführung der Mitarbeiter in die Caritas ist das Buch von Universitäts-Professor Dr. Keller „Caritaswissenschaft" warm zu begrüßen. Es ist kein Lehrbuch, kein sogenannter Leitfaden im landläufigen Sinn. Das Buch ist durchpulst von lebendigem Caritasgeist. Mag Caritas auch eine Wissenschaft sein, so ist sie doch eine Wissenschaft, zu der der Weg durch das Herz führen muß und deren Weg von einer Sonne aus andern Welten erleuchtet werden muß. Dies ist der Grundton, auf den Keller seine Caritaswissenschaft gestimmt hat. Dem entspricht auch seine Begriffsbestimmung: „Caritaswissenschaft ist demnach die Wissenschaft von der freiwilligen und frei sich gestaltenden Nothilfe zur christlichen Gemeinschaft aus übernatürlichem Gemeinschaftsbewußtsein und Gemeinschaftswillen heraus und getragen von der übernatürlichen Kraft der göttlichen Gnade." Über diese Begriffsbestimmung besonders in ihrem Verhältnis zur Wohlfahrtspflege besteht unter den Theoretikern weitgehende Meinungsverschiedenheit. Eine Übereinstimmung wird sich bei den ganz verschiedenen Ausgangspunkten schwerlich herbeiführen lassen. Als Grundlage der ausübenden Tätigkeit bietet jedoch die Fassung Kellers zweifellos den fruchtbarsten Boden. Ohne den Wert der andern von der Volkswirtschaftslehre her orientierten Auffassungen zu verkennen, dürfte sich deshalb für Schulen und Kurse, die vom Übernatürlichen ausgehen können, die Auffassung Kellers empfehlen. Im einzelnen bietet der Verfasser zunächst einen Abriß der Caritasgeschichte, um dann den Hauptnachdruck mit Recht auf die Prinzipienlehre zu legen. Den Beschluß bildet eine Übersicht über die Einzelgebiete der Caritas. Auch hier macht sich das Bestreben des Verfassers geltend, nicht lediglich aufzuzählen, sondern stets auf die innere Begründung Bedacht zu nehmen. Selbstverständlich ist bei der Fülle des im einzelnen Gebotenen sowohl im historischen wie im übrigen Teil hier und dort eine Meinungsverschiedenheit möglich.

Eine freundliche Illustration zu dem Buche Kellers bilden die beiden als Festgabe entstandenen Schriften „Entwicklung der Caritas während des 19. Jahrhunderts im Rheinland" und „Caritas im Triererland". Die erste führt in die Zeit der Neugeburt der rheinischen, ja mit ihr zum besten Teil der deutschen Caritas überhaupt in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Der Koblenzer und Aachener Caritaskreis treten uns in ihrer vollen Bedeutung

die lange fast vergessen war, entgegen. Bilder aus Vergangenheit und Gegenwart in reichster Folge bringt die andere Schrift aus dem Erzstift Trier. Gerade diese Schrift zeigt in ansprechender Form, wie in der Kirche und im gläubigen Volk der Caritasbaum immer wieder neue Knospen aus innerem Wachstumdrang treibt und neue Früchte bis auf den heutigen Tag zeitigt.

In düstere Zeiten vergangener Jahrhunderte führt Prälat Dr. Meffert den Caritasfreund. Wir sehen an seiner Hand die furchtbare Not, den Aussatz, Pest und Seuchen verschiedenster Art über die Völker einst gebracht hatten. Das große Sterben im 14. Jahrhundert tritt vor unsere Augen. Zugleich lernen wir das Ringen der Caritas mit diesen furchtbaren Zuständen besser werten. Manches Seltsame wird unserem Verständnis näher gebracht, manche Tat der Hilfe erhält erst durch die Kenntnis der boden- und grenzenlosen Not ihre Größe vor uns, die wir uns kaum mehr in jene Not versetzen können.

Ein Werk von grundlegender Bedeutung wie nicht minder von praktischem Wert ist Bolzaus „Fürsorgerecht und Caritas". In Verbindung mit einer Reihe bestbekannter Fachleute behandelt Bolzau auf der Grundlage der jüngsten reichs- und landesrechtlichen Bestimmungen, die bis Ende 1926 benützt sind, das weite Gebiet der allgemeinen Fürsorge. Mit glücklicher Hand ist es vermieden worden, zum soundsovielten Male einen Kommentar zu schreiben und doch auch anderseits sich nicht auf einige vom religiösen oder konfessionellen Standpunkt aus wichtige Grundsätze oder Bemerkungen zu beschränken. Nach der theoretischen Seite hin müssen besonders die Aufsätze von Franz Riß über „Die grundsätzliche Stellung der freien Liebestätigkeit zur Reichsverordnung über die Fürsorgepflicht" und Dr. Wuermeling über „Die Zusammenarbeit der öffentlichen und freien Fürsorge" erwähnt werden. Riß gibt aus seinem großen Erfahrungsgebiet namentlich als Vinzenzmann tief in die Praxis eingreifende und doch klare und umfassende Richtlinien. Wuermeling arbeitet unter anderem besonders die Stellungnahme gegenüber den Begriffen Religion und Weltanschauung in den Fürsorgegesetzen und damit namentlich zur sozialistischen Arbeiterwohlfahrt, soweit sie Anspruch auf Betreuung Hilfsbedürftiger erhebt, klar heraus. Seine Ausführungen bieten einen glücklichen Beitrag zu diesem zurzeit so umstrittenen Fragegebiet. Es ist dies ein Teilstück des Verhältnisses von Sozialismus und Religion bzw. Kirche. Neben diesen beiden Abhandlungen hat auch die umfangreiche, 699 Beiträge umfassende Literaturzusammenstellung zur Reichsverordnung über die Fürsorgepflicht von Bibliothekar Auer einen Wert weit über die Kreise der unmittelbaren Caritasarbeiter hinaus. Letzteren dienen die eingehenden Ausführungen über die gesetzlichen Grundlagen von Dr. K. Lücken und jene über die praktische Arbeit in Stadt und Land, von Stadtvikar Riekes bzw. dem früheren Landpfarrer und nunmehr Vertreter der Dorfcaritas, Dieing. Die grundsätzliche Schrift Bolzaus erfährt durch die Monographien von Schwarz und Sprenger wertvolle Erläuterung. Schwarz zeigt, wie in vergangenen Jahrhunderten bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts in einer großen Stadt wie Köln die freie und kirchliche Fürsorge immer mehr zurückgedrängt wird. Wir dürfen uns freuen, daß diese Periode wohl für absehbare Zeit überwunden ist. Um eine Rückkehr zu ihr, d. h. zu neuer Zurückdrängung der Bestrebungen der freien Wohlfahrtspflege hintanzuhalten, sind Studien wie die von Sprenger über das Verhältnis der öffentlichen und privaten Fürsorge in Hannover von größter Bedeutung. In sorgfältigen Einzelnachweisen zeigt Sprenger, was auch nach der materiellen Seite hin die freie Wohlfahrtspflege bzw. das private Betriebssystem vor dem öffentlichen voraus hat. Er erkennt dabei offen an, auf welchen Gebieten nach seinen hannoverschen Erhebungen öffentliche oder freie Wohlfahrtspflege den Vorrang unter dem rein wirtschaftlichen Gesichtspunkt des ökonomischen Prinzips verdienen.

Die katholischen Einrichtungen der geschlossenen Fürsorge Deutschlands. Von Dr. Else Peerenboom, Referentin für Statistik im Deutschen Caritasverband. 8° (XVI u. 440 S.) Freiburg i. Br. 1924, Caritasverlag. *M* 22.—, geb. 25.—

Die katholischen Einrichtungen der halboffenen Fürsorge und der offenen Gesundheitsfürsorge in Deutschland. Von Dr. Else Peerenboom, Referentin für Statistik im Deutschen Caritasverband. 8° (IX u. 353 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. *M* 15.—, geb. 17.—

Statistik der Tätigkeit der katholischen caritativen Genossenschaften und Vereinigungen in der öffentlichen und privaten interkonfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland. Von Dr. Maria Ammann

unter Mitwirkung von Dr. Else Peerenboom. 8° (XVII u. 334 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. *M* 15.—, geb. *M* 17.—

Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918. Von Hans Carl Wendlandt, evangelischem Theologen. 8° (X u. 532 S.) Paderborn 1924, Ferdinand Schöningh. *M* 9.—

