N12<526563542 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf.529

# Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

114. Band

Freiburg im Breisgau 1928
Herder & Co. G.m.b.H. Verlagsbuchhandlung

Alle Rechte vorbehalten




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

Gk 2449

# Inhalt des einhundertvierzehnten Bandes

## Abhandlungen


| | Seite |
|---|---|
| Das Memorial der Angela von Foligno. (A. Pummerer.) | 1 |
| Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus. (B. Jansen.) | 14 |
| Das Jesuiten-Pensionat zu Freiburg in der Schweiz: 1827—1847. (J. Rompel.) | 32 |
| Volkswirtschaftlicher Wert und Unwert der Börsenspekulation. (O. v. Nell-Breuning.) | 46 |
| Geschichtliches über die deutschen Farben. (L. Koch.) | 57 |
| Lorenzo Ricci. (B. Duhr.) | 81 |
| Drei schwer verkannte Daten der israelitischen Kultgeschichte. Aus der Zeit vom 9. bis 6. Jahrh. v. Chr. (F. X. Kugler.) | 93 |
| Die japanische Universität. (J. Overmans.) | 106 |
| Zur sogenannten katholischen Literaturkrise. (Fr. Muckermann.) | 119 |
| Morgen- und Abendland in der Musikgeschichte. (Prof. Dr. P. Wagner.) | 131 |
| Konnersreuth. (R. Leiber.) | 161 |
| Stimmungen. (M. Pribilla.) | 180 |
| Aus dem Stammbuch eines uralten Geschlechtes. (E. Wasmann.) | 197 |
| „Die Eingeengten“ und das „Grimmingtor“. (S. Stang.) | 213 |
| Der „Vater der christlichen Mystik“ und sein verhängnisvoller Einfluß. (K. Richstätter.) | 241 |
| Neue Bewegungen im deutschen Protestantismus. (M. Reichmann.) | 260 |
| Platonismus: Platon — Baader — Franz Brentano. (E. Przywara.) | 270 |
| Duell und Mensur. Zum Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs. (K. Brust.) | 284 |
| Steuervereinheitlichung und Steuergerechtigkeit. (O. v. Nell-Breuning.) | 298 |
| Religiöse Strömungen im Geistesleben Dänemarks. (A. Menzinger.) | 321 |
| Russische Theologie und Dogmenentwicklung. (F. Wiercinski.) | 335 |
| Zur Krise der Psychologie. (A. Willwoll.) | 350 |
| Die katholische Kirche im heutigen Japan. (H. Heuvers.) | 360 |
| Der Graubündnerdichter Maurus Carnot. (A. Stockmann.) | 369 |
| Biblische Kritik und neuere Forschung. (A. Bea.) | 401 |
| Der empfangen ist vom Heiligen Geist. (K. Prümm.) | 413 |
| Die Weltkonferenz von Lausanne vom 3. bis 21. August 1927. (M. Reichmann.) | 425 |
| Der Sinn der Religion nach Kant. (B. Jansen.) | 440 |
| Aus dem Arbeitsgebiet der bayrischen Caritas. (C. Noppel.) | 451 |
| Bienen unter sich. (F. Heselhaus.) | 460 |

## Umschau

Seite

Moderne Seelsorge. (M. Pribilla.) . . . . . 66
Kann die holländische Schullösung für uns in Deutschland vorbildlich sein? (J. Schröteler.) . . . . . 67
Wer ist der Urheber des großen Münchner Himmelsglobus vom Jahre 1575? (B. Duhr.) . . . . . 69
Jesuitische Primitivität? (M. Pribilla.) . . . . . 146
Das schweizerische Benediktinerstift Muri-Gries. (A. Stockmann.) . . . . 147
Der Geist der katholischen kaufmännischen Bewegung. (H. Kroppenberg.) . . 151
Velehrad. Nachklänge zum 5. Internationalen Kongreß für Kirchenunion (Juli 1927). (E. Böminghaus.) . . . . . 224
Ein ungedrucktes Gutachten von Görres in einer Paritätsfrage. (J. Grisar.) . 227
Franz von Sales über Franz von Assisi. (M. Pribilla.) . . . . . 311
Mexiko. (L. Koch.) . . . . . 313
Der glatte Hai des Aristoteles. (E. Wasmann.) . . . . . 316
Eine Apologie der Technik. (E. Wasmann.) . . . . . 384
„Was kann Indien uns lehren?“ (J. Dahlmann.) . . . . . 386
Vom Schicksal Henrik Ibsens. (J. Overmans.) . . . . . 469
Ein neuer Beitrag zur Metamorphosenlehre. (E. Wasmann.) . . . . . 471

# Verzeichnis der besprochenen Schriften

## Einhundertvierzehnter Band


Seite

Aertnys-Pluym, Compendium Liturgiae sacrae . . . . . 233
Angèle de Foligno, Le livre de la Bienheureuse — Documents édités par le Père Paul Doncœur . . . . 3

Bartmann, Bernhard, Jesus Christus unser Heiland und König . . . 74
Baumgardt, David, Franz v. Baader und die philosophische Romantik 275
Bäumler, A., s. Handbuch der Philosophie.
Birnbaum, Walter, Die katholische liturgische Bewegung . . . . . 317
Boom, Emil van den, Industrie und deutsche Wirtschaftspolitik . . 399
Brentano, Franz, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Hrsg. Oskar Kraus . . . . . 279
— Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Hrsg. Alfred Kastil 279
— Psychologie vom empirischen Standpunkt. Hrsg. Oskar Kraus . . 279
— Versuch über die Erkenntnis. Hrsg. Oskar Kraus . . . . . 279
— Die vier Phasen der Philosophie. Hrsg. Oskar Kraus . . . . . 279
Brockdorf, Cay von, Die deutsche Aufklärungsphilosophie . . . . . 397
Bühler, Karl, Die Krise der Psychologie . . . . . 357