Eine gewaltige Arbeit voll hingebender Mühe birgt sich in der dreibändigen „Statistik der katholisch-caritativen Einrichtungen Deutschlands". 3382 Anstalten mit 242374 Betten sind im ersten Band aufgeführt und durch die wichtigsten statistischen Angaben näher gezeichnet. Diese Angaben werden ergänzt durch einen Anhang über „Die katholisch-caritativen Mutterhäuser der kirchlichen Ordensgenossenschaften und caritativen Vereinigungen Deutschlands". Krankenhäuser, Altersheime, Heime für körperlich und geistig Gebrechliche, Erholungsheime, Heime der Erziehungsfürsorge, Mädchenheime, Jugend- und Lehrlingsheime und Heime für Studierende bilden die Unterabteilungen. Leider wurde die Gefährdetenfürsorge nicht in einer eigenen Sparte zusammengefaßt, so daß gerade auf diesem so wichtigen Gebiet einerseits manche Einrichtung übersehen wurde, anderseits der große Mangel, den wir Katholiken hier beklagen müssen, nicht zum Ausdruck kommt. Der zweite Band behandelt die katholischen Einrichtungen der halboffenen Fürsorge in Deutschland, also die zahlreichen Bewahranstalten, Kinderhorte ebenso wie die Stationen für ambulante Krankenpflege. 2892 Anstalten der Kinderpflege neben 3984 Krankenpflegestationen sprechen auch hier nicht nur von der gewaltigen Kraft an katholischer Liebesarbeit, die sich hinter diesen dürren Zahlen verbirgt, sondern auch von dem Bienenfleiß der Verfasserin. Bieten die beiden ersten Bände ein Bild der katholisch-caritativen Arbeit, soweit sie nicht nur von katholischen Orden oder Vereinen verwaltet werden, sondern auch zugleich einen katholischen Rechtsträger haben, so bringt der dritte Band eine in seiner Art besonders wertvolle Ergänzung. Dr. Maria Ammann zeigt hier, in welch erstaunlichem Umfang die öffentliche Wohlfahrtspflege auf die Arbeit katholischer Schwestern zurückgreift. Man muß sich hierüber klar sein, soll man erkennen, welche Bedeutung unsere Orden und Kongregationen als Pflanzschulen des Caritasgeistes bis tief in die öffentlichen Betriebe hinein haben. Über 13000 katholische Schwestern pflegen im Deutschen Reich in 1338 öffentlichen oder privaten interkonfessionellen Anstalten hilfsbedürftige Menschen fast jeglicher Art.

Neben diesen starken Bänden voll stattlicher Zahlen gibt Hans Carl Wendlandt in seinem Buch über „Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche" eine zwar in knappen Worten gehaltene, aber um so inhaltsreichere Darstellung der Wirksamkeit dieser Gemeinschaften in Preußen von 1818 bis 1918. Man kann es bedauern, daß sich das Buch lediglich auf Preußen beschränkt. Es behandelt in den genannten Grenzen kurz Geschichte, Grundsätze und Verbreitung sämtlicher weiblicher Orden und Kongregationen Preußens. Das Buch ist eine willkommene Weiterführung und Ausgestaltung der Arbeit Heimbuchers. Obwohl protestantischer Theologe, ist es dem Verfasser in überraschender Weise gelungen, eine durchaus sachliche und verständnisvolle Darstellung des katholischen deutschen Ordenslebens zu geben. Eine kurze Übersicht über das einschlägige Ordensrecht und verschiedene Ordensbegriffe und -gewohnheiten führen auch den mit dem Ordensleben weniger Bekannten in das Verständnis des Buches ein. Ein Verzeichnis der verschiedenen Niederlassungen, das allerdings durch die oben erwähnten Arbeiten von Peerenboom in manchen Einzelheiten überholt sein dürfte, jedoch in der Zusammenfassung nach einzelnen Genossenschaften dort nicht geboten werden konnte, beschließt das warm zu empfehlende Buch.

Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge. Eine grundsätzliche und entwicklungsgeschichtliche sozialethische Untersuchung. Von Dr. theol. Joseph Beeking, Generalsekretär und Fachreferent für Jugendfürsorge im Deutschen Caritasverband. 8° (X u. 276 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 5.80, geb. 7.20

Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas. Von Dr. theol. Joseph Beeking. 2. Aufl. 8° (269 S.) Freiburg i. Br. 1925, Caritasverlag. *M* 5.—

Katholische caritative Anstaltserziehung. Von Dr. theol. Jos. Beeking, Privatdozent an der Universität Freiburg i. Br. 8° (VIII u. 435 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. Geb. *M* 14.80

Grundlagen und Grundsätze der Heilpädagogik. Von Prof. Dr. med.

Ernst v. Düring. 8° (347 S.) Erlenbach-Zürich, München und Leipzig 1925, Rotapfel-Verlag. *M* 9.40

Um die Seele der Asozialen, Beiträge zur Lösung im pädagogischen und wohlfahrtspflegerischen Sinne. Von Karl Gustav Peters. kl. 8° (X u. 140 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. *M* 4.70

Caritas und Kerker, Beiträge zur kath. Gefangenenseelsorge und -fürsorge. Von Carl Boventer, Strafanstaltspfarrer in Aachen. 8° (59 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. *M* 2.75

Strafvollzug und Erziehung. Von Richard Gutfleisch, Strafanstaltspfarrer. 8° (VIII u. 165 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. *M* 3.90

Der Arbeitsplatz, ein Beitrag zum Wanderarmen-, Arbeitslosen- und Obdachlosen-Problem. Von Caritasrektor Carls. 8° (59 S.) Freiburg i. Br. 1926, Caritasverlag. *M* 1.70

Auf dem Spezialgebiet der Jugendfürsorge hat in den letzten Jahren der Privatdozent und Assistent am Caritasinstitut der Universität Freiburg i. Br. Dr. Joseph Beeking eine ungemein fruchtbare literarische Tätigkeit entfaltet. In „Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge" bringt er eine in sich geschlossene Darstellung des im Laufe der letzten Jahrhunderte so wechselvollen Verhältnisses der beiden Erziehungssysteme. Es ist ihm nicht nur gelungen, manches neue oder doch vergessene Material zu beschaffen und zu bearbeiten, er bietet auch in klarem und klugem Urteil vielfach Abschließendes. Das Buch ist bestrebt, allen, auch den nichtkatholischen Richtungen voll gerecht zu werden, zugleich aber auch den Reichtum katholischer Arbeit auf diesem Gebiet, die vielfach übersehen wurde, zur gebührenden Geltung zu bringen. Zu wünschen wäre, daß die Tätigkeit des katholischen Auslandes auch vor Don Bosco eingehender berücksichtigt würde. Auch die Behandlung der ethischen und religiösen Grundlagen der Jugendfürsorge ist wohl mit Rücksicht auf den ganzen Rahmen des Werkes sehr knapp gehalten. Beeking hat sodann im Caritasverlag die Herausgabe dreier verschiedener Schriftenreihen begonnen. Die eine, „Caritas und Jugend, Schriften zur Förderung von Caritasgesinnung und Caritastat der katholischen Jugend", eröffnet Dr. Beeking selbst mit dem Bändchen „Helfende Güte, ein Büchlein vom Helferdienst unserer weiblichen Jugend". Eine zweite Reihe, „Wegweiser der Jugendhilfe", bisher 11 Heftchen zu 10—50 Pfennig will den weitesten Caritaskreisen zuverlässige Winke für die praktische Arbeit an die Hand geben. Die dritte Reihe, „Schriften zur Jugendwohlfahrt", enthält grundsätzliche Abhandlungen größeren Umfangs teils über Tagesfragen der Caritasarbeit teils über grundlegende Fragen. Von den bisher erschienenen 9 Bänden weisen wir besonders hin auf Band 3, „Das Reichsgesetz für Jugendwohlfahrt und die Caritas". In gewissem Sinn haben wir hier eine Parallelarbeit zu dem oben bezeichneten Werk von Dr. Bolzau für das Gebiet der Jugendwohlfahrt. Nur ist der Stab der Mitarbeiter noch ausgedehnter, die Hinwendung zur praktischen Arbeit vielleicht noch stärker. Dafür macht sich freilich auch die Entstehung des Buches aus einem groß angelegten Unterrichtskurs mehr fühlbar, die grundsätzlichen weitausholenden Erörterungen treten mehr zurück. Ähnliches gilt auch von dem jüngsten Buch aus dieser Serie, „Katholische caritative Anstaltserziehung" von Dr. J. Beeking, das die anerkannt besten Männer und Frauen aus der katholischen Anstaltserziehung Deutschlands zu seinen Mitarbeitern zählt. Der besondere Wert dieses Sammelwerkes liegt in dem, wir dürfen wohl sagen, gelungenen Versuch, die Eigengesetzlichkeit des Anstaltswesens, insbesonders der Anstaltserziehung darzutun und auszubauen. Insofern finden wir hier eine willkommene positive Weiterarbeit auf dem im Buche „Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge" von Beeking behandelten und nunmehr hoffentlich endgültig geklärten sogenannten Waisenhausstreit. Wir fügen hier jedoch den Wunsch an, daß die Gewohnheit der Zeiten vor dem Krieg und der Inflation, fast alle Kursberichte in Buchform zu bringen, nicht wieder aufleben möge, sondern daß man sich auf besonders wertvolle Arbeiten wie im vorliegenden Falle beschränke. Besser freilich wäre es, die Referenten würden ihr Material zu einer einheitlichen Verarbeitung zur Verfügung stellen.

Auf einem der schwierigsten Gebiete der Jugendfürsorge, der Heilpädagogik, liegt in den „Grundlagen und Grundsätzen der Heilpädagogik" von Professor Dr. v. Düring ein ganz ausgezeichnetes Handbuch vor, dessen Bedeutung weit über den Tag hinausreicht. Ein Besprechung des Buches vom Standpunkt der Psychologie und Pädagogik muß hier vorbehalten bleiben. Wir können in diesem Zusammenhang lediglich auf seine große und grundlegende Bedeutung für die praktische Fürsorge hinweisen. In 25 Vorlesungen wird

in klarer, durchsichtiger Darstellung jedem Erzieher sicherer Aufschluß auf Grund umfassendsten Wissens wie auch eigener Praxis geboten. Weit über den Kreis der Anstaltserzieher hinaus können wir das Buch jedem Jugendleiter und Führer wie auch jedem, der sich der Familienpflege seelsorglich annehmen will, nur dringendst empfehlen.

Wenn wir aus der reichen Caritasliteratur der letzten Jahre schließlich noch vier Büchlein besonders hervorheben, so geschieht dies, weil das von ihnen berührte Arbeitsgebiet ganz besonderer Pflege bedarf und wir deshalb nicht nachlassen dürfen, unsere katholischen Gebildeten auf diese dringlichen Aufgaben immer wieder aufmerksam zu machen. Die Sorge für die Entgleisten und Entwurzelten muß uns in noch weit größerem Maße als bisher auf der Seele brennen. Das Verständnis wie auch die Kenntnis der Hilfsmittel und Hilfswege auf diesem Gebiet anzuregen, sind diese Bücher berufen. Peters, „Um die Seele der Asozialen", und Gutfleisch, „Strafvollzug und Erziehung", wollen zunächst um Verständnis auch in Laienkreisen für die großen caritativen und fürsorgerischen Werte der verschiedenen Anstalten für die Asozialen werben. Gewiß ist die Kenntnis des Strafvollzugs, vom Standpunkte des Seelsorgers aus gesehen, eine wichtige Vorbedingung für eine erfolgreiche Arbeit in der Sorge für die Strafentlassenen. Nur so wird letztere die im Gefängnis geleistete Arbeit weiterführen und vollenden können. Peters, der uns schon manche schöne Schrift, so das Büchlein „Um die Seele des Waisenkindes", geschenkt hat, ist ein Vorkämpfer für Licht und Sonne in den Anstalten der Gestrauchelten und Gestrandeten, seien es nun Fürsorgeerziehungsanstalten oder wie hier das Arbeitshaus. Auch dieses soll Erziehungsanstalt werden. Als Motto seiner Pädagogik der Regeneration wählt Peters, der Geistliche des Arbeitshauses Brauweiler, den Spruch Kants: „Man kann niemand besser machen als mit dem Rest des Guten, der in ihm ist." Mit besonderer Liebe gedenkt er schließlich des neuen Unternehmens im nahen Holland, Bethanien, einem Versuch, einst entgleiste Menschenkinder im Laufe der Jahre völlig gleichberechtigt auf die Stufe ihrer Mitschwestern im Kloster, die einst um ihretwillen den Schleier genommen haben, zu bringen. Die Schrift „Caritas und Kerker" ist ganz der caritativen Strafgefangenen- und Entlassenenfürsorge geweiht. Verschiedene Verfasser bringen Bilder aus der Vergangenheit und Gegenwart dieser harten Arbeit. Neben die Schilderung der idealen Gestalt des Reichsgrafen v. Spee, des ersten Vorsitzenden der rheinisch-westfälischen Gefängnisgesellschaft, treten tief-ernste Bilder aus der Seelsorge der zum Tode Verurteilten. Alles ruft das Verantwortungsbewußtsein der Gesellschaft dem Falle dieser Menschen gegenüber auf. Carls schließlich zeigt in seiner Schrift „Der Arbeitsplatz", daß auch heute noch ein tatkräftiger Mensch voll heiligen Eifers vielen nicht nur raten, sondern auch helfen kann. Das Büchlein will anregen, je nach den Verhältnissen das möglichste zu tun.

Religiöse Volkskunde. Ein Versuch. Von Joseph Weigert, Pfarrer in Mockersdorf. 8° (VIII u. 133 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. *M* 2.40, geb. 3.70

Heimat und Volkstumspflege, mit besonderer Berücksichtigung der Dorfcaritas. Von Joseph Weigert, Pfarrer in Mockersdorf. 8° (VI u. 84 S.) Freiburg i. Br. 1925, Caritasverlag. *M* 2.40, geb. 3.25

Grundzüge der deutschen Volkskunde. Von Dr. phil. Hans Naumann, o. ö. Professor an der Universität Frankfurt a. M. kl. 8° (158 S.) Leipzig 1922, Quelle & Meyer. Geb. *M* 1.80

Die biologischen Grundlagen der Dorfcaritas. Von Dr. Josef Graßl, Obermedizinalrat in Kempten. 8° (77 S.) Freiburg i. Br. 1925, Caritasverlag. *M* 2.40, geb. 3.20

Neuzeitliche Dorfführer. Von Pfarrer J. Weiler. 8° (293 S.) Freiburg i. Br. 1925, Caritasverlag. *M* 4.80, geb. 6.20

Allenthalben lesen wir von Vorschlägen und Versuchen, das entwurzelte Industrieproletariat wieder bodenständig zu machen, ihm einen Platz nicht nur in der Gesellschaft, sondern auch in der Volksgemeinschaft zu sichern. Soll dies Mühen aussichtsvoll sein, so ist das andere nicht minder wichtig, nach Möglichkeit den Zustrom neuen Proletariats zu unterbinden. Das Landvolk muß schollentreu werden. Dazu reichen wirtschaftliche Maßnahmen nicht aus. Auch das kulturelle Volksleben draußen muß auf eine geistige Höhe gebracht werden, die dem Landbewohner von heute sein Leben beziehungsweise dessen Eigenart lebenswert und liebenswert macht. Aus diesem und ähnlichen Gedanken heraus sucht man zunächst den augenblicklichen Bestand des Volkstums draußen festzustellen und zu klären, um von dieser Erkenntnis aus das Volkstum auf dem Lande zu pflegen. Mit an erster Stelle verdient hier genannt zu werden der oberpfälzische Pfarrer

Joseph Weigert. In seiner „Religiösen Volkskunde“ übermittelt er seine eigenen reichen unmittelbaren Erfahrungen über das religiöse und sittliche Volksleben auf dem Lande und gibt Fingerzeige, hier aufbauend zu arbeiten. Weiter über den religiösen Kreis hinaus greift seine Schrift „Heimat und Volkstumspflege“. Hierin geht er naturhaft aus von der Bauernfamilie als Erziehungsstätte. Wie alle Schriften Weigerts, so bieten auch diese eine fast unerschöpfliche Quelle von allerhand Anregungen, wenn natürlich auch im einzelnen die Beurteilung oft abweichen wird. Eine willkommene Ergänzung von ganz anderem Ausgangspunkte aus bietet Professor Hans Naumann in seinen „Grundzügen der deutschen Volkskunde“. Er geht all den vielen Äußerungen des Volkslebens in Tracht und Hausrat, in Haus und Siedlung, in Fest und Spiel, in Lied und Wort nach. Er tritt an all diese Gebiete mit der Grundfrage heran: „Handelt es sich bei jeder auch noch so geringfügigen Einzelheit um von unten gekommenes primitives Volksgut oder von oben gekommenes, gesunkenes Kulturgut?“ Im ganzen genommen ergeben sich dadurch recht aufschlußreiche Betrachtungen. Seine Auffassung, die offenbar keinerlei religiösen Wurzelboden hat, und darum in mancher Ableitung, namentlich auf religionswissenschaftlichem Gebiete von unserer eigenen abweicht, ist im allgemeinen eine durchaus aristokratische und gipfelt in dem Satz: „Volksgut wird in der Oberschicht gemacht“. Insofern er damit die Herrschaft des Geistes, von Persönlichkeit und Gewissen betont, insbesonders auch das Gewissen der Oberschicht schärft, können wir ihm nur zustimmen. Auch seine Versuche, demgegenüber die „köstlich-frische, erdhaft-junge, ewig-urwüchsige Kraft“ bloßzulegen, die aus den Gütern der primitiven Gemeinschaftskultur strömt, sind von großem Wert und von all denen zu beachten, die wirklich an der Fortbildung des Volkstums bauen wollen. Von dem Arzte und Volkshygieniker naheliegenden Grundlagen geht Dr. Graßl in der Behandlung des Dorfproblems aus. In Form von Briefen an seine Kinder gelingt es ihm, auf diese Weise wertvolles Material beizubringen. Besonderes Interesse bietet die Art, wie er so den Unterschied zwischen dem Arbeiten der Caritas in Dorf und Stadt herauszuschälen weiß. Seine Schrift gehört zu der vom Caritasverlag herausgegebenen Reihe „Schriften der Arbeitsgemeinschaft für Dorfcaritas“. Derselbe Verlag gibt auch eine kürzer gefaßte Schriftenreihe „Vom Arbeitsfeld der Dorfcaritas“ (Preis *M* —.50 bis 1.50) für weitere Kreise heraus; bisher erschienen vier Nummern. Der jüngste, vierte Band aus den „Schriften der Arbeitsgemeinschaft für Dorfcaritas“ ist der stattliche „Neuzeitliche Dorfführer“ von Pfarrer J. Weiler. Herzhaft faßt er die Fragen an, um dann ebenfalls als echter Bauernpfarrer Selbstgeerntetes, Früchte eigener Arbeit zu bieten. Um das Dorfheim kristallisiert sich seine Arbeit. Auch dieses letzte der von uns hier angeführten Bücher teilt die Vorteile so vieler der genannten; es sind Werke, die unmittelbar zur Tat nicht nur aufrufen, sondern anleiten wollen. Mögen alle diejenigen zu ihnen greifen, die in sich etwas von der gestaltenden, führenden Kraft fühlen, die nach Naumann mit Recht auch zur Bildung neuen Volkstums notwendig ist.