Castle, Eduard, In Goethes Geist 237

Dies, A., Autour de Platon . . . . 273
Dahlmann, Josef, Indische Fahrten 386
Dessauer, Friedrich, Leben, Natur, Religion . . . . . 384
— Die Philosophie der Technik . . . 384
Dittrich, Ottmar, Geschichte der Ethik 395
Doncœur, Paul, s. Angèle de Foligno.
Dörfler, Peter, Die Braut des Alexius 154
— Am Eichentisch . . . . . 154

Eichendorff, Karl v., Ein Jahrhundert Eichendorff-Literatur . . . 78

Festgabe zur Neunten Jahrhundertfeier der Gründung des Benediktinerstiftes Muri-Gries 1027—1927 . 150

Seite

Fischer, Hans, Mittelalterliche Miniaturen aus der Staatlichen Bibliothek Bamberg. Heft 1 . . . . . 77
Franz von Sales, Philothea . . 157
— Von der Gottesliebe. Theotimus. Hrsg. Otto Karrer . . . . . 157
Freericks, Alf., Das eucharistische Opfer . . . . . 233
Friethoff, C., O. P., Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin . . . . . 317
Funke, P., Der Kommunionunterricht nach dem Einheitskatechismus . . 233

Gebler, P., Der katholische Opfergottesdienst . . . . . 234
— Einführung in das Verständnis der heiligen Messe. 3. Aufl. . . . . 234
Gogarten, Friedrich, Ich glaube an den dreieinigen Gott . . . . . 318
Götz, Heinrich, Breslauer Kirchen 240
Gratry, Alfons, Die Quellen. Erster Teil. Übertragung v. Emil Scheller 156
Grogger, Paula, Das Grimmingtor 221
Groos, Helmut, Der deutsche Idealismus und das Christentum . . . 318
Guenther, Johannes v., Cagliostro 476

Haitjema, Th. L., Karl Barths Kritische Theologie. Deutsche Ausgabe von Peter Schumacher . . . 318
Handbuch der Philosophie. Hrsg. von A. Bäumler u. M. Schröter. Abteilung II . . . . . 393
Hasak, Maximilian, Das Münster Unserer Lieben Frau zu Straßburg im Elsaß . . . . . 478
Hausenstein, Wilhelm, Rembrandt 238
Heinemann, Isaak, Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen 394
Herwig, Franz, Sankt Sebastian vom Wedding . . . . . 214
— Die Eingeengten . . . . . 214
Hessen, Johannes, Erkenntnistheorie . . . . . 158
Hildebrand, Dietrich v., Reinheit und Jungfräulichkeit . . . . . 73
Homscheid, M., Soweit der Kirchturm schaut . . . . . 154

| | Seite |
|---|---|
| Huf, Oscar, S. J., De Communie als Offerspijs | 234 |
| — Zielespijs-Offerspijs | 234 |
| — De Sacramentshymnen van den H. Thomas von Aquino | 234 |
| — Ons Misgeheim | 234 |
| Human, Georg, Die Beziehungen der Handschriftenornamentik zur romanischen Baukunst | 477 |
| Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. Odo Casel O. S. B. Band 4—6 | 236 |
| Jaller, Arthur, Grundlagen einer neuen Weltanschauung | 160 |
| Jünemann, Igna, Die Kommilitonin | 475 |
| — Lebenswellen | 475 |
| Karrer, Otto, Das religiöse Leben | 157 |
| — Meister Eckehard spricht | 157 |
| — Der mystische Strom | 157 |
| — Die große Glut | 157 |
| — Gott in uns | 157 |
| — und Herma Piesch, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326 | 317 |
| Katharina von Genua, Geistliches Zwiegespräch über die göttliche Liebe. Übertragen von Doris Zacherl | 319 |
| Kehrer, Hugo, Spanische Kunst von Greco bis Goya | 239 |
| Kempf, Friedrich, Das Freiburger Münster | 76 |
| Keusch, Karl, C. Ss. R., Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori | 75 |
| Kirche, Die betende. Hrsg. Abtei Maria-Laach. 2. Bearbeitung | 235 |
| Kleinwohnungsbau. Hrsg. vom Verband Wohnungsbau | 400 |
| Kraigher-Porges, Josepha, Lebenserinnerungen einer alten Frau | 319 |
| Kraus, Oskar, Franz Brentano. Mit Beiträgen von Karl Stumpf und Edmund Husserl | 279 |
| Kunstdenkmäler von Bayern. Niederbayern. Band XVI. Bearbeitet von Felix Mader | 477 |
| Künstle, Karl, Ikonographie der Heiligen | 75 |
| Larsen, J. Anker, Bei offener Tür. Mein Erlebnis | 319 |
| — Pastor Nemos Heimsuchung | 156 |
| Lehmann, Gerhard, Über Einzigkeit und Individualität | 396 |
| Lieb, Fritz, Franz Baaders Jugendgeschichte | 275 |
| Linzen, Karl, Die gefrorene Melodie | 475 |
| London, Jack, Jerry, der Insulaner | 155 |
| — Die Insel Berande | 155 |
| — Der Sohn des Wolfes | 477 |
| Luhrmann, Heinrich, Vogel Wunderlich | 154 |
| Mallon, Otto, Arnim-Bibliographie | 78 |
| — Brentano-Bibliographie | 78 |
| Mang, Hans Nikolaus, Der Philosoph von Schneizleck | 477 |
| Martin von Cochem, Erklärung des heiligen