Constantin Noppel 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 8337

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

57. Jahrgang / 1. Heft / 112. Band / Oktober 1926

INHALT

Der heilige Franziskus von Assisi. (P. Lippert.)
Die Wesensform des katholischen Lebens. (B. Jansen.)
Anatole France als Geschichtsschreiber. Ein Beitrag zur Geschichte der Jeanne d'Arc-Forschung. (M. Pribilla.)
Überwindung des Proletariates. (E. Noppel.)
Rheinlandsdramen. (S. Stang.)
Zeitgemäße Literaturfragen. (Fr. Muckermann.)
Hermann Bahr. (E. Przywara.)
Besprechungen von Büchern über Kunst.

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 Oktober bis Dezember 1926 M. 3.60; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

GESCHENKBÜCHER

für die Jugend und die Freunde schöner Literatur

Kinderfreude. Erzählungen für Kinder. Bisher elf Bändchen. Gesamtauflage 190000. Die neuen Bändchen:

X. Bdch.: Müslin und seine Tante Loline. Eine Mäusegeschichte. Von Maria Bayer. Mit Bildern von Bruno Grimmer. In Lwd. M. 1.80

XI. Bdch.: Kleine Leute. Geschichten aus dem Kinderleben. Von Rudolfina Metzler. Mit Bildern von Bruno Grimmer. In Lwd. M. 1.80

Die Sammlung erhält eine wertvolle Fortsetzung mit diesen beiden neuen Bändchen, welche die Ansprüche an eine kindertümliche und fesselnde Darstellung vollauf erfüllen.

Blauhöschen und Rotröckchen. Eine lustige Luftballongeschichte. Von Victoria Roer. Mit Bildern von Johannes Thiel. In Lwd. 3 M.

Eine phantasiereiche Kindergeschichte, in der zwei farbige Jahrmarkts-Luftballone die Hauptrolle spielen. Thiel hat für das Buch eine ganze Reihe origineller, humorvoller Bilder gezeichnet.

Karlemann und Flederwisch oder was zwei lustige Gesellen auf ihrer merkwürdigen Weltreise erlebten. Von Johannes Thiel und Wilhelm Matthießen. (Erscheint im Herbst 1926.)

Für den Übergang vom Bilderbuch zur ersten Lektüre das geeignete Buch zu schaffen, war eine Aufgabe, für deren Lösung bisher sowohl der Zeichner wie der Dichter fehlten. „Karlemann und Flederwisch" ist ein erster Wurf und gleichzeitig eine erste Vollendung. Johannes Thiel gab in Strich und Farbe Bilder von großer Einfachheit und Frische; Wilhelm Matthießen schrieb einen Text dazu, der Nähe und Ferne, Märchen und Wirklichkeit, Zauber und Abenteuer glücklich verbindet und die Phantasie des Kindes günstig anregt und befruchtet.

Unter den Indianern in Mato Grosso. Eine Reiseerzählung. Von Ferdinand Emmerich. Mit drei Bildern von Johannes Thiel. Kartoniert 3 M.; in Leinwand gebunden M. 3.80

Hüter der Wildnis. Eine Reiseerzählung. Von Ferdinand Emmerich. Mit drei Bildern von Johannes Thiel. Kartoniert 3 M.; in Leinwand gebunden M. 3.80

Diese Reiseberichte eines Deutschen, der mit zwei eingeborenen Begleitern zu den Indianern Südamerikas geht, werden jedem Jungen von 13 bis 18 Jahren gefallen. Tapfer überwindet der Forscher alle Schwierigkeiten, gibt ein anschauliches Bild vom Leben der Wilden, und unendlich breitet sich die großartige Landschaft des Amazonas vor dem geistigen Auge des Lesers.

Deutsche Heldenlegende. Von Franz Herwig. Die neuen Hefte: 9. Friedrich der Große. 10. Der Heilige. 11. Andreas Hofer. 12. York von Wartenburg. Broschiert je M. 0.60

In dieser „Heldenlegende", die Herwig selbst als sein bedeutendstes Werk bezeichnet, ist jene tiefe Inbrunst, die den Leser von der ersten Zeile an gefangen nimmt. Die innige Verbindung jeder Heldenlegende mit einer deutschen Landschaft, das Wehen geheimnisvoller Kräfte im Leben jedes Helden hat geradezu eine neue epische Form geschaffen.

Die Brigg „Zwei Brüder". Eine Seemannsgeschichte. Von Richard Melander. Mit Bildern von Theodor Kammerer. Kartoniert 3 M.; gebunden in Leinwand M. 3.80

Ein gehaltvolles, außerordentlich spannungsreiches Buch für die heranwachsende Jugend, das Knaben und Mädchen gleich fesseln wird. Wie ein junger Held sich durchkämpft und wie ein Mädchen seine Aufgabe fühlt und erfüllt, das ist unmittelbares Leben. Nordische Heimat, das Meer, Seemannshumor und Seemannstragik sind der Hintergrund der markanten Erzählung.

Johann Peter Hebel / Geschichten, Gedichte, Briefe. Herausgegeben von Dr. Philipp Witkop, Professor an der Universität Freiburg i. Br. Mit alemannischem Wörterbuch und Bemerkungen zur alemannischen Mundart von Professor Dr. Adolf Sütterlin und Bildern von Ludwig Richter. In Halbleinwand 5 M.

Kein anderer deutscher Dichter ist so wenig aus der Literatur, so ursprünglich aus der Natur- und Volksgemeinschaft hervorgewachsen wie Hebel. Er verdient zu den größten Volksschriftstellern Deutschlands gezählt zu werden. Der Auswahlband, der ein abgerundetes Bild der Dichterpersönlichkeit gibt, enthält die sämtlichen alemannischen Gedichte (teilweise mit Übersetzung), eine Auswahl aus den hochdeutschen Erzählungen und aus den Briefen in neuer Anordnung und Einführung.

Unsichtbare Straße. Roman. Von Marie Eugenie delle Grazie. In Leinwand M. 6.40

Die Schöpferin des bis weit ins Ausland gedrungenen Epos „Robespierre" und der einzigartigen historischen Novelle „Die weißen Schmetterlinge von Clairvaux" tritt mit ihrem neuen Roman „Unsichtbare Straße" mitten hinein in die Wirbel unserer Zeit, verbindet in Bildern von unerhörter visionärer Kraft geschichtlich Gegebenes und keimhaft Wachsendes und gibt dem nach Licht und Freiheit verlangenden Volke Mut und Weg zugleich.

Die von Sneckenström. Roman. Von R. Stjernstedt. (Erscheint im Herbst 1926.)

Neben Siegrid Undset wohl die populärste Schriftstellerin in Schweden. Der Roman „Die von Sneckenström" schildert das tragische Geschick einer katholischen Familie im protestantischen Lande. Von der schwedischen Presse erst leidenschaftlich umkämpft, hat sie den künstlerisch einwandfreien und menschlich reinen Wert der Dichtung bald erkannt und das Buch über die literarischen Vorzüge hinaus als einen feinen Darsteller katholischer Geistesart begrüßt. Ein Familienroman, ein Diasporaroman — jedenfalls ein werthaltiges und packendes Buch.

Chronika, wie das liebe Jesukind im Glatzer Land geboren wurde. Erzählung. Von Paul Reinelt. (Erscheint im Herbst 1926.)

Daß der Herausgeber von „Pfeffer und Salz" auch solch kindlich reine Töne finden kann, verwundert jene nicht, die näher hinzuzuhorchen vermögen. Wohl hatte er seine Freude an Bruder Bernhards gelegentlich recht unsanfter Art; nachdem er sich aber mit dem, was unrecht ist an der Welt, gründlich auseinandergesetzt, weiß er um so inniger zu erzählen und vermag das liebe Jesukind um so enger an uns heranzuziehen.

Sieg! Kämpfe einer Konvertitin. Von M. Scharlau (Magda Alberti). In Leinwand M. 3.80

Hier hat eine noch unter dem Erlebten bebende tapfere Seele den Schleier vor ihrem Innersten weggezogen, um ähnlich Gefährdetenund Geprüften den von ihr selbst zurückgelegten Weg aufzuzeigen. Das Buch kann als Fortsetzung und Abschluß der Autobiographie der Verfasserin, „Kämpfe", angesehen werden.

Eine reiche Auswahl von Geschenkwerken enthält »Herders Bücherschatz 1927«, der kostenlos erhältlich ist

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

57. Jahrgang / 2. Heft / 112. Band / November 1926

INHALT

Die Heiligen des letzten Jahrtausends. (K. Richstätter.)
Zum Frieden der Welt durch die Religionen der Welt. (J. Overmans.)
Die größte Schandtat des Absolutismus des 18. Jahrhunderts. (B. Duhr.)
Benedikt de Spinoza und Niels Stensen. (St. v. Dunin-Borkowski.)
Zeitgemäße Literaturfragen. Bernhard Shaw — Stefan George. (Fr. Muckermann.)
Exerzitien und Frömmigkeitstypen. Zu einer Streitfrage. (E. Przywara.)
Abendmahlsfragen in der schwedischen Staatskirche. (A. Brunner.)
Besprechungen von Büchern über Philosophie; Deutsche Literaturgeschichte (Literaturwissenschaft); Deutsche Literatur.

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Oktober bis Dezember 1926 M. 3.60; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Leo Wolpert

Leo Wolpert gehört zu unseren besten Volksschriftstellern. Seine Werke sind Ausstrahlungen seiner menschlich fühlenden und echt religiös mit dem deutschen Volke lebenden Seele. Aus tiefem und reichem Brunnen schöpft er die erhebenden, tröstenden und zur christlich feinen Ausgestaltung der Seele führenden Gedanken. Bei ihm lebt alles, was er schreibt, von seinem eigenen Herzblut und gewinnt greifbare Gestalt in den Beispielen aus der Geschichte und Legende, mit denen er die theoretischen Ausführungen belebt. Wolperts Bücher sind imstande, ihre Leser stark und glücklich zu machen, wenn diese langsam, Schritt für Schritt, sich von ihnen leiten lassen.
(Frankfurter Volkszeitung, 1923.)

Unterwegs zur Heimat

Sonntagslesungen. Gebunden in Leinwand M. 4.40

Wolpert steht fest auf dem Boden dieser Erde und fühlt ihre Schwerkraft; aber er sucht mit ganzer Seele das, was droben ist. Deshalb spricht er von Gott und Ewigkeit, von der Seele und ihrer Heimat in immer neuen Gedankengängen und neuen Bildern. Schon seine früheren Bücher bezeugen es: Er ist ein Führer, dem man sich anvertrauen darf auf dem Weg „unterwegs zur Heimat".

Gebetsweisheit der Kirche

Lesungen im Anschluß an die Sonn- und Festtagsorationen. Gebunden in Leinwand M. 5.60

Das neue Buch Wolperts bietet eine staunenswerte Summe goldechter Lebensweisheit; goldecht — denn sie ist gewonnen aus der Schatzkammer der kirchlichen Liturgie und Lehrkraft.

Die einzige Seele

Sonntagslesungen. 8.—12. Tausend. Gebunden in Leinwand M. 3.40

Diese Sonntagslesungen lösen unsere Seele aus der werktätigen Unrast und weisen uns wieder und wieder hin auf das Wesentliche unseres Lebens. Und sie tun es in immer neuen Bildern und Formen, wie es eben die Evangelien des Kirchenjahres mit sich bringen. Die Schätze der Heiligen Schrift, der Kirchenväter, der Geistesmänner, die Geschichte, eigene und fremde Erfahrung, Natur und Dichtung — alles ist zu einem blühenden und duftenden Kranze geflochten. „Die einzige Seele" ist belebt vom Geiste der wuchtenden Heilandsfrage: Was nützt es dem Menschen...? und jubiliert im Vollbesitze jahrhundertalter und doch eigenartig neu geprägter Weisheitsschätze.

Der Sonntag der Seele

Besinnliche Lesungen. 6.—9. Tausend. Gebunden in Leinwand M. 3.20

Dies ist nicht nur ein belehrendes und schöngeistiges, sondern ein überaus praktisches Buch religiöser Art. Es enthält Betrachtungen zu allen Sonntagen des Kirchenjahres. Im Anschluß an die Evangelien werden nicht so sehr die eigentlichen Glaubenswahrheiten als vielmehr die wichtigen, praktischen Folgerungen daraus für den einzelnen Gläubigen recht eindringlich dargelegt. Bei allem tiefen Ernst liest sich das Buch durch eine Menge eingestreuter Beispiele aus allen Zeiten und gut ausgewählte Zitate beinahe unterhaltend. Für alle, die selten oder nicht regelmäßig zur Sonntagspredigt kommen, für Leidende und auch für solche, die am Sonntagnachmittag zu religiöser Besinnung und Erhebung ein Stündchen für sich haben wollen, ist dieses Buch eine Goldgrube.

In der Apostelschule

Lesungen im Anschluß an die Sonntagsepisteln. Gebunden in Leinwand M. 4.20

An gediegenen Erklärungen der Sonntagsepisteln herrscht kein Überfluß. Die „Apostelschule" ist ein Muster in ihrer Art. Sie greift aus der Sonntagsepistel einen Kernsatz heraus und entwickelt ihn in scharfer Gliederung, jedoch nicht trocken, sondern höchst anmutig, mit kurzen Erzählungen und praktischen Anwendungen reich durchsetzt. Die Lesungen eignen sich gut zur Vorbereitung auf die Predigt, zur geistlichen Lesung und auch zur Zwiesprache über die eigensten Angelegenheiten der Seele.

Von unsern lieben Heiligen

52 Legendenbilder. Mit Bildern von A. Kolb. Geb. in Halbperg. 8 M.; in Leinw. M. 4.80

„Wer die Legenden Wolperts liest, freut sich, daß der Verfasser unter Verzicht auf die Phrase seinen Skizzen das vornehme Gepräge der mittelalterlichen Darstellungsart verliehen hat. Das Buch enthält heilige Poesie und wohltuende Andacht." (An heiligen Quellen, Kevelaer.)

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

57. Jahrgang / 3. Heft / 112. Band / Dezember 1926

INHALT

Politik und Moral. (J. B. Schuster.)
Moderne Denker und Neuscholastik. Ein internationales Symposion. (B. Jansen.)
Das rumänische Patriarchat. (F. Wiercinski.)
Weltgeschichte und Menschenschicksal. (L. Koch.)
Literaturfragen der Gegenwart. Die Dichtung als Bildungsmacht. (Fr. Muckermann.)
Das schöne Buch. (J. Kreitmaier.)
Johannes Reinkes Lebenserinnerungen. (E. Wasmann.)
Vom philosophischen Ansatz. (E. Przywara.)
„Vom Leben getötet." (J. L. Lindworsky.)
Besprechungen von Büchern aus der Deutschen Erzählungsliteratur.



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 Oktober bis Dezember 1926 M. 3.60; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Neues zu Weihnachten

AUS DEM MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG / MAINZ

Führer zu Gott

Eine Auswahl aus griechischen Kirchenschriftstellern

von **Friedrich Murawski** / Lbd. 5.50

Diese Auswahl öffnet einen wenig oder gar nicht bekannten Schatz christlicher Lebensweisheit und östlicher Mystik aus frühen Jahrhunderten. Der Zweck ist ohne alle wissenschaftliche Nebenabsichten ein unmittelbar praktischer: die Glut und Reife frühchristlicher Gottinnigkeit unserer Zeit wieder zu lehren und lebendig zu machen. Gegenüber den geistarmen, undogmatischen und verblasenen Andachtswerken unserer Tage haben diese Schöpfungen zeitlosen Lebenswert. Die Übersetzung liegt wie ein durchscheinendes Gewand über den hohen Gedanken.

Kleine Krankenbibel

von

Johann Michael Sailer

Leinenband M. 3.60

Bischof Sailers berühmte Krankenbibel liegt damit in einer entzückenden Neuausgabe vor. Sie will nicht bloß eine zufällige Sammlung biblischer Worte bieten, sondern Inhalt und Geist des Neuen Testamentes. Christus der Herr selbst spricht in diesem Büchlein zu den Kranken, und seine Worte haben noch dieselbe Macht der Tröstung wie zu seinen Lebzeiten. Das unterscheidet die „Krankenbibel" von anderen Trostbüchern; wer irgendwo einen Kranken hat, kann ihm nicht leicht ein schöneres Geschenk machen als mit diesem Büchlein.

Neue Kühnel-Bücher

Von den Tagen Gottes

Religiöse Betrachtungen im Anschluß an das Kirchenjahr

Neuauflage (6. bis 10. Tausend)

Leinenband M. 4.—

Trierische Landeszeitung: „Was Kühnel hier bietet, ist eine ganz eigene Art von Sonn- und Festtagsbetrachtungen: feiner, zarter Duft des Empfindens wie des Ausdrucks, innerliche Erfassung des Kerns der heiligen Tage und Zeiten, Verständnis für den modernen Menschen."

Münchner Neueste Nachrichten: „Kühnels Bücher sind aus bewegtem, warmem Blut in Taulerscher Kraft und Einfachheit geschrieben, bringen weiter an Erkenntnis und tatkräftiger Liebe."

Sowohl — als auch

Eine Auslese aus dem Sprechsaal des „Heliand"

Leinenband M. 4.—

Einen besseren Querschnitt durch die brennenden Fragen des religiösen Lebens wird man kaum finden; manch einer, der bisher vergeblich eine Lösung seiner Schwierigkeiten gesucht hat, wird gern seine Zuflucht zu diesem ausgezeichneten Berater nehmen.

Allgemeine Rundschau: „Hier sind nicht trockene Gedanken. In diesen Fragen und Antworten pulsiert frisches Leben, ist alles durch und durch persönlich. Die meisten religiösen Nöte, die den Menschen der Jetztzeit beschäftigen, finden hier fesselnde Beleuchtung. Dogmatik und Mystik vereinigen sich in diesem in seiner Art ganz einzigartigen Buche. Es verdient Aufmerksamkeit."

VERLAG HERMANN RAUCH / WIESBADEN

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

57. Jahrgang / 4. Heft / 112. Band / Januar 1927

INHALT

Der Gottmensch und die Weltphilosophie. (B. Jansen.)
Görres' religiöse Entwicklung: Vom Unglauben bis zur Pforte der Kirche. (J. Grisar.)
Allerlei aus alten Briefen des 16. und 17. Jahrhunderts. (St. v. Dunin Borkowski.)
Der Stockholmer Fortsetzungsausschuß über praktisches Christentum. (Bern, August 1926.) (M. Reichmann.)
Eckermann. Ein Leben im Dienste Goethes. (A. Stockmann.)
Zwei katholische Laienschriften. (M. Pribilla.)
Besprechungen von Büchern über Philosophie; Pädagogik; Dichtung.

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

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Januar bis März 1927 M. 3.60; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Schenkt Missionserzählungen!

Der Zauberer der Bahiri

Eine Erzählung aus Kamerun von P. J. Emonts S. C. J. 8° 216 Seiten. Halbleinenband mit farbiger Deckel- u. Rückenpressung ..... RM. 4.—

Der Zauberer der Bahiri! Ein geheimnisvoller Titel, und geheimnisvoll schaut einen auf dem schmucken Einbanddeckel der Zauberstern an, der freilich überstrahlt wird von der Sonne, vom Licht. So liegt schon auf dem Einband der Sinn der Erzählung ausgedrückt: In das Dunkel heidnischer Zauberei mit allen ihren Schrecken dringt das Licht des Christentums. Die Erzählung führt uns nach Kamerun zu dem wilden Stamm der Bahiri. Dort geschehen geheimnisvolle Dinge, die uns oft den Atem anhalten lassen. Wir sehen, wie der Zauberer dem Missionar immer neue Schwierigkeiten und Gefahren entgegenzustellen weiß, bis es diesem endlich gelingt, den Zauberer als Betrüger und Mörder zu entlarven und damit den Weg für die Missionsarbeit freizumachen.

Der Häuptlingssohn von Bandari

Der Roman eines Schwarzen. Von P. J. Emonts S. C. J. 404 Seiten. Halbleinenband ..... RM. 4.50

Der Häuptlingssohn von Bandari, sein angeborener Hochsinn und sein wechselvolles Schicksal wird jeden Leser fesseln. Die Erzählung ist künstlerisch wertvoll, spannend und belehrend dazu. Besonders werden die jugendlichen Leser mit glühenden Wangen und klopfendem Herzen die Schicksale des schwarzen Königssohnes verfolgen.

Der Geist des Schreckens

Von P. J. Emonts S. C. J. Eine Erzählung aus Mittel-Kamerun. 2. Auflage, 6. bis 10. Tausend, 176 Seiten. Halbleinenband ..... RM. 2.50

„Unsere Buben werden an den Erlebnissen dieses P. Wildhof, der zwei verfeindete Negerstämme zum Friedensschlusse bringt und über die Ränke des eingeborenen Zauberers Bindabo siegt, ihre Freude haben. Das Buch ist gut geschrieben, voll Abenteuer und Spannung ... und von reiner Gesinnung." (Bücherrundschau II 2/8.) „Auch der Erwachsene legt das Buch nur ungern aus der Hand." (Halbmonatsschrift für katholische Lehrerinnen 1922, 17.)

Im Lande der Leoparden

Detektiv-Erzählung aus dem Urwald Zentral-Afrikas von P. Heinrich Heimanns S. C. J. 8° 106 S. Halbleinenband mit künstlerischem Deckelbild RM. 2.50

Wen reizte es nicht, wenigstens einmal etwas aus berufener Feder aus dem Urwald Afrikas zu lesen, zumal aus dem Lande der Leoparden? Und dann sind es nicht „bloß" gewöhnliche Leoparden, von denen wir hören, sondern solche, „in denen ein böser Geist wohnt". Engstem Zusammenwirken zwischen Missionar und Kolonialbeamten gelingt es schließlich, eine Reihe dieser „Geister" zu entlarven und sie ihre Mordlust am Galgen büßen zu lassen. In erregter Spannung folgen wir diesen Dingen, und oft genug will das Grausen uns packen; aber zuletzt wird der grausige Eindruck in etwa gemildert durch den hoffnungsvollen Ausblick, den wir auf der Richtstätte gewinnen: diese furchtbare Verirrung des Heidentums wird durch das Christentum überwunden. Man liest diese afrikanische Detektiv-Erzählung in einem Zug aus.

Unter Palmen

Erzählungen aus Südbrasilien von P. Anton Peters S. C. J. 8° 112 Seiten u. ein Doppeltondruck. Halbleinenbd. RM. 2.50

Herzlicher Dank gebührt dem Verfasser für dieses herzgewinnende Büchlein. Diese Erzählungen aus Südbrasilien enthalten eine Fülle von Menschenleid, berichten von tiefem Fall und großer Reue, von Leichtsinn und Mariens Büßertränen und Büßerleben. Edelsinn und Priesterliebe, Barmherzigkeit und heilige Freude liegen wie eine alles verklärende goldene Sonne über diesen schlichten und doch so tiefen Erzählungen.

Onkel Toms Hütte

Von Stowe-Beecher. Neu bearbeitet von Dr. P. Louis. Mit 40 Bildern des Düsseldorfer Malers Gottfried Bachem. 440 Seiten. 2. Auflage, 6. bis 10. Tausend. Halbleinenband ..... RM. 4.—

Ein ebenso spannendes wie ergreifendes Gemälde aus den dunklen Zeiten des Sklavenhandels in Amerika. In wenigen Monaten wurden die ersten 5000 Exemplare dieser Neubearbeitung abgesetzt. Einzige katholische Bearbeitung dieses vielgelesenen Buches.

ZU BEZIEHEN DURCH JEDE BUCHHANDLUNG

Aachener Missionsdruckerei A.-G. / Aachen
(VORM. XAVERIUS-VERLAGSBUCHHANDLUNG A.-G.)

Kathol.-theolog. Zeitschrift
(an Univ.-Bibl. senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

57. Jahrgang / 5. Heft / 112. Band / Februar 1927

INHALT

Weiter auf dem Friedensweg. (C. Noppel.)
Görres' religiöse Entwicklung: Die Rückkehr zum katholischen Glauben. (J. Grisar.)
Volkswille und Staatswille. (J. B. Schuster.)
Die „Stimmen" der Jungfrau von Orleans. (M. Pribilla.)
Die Gymnasien von St. Jürgen und Annenstedt. (S. Stang.)
Joseph Fraunhofer. (G. Wiederkehr.)
Besprechungen von Büchern über Pädagogik; Kunstgeschichte; Dichter-Anthologien

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Januar bis März 1927 M. 3.60; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Primizgeschenke

Jesus Christus. Sein Leben, seine Lehre und sein Werk. Von Dr. A. Reatz. 5. bis 7. Tausend. In Leinwand M. 10.50

Im Heerbann des Priesterkönigs. Betrachtungen zur Weckung und Förderung des priesterlichen Geistes im Anschluß an das Evangelium des hl. Lukas. Von Karl Haggeney S. J. Sieben Teile. Gebunden M. 21.65* [M. 34.30]

In der Schule des Evangeliums. Betrachtungen für Priester im Anschluß an das Evangelium des hl. Matthäus. Von H. J. Cladder S. J. und Karl Haggeney S. J. Sieben Bändchen. Gebunden M. 17.70* [M. 27.30]

Der Gottessohn. Priesterbetrachtungen im Anschluß an das Johannesevangelium. Von K. Haggeney S. J. Vier Teile. Gebunden M. 18.40

Zu Füßen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. Von Anton Huonder S. J. 3 Bände. I: Der Arbeitstag. 27.—31. Tausend. Geb. M. 5.40 / II: Die Leidensnacht. 1.—5. Tausend. Geb. M. 5.40 / III: Verklärungsmorgen. (In Vorbereitung.)

Mit Gott allein. Eines einsamen Pfarrers Gespräche mit Gott. 2 Bde. I.: Erkenntnisse. Geb. M. 5.20

Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola. Erklärt und in Betrachtungen vorgelegt von Moritz Meschler S. J. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp S. J. 3 Teile. 1. Teil: Text und Erklärung des Exerzitienbuches. Gebunden 6 M.; 2. Teil: Ausführung der Betrachtungen. 1. Hälfte. Gebunden M. 6.40; 3. Teil: Ausführung der Betrachtungen. 2. Hälfte. Gebunden 8 M.

Das heilige Meßopfer dogmatisch, liturgisch und aszetisch erklärt. Von Dr. Nikolaus Gihr. 31. bis 35. Tausend. Gebunden M. 10.80; in Halbleder 22 M.

Die Hymnen des Breviers in Urform und neuen deutschen Nachdichtungen. Von Dr. Hans Rosenberg. Zwei Abteilungen. Gebunden M. 3.50* [M. 5.20]

Handlexikon der katholischen Dogmatik. Unter Mitwirkung von Professoren der Theologie am Ignatiuskolleg zu Valkenburg herausgegeben von Joseph Braun S. J. Gebunden M. 10.50

Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Herausgegeben von Michael Buchberger. Zwei Bände. Gebunden 72 M.

Lexikon der Pädagogik. Herausgegeben von Ernst M. Roloff. 5 Bände. In Halbleinwand 50 M.* [90 M.]; in Halbfranz 75 M.* [125 M.]

Der Kleine Herder. Nachschlagebuch über alles für alle. A—Z. Mit vielen Bildern und Karten. Gebunden in Leinwand 30 M.; in Halbleder 40 M.

Staatslexikon. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute herausgegeben von Hermann Sacher. 5., von Grund aus neubearbeitete Aufl. 5 Bde. I: Abel bis Fideikommiß. Mit 74 Bildern und Kärtchen. In Leinwand 35 M.; in Halbfranz 38 M.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Von L. Frhrn. v. Pastor. Bisher 10 Bände. Die Preise der einzelnen Bände bewegen sich zwischen 15 M. und 28 M. Jeder Band ist einzeln käuflich.

Martin Luthers Leben und sein Werk zusammenfassend dargestellt. Von Hartmann Grisar S. J. Mit 13 Tafeln. Gebunden in Leinwand 16 M.

Die Mysterien des Christentums. Nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt. Von Dr. Matth. Jos. Scheeben. 3. Aufl., bearbeitet von Dr. Arnold Rademacher. Gebunden in Leinwand 12 M.

Handbuch zur Biblischen Geschichte. Für den Unterricht in Kirche und Schule sowie zur Selbstbelehrung. Von Dr. J. Schuster und Dr. J. B. Holzammer. 2 Bde. 8., neu bearbeitete Aufl. I: Das Alte Testament. Bearbeitet von Dr. J. Selbst und Dr. E. Kalt. II: Das Neue Testament. Von Dr. J. Schäfer. Gebunden in Leinwand je 25 M.

Wasser aus dem Felsen. Neue Folge der Homilien und Predigten. Von Bischof Dr. Paul Wilhelm v. Keppler. Zwei Bände. I. (Erscheint Anfang Febr. 1927.)

Feurige Wolke. Kanzelvorträge auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Von Dr. Robert Linhardt. Zwei Bände. I: Weihnachts- und Osterkreis. 4.—6. Tausend. Gebunden M. 4.50 / II: Pfingstkreis. Gebunden M. 3.60

Brennender Dornbusch. Vorträge zur Lebensgestaltung im Geiste des Evangeliums. Von Dr. Robert Linhardt. Zwei Bände. I: Weihnachts- und Osterkreis. Gebunden M. 4.50

Das Leben. 33 Scherenschnitte. Von M. Grossek. Mit Gedanken von G. Timpe. 9 M.

Leben des hl. Dominikus. Von Dr. Heribert Christian Scheeben.

Ein Apostel des innern Lebens, Wilhelm Eberschweiler S. J. (1837–1921). Von Walter Sierp S. J. Mit 7 Bildern. Gebunden 6 M.

Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn. Von seinem Freunde Benedikt Momme Nissen. 16. bis 20. Tausend. Gebunden M. 7.50

Dante / Die göttliche Komödie. Übertragen und mit italienischem Wortlaut versehen von Richard Zoozmann. Drei Bände. 7. u. 8. Auflage. Gebunden M. 17.50; in Pergament mit Kopfgoldschnitt 50 M.

Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient. Von Dr. Paul Wilh. v. Keppler. 20. bis 24. Tausend. Gebunden 14 M.; in Halbleder 22 M.

Aus Welt und Kirche. Bilder und Skizzen. Von Dr. Franz Hettinger. 7. Auflage. Zwei Bände. Gebunden in Leinwand 18 M.* [20 M.]

Italienische Reise. Von Georg Mönius. Mit 12 Bildern von Joh. Thiel. Gebunden M. 13.50

Indische Fahrten. Von Joseph Dahlmann S. J. 2., verbesserte Auflage.

Ikonographie der Heiligen. Von Dr. Karl Künstle. Mit 284 Bildern. Gebunden 40 M.

* Ermäßigter Preis, gültig bis zum 31. Dezember 1927; der Preis in [ ] ist der Normalpreis

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

Kathol. theolog. Fakultät
(an die Universitätsbibliothek senden!)

Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

57. Jahrgang / 6. Heft / 112. Band / März 1927

INHALT

„Geist des Bekenntnisses." Um die Grundfrage des Schulkampfes. (J. Schröteler.)
Wege der Religionsvergleichung im Altertum und Mittelalter. (O. Faller.)
J. H. Newmans Problemstellung. (E. Przywara.)
Eckermanns „Gespräche mit Goethe" und die neueste Forschung. (A. Stockmann.)
Religiöse Kleinkunst. (J. Kreitmaier.)
Adalbert Stifters „Studien" in der Urfassung. (A. Stockmann.)
Neue Wege in der botanischen Forschung. (J. Rompel.)
Besprechungen von Büchern über Caritas und Wohlfahrtspflege.

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

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang.
Preis für Januar bis März 1927 M. 3.60; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

Stimmen der Zeit

Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

„... Eine Verbindung von Vielseitigkeit der Einzelinteressen mit Einheitlichkeit der Grundauffassung und der Grundschulung ..., die man nicht so leicht wiederholt finden wird. Der weltzugewandte Geist des Jesuitenordens bringt es mit sich, daß man hier neben theologischen Fragen Kunst und Archäologie, Politik und Literatur, Philosophie und Naturwissenschaft, Musik und Pädagogik behandelt findet, nicht weniger als Sozialpolitik und Ethik, Psychologie und Soziologie, Kulturpolitik, Friedensfragen, Völkerkunde, Frauenkunde, Okkultismus — kurz, eine umfassende eigene Führungsarbeit auf dem Gebiete der Durchsetzung und Verteidigung katholischer Weltauffassung in Verbindung mit intensiver, wacher Stellungnahme zu den Erscheinungen fast aller Kulturgebiete außerhalb des Katholizismus.

So hebt sich die Zeitschrift deutlich gegen andere Kulturzeitschriften durch ihren religiösen, spezifisch katholischen Grundton von anderen katholischen religiösen Zeitschriften durch die weltbejahende kulturelle Aufgeschlossenheit und von dem in letzterer Beziehung verwandten ‚Hochland' durch die Geschlossenheit des Mitarbeiterkreises und des zugrunde liegenden Systems deutlich ab....

... Man wird kaum irgendwo über das Wesen des Katholizismus und seiner religiösen und Kulturstellung eine zusammengefaßtere, im Durchschnitt gleichwertigere und aufschließendere Kenntnis erhalten können als in dieser Zeitschrift....

Auch wo der evangelische Christ nicht mitkann oder ablehnt, ja selbst mit Entschiedenheit ablehnt, wird ihm, wenn er Sinn für sachliche Leistungen hat, die unter Verzicht auf persönliche Eitelkeit hervortretende Gediegenheit einer großen Anzahl der Beiträge im Gegensatz zu mancher anderen Zeitschrift und ihrem dilettierenden Individualismus angenehm auffallen müssen.... Bemerkenswert ist die große Offenheit, mit der die Erfolge, Erfolgsmittel und Mißerfolge der römisch-katholischen Propaganda erörtert werden, ebenso bemerkenswert wie der Versuch, soweit die Zeitschrift selbst in Betracht kommt, Propaganda nicht durch billige Polemik, sondern durch zum Teil tiefschürfende Fragestellung und Beantwortung innerhalb der grundlegenden Unterschiede der Konfession zu treiben....

Einige ganz besonders über den Kreis der Konfession hinausragende Geister aus dem Mitarbeiterkreise ... mögen, ohne ein Werturteil aussprechen zu wollen, aus der Fülle der bei aller Einheitlichkeit scharf ausgeprägten Gestalten heute nur Peter Lippert, auf dessen interessante Stellungnahme zu Langbehn in einem der letzten Hefte besonders hingewiesen sei, Erich Przywara, der Philosoph Jansen und der seelisch fundierte Eugenetiker Stanislaus v. Dunin Borkowski erwähnt werden.... Es muß anerkannt werden, daß die Stellungnahme zur neuen Philosophie und neueren evangelischen Theologie von Tiefe und Kraft ist und dabei an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig läßt, so daß von irgend einer Seelenfangsgefahr kaum die Rede sein kann. Im Gegenteil: der evangelische Christ kann durch diese Kritikversuche evangelischer und die Charakterisierung katholischer Religiosität nur in seinem Glauben befestigt werden....

Die Zeitschrift zeigt vielleicht mehr als manche andere, daß die besondere Aufgabe des Katholizismus in der seelischen Disziplin und Geschlossenheit liegt; sie zeigt aber auch, wie weit trotz aller damit gegebenen Begrenztheit und der weiteren Begrenztheit romanischen Stilgefühls, die schließlich alles beherrscht, die Individualisierung der Persönlichkeiten und der deutschen Stammesart im Rahmen der Gebundenheit immerhin möglich ist. Daß dem Ideal der Synthese in Freiheit und Bindung von hüben wie drüben her nur unter besonderer Gnade ungewöhnlich nahe gekommen werden kann, liegt in der Natur der Dinge begründet."
(Dr. Siegfried von der Trenck in „Eckart", Berlin 1926, 1. Heft.)



Gesellschaft für christliche Kunst GmbH.

Kunstverlag / München / Lothstraße 1

Kommunion-Andenken
Beicht- und Kommunion-Bildchen

Alles in künstlerischem Farbendruck, künstlerisch und technisch vollendet

Neu sind folgende Kommunion-Andenken:

Nr. 1640 J. van Eyck: *Christus der König.* In gotischer Umrahmung, 21×31 cm, Einzelpreis Mk. 0.30 / Nr. 1642 A. Müller-Warth: *Die Kommunion der Kinder.* In neuer Einfassung, 21×31 cm, Einzelpreis Mk. —.30

Verzeichnis von Kommunion-Andenken und einzelne Muster kostenlos

Osterbeicht-Zettel

in einfarbigem Kunstdruck; Muster bereitwilligst

Primiz- und Secundiz-Bildchen

laut besonderer Liste, die auf Verlangen postfrei gesandt wird

Illustrierte Verzeichnisse

für jeden Freund der Kunst versenden wir auf Verlangen kostenlos

Wir halten bereit:

»Im Schmuck der Kunst«. Hervorragende und beliebte Wandbilder. *»Bildkunst und Wandschmuck«.* Eine Auslese vorzüglicher Wandbilder fürs christliche Haus. / *»Künstlerische Plastiken für Kirche und Haus«.* / *»Galerie der christlichen Kunst«.* Eine Sammlung farbiger Kunstdrucke in Quart, nach Originalen alter und zeitgenössischer Meister.

*

Wenn Sie mit der Entwicklung der christlichen Kunst vertraut bleiben wollen, bestellen Sie heute noch die reichillustrierte Monatsschrift

»DIE CHRISTLICHE KUNST«

Jedes Heft 4 Bogen in Quartformat mit durchschnittlich 30 Abbildungen im Text und mehrfarbiger Tafel. Preis halbjährlich RM. 7.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Probeheft bereitwilligst kostenlos vom Verlag

Ludwig Freiherr von

PASTOR

Geschichte der Päpste

seit dem Ausgang des Mittelalters

Mit Benutzung des
päpstlichen Geheim-Archives und vieler
anderer Archive bearbeitet

Bisher 11 Bände

Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance

1. Band: *Martin V., Eugen IV., Nikolaus V., Kalixtus III.* 8.—9., vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage. 24 M.; gebunden in Leinwand 28 M.
2. Band: *Von der Thronbesteigung Pius' II. bis zum Tode Sixtus' IV. (1458—1484).* 8. und 9., unveränderte Auflage. 17 M.; gebunden 21 M.
3. Band: *Von der Wahl Innozenz' VIII. bis zum Tode Julius' II. (1484—1513).* 5.—7., vielfach umgearbeitete und stark vermehrte Auflage.
   1. Abteilung: *Innozenz VIII. und Alexander VI.* 15 M.; gebunden 19 M.
   2. Abteilung: *Pius III. und Julius II.* 11 M.; gebunden 15 M.

Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance und Glaubensspaltung

4. Band: *Von der Wahl Leos X. bis zum Tode Klemens' VII. (1513—1534).* 8. und 9., unveränderte Auflage.
   1. Abteilung: *Leo X. (1513—1521).* 13 M.; gebunden 17 M.
   2. Abteilung: *Adrian VI. und Klemens VII. (1522—1534).* 17 M.; geb. 21 M.

Geschichte Pauls III.

5. Band: *Geschichte Pauls III. (1534—1549).* 8. und 9., unveränderte Auflage. 19 M.; gebunden 23 M.

Geschichte der Päpste im Zeitalter der kathol. Reformation u. Restauration

6. Band: *Julius III., Marcellus II. und Paul IV. (1550—1559).* 8. u. 9., unveränderte Auflage. 16 M.; gebunden 20 M.
7. Band: *Pius IV. (1559—1565).* 8. und 9., unveränderte Aufl. 15 M.; geb. 19 M.
8. Band: *Pius V. (1566—1572).* 8. und 9. Auflage. 15 M.; gebunden 19 M.
9. Band: *Gregor XIII. (1572—1585).* 5.—7. Auflage. 20 M.; gebunden 24 M.
10. Band: *Sixtus V., Urban VII., Gregor XIV., Innozenz IX. (1585—1591).* 1.—7. Auflage. 20 M.; gebunden 24 M.
11. Band: *Klemens VIII. (1592—1605).* 1.—7. Auflage. 20 M.; gebunden 24 M

Die weiteren Bände werden enthalten:

Zeitalter der katholischen Restauration und des 30jährigen Krieges

12. Band: *Leo XI. und Paul V. (1605—1621).*
18. Band: *Gregor XV., Urban VIII. und Innozenz X. (1621—1655).*

Zeitalter des fürstlichen Absolutismus

14. Band: *Alexander VII., Klemens IX. und X., Innozenz XI., Alexander VIII. und Innozenz XII. (1655—1700).*
15. Band: *Klemens X., Innozenz XIII., Benedikt XIII. und Klemens XII. (1700—1740).*

Zeitalter der Aufklärung und der Revolution

16. (Schluß-) Band: *Benedikt XIV., Klemens XIII. und XIV. und Pius VI. (1740—1800).*

Jeder Band bildet ein geschlossenes Ganzes und ist einzeln käuflich

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU

22. NOV. 1960
21. AUG. 1962
21. SEP. 1965

3.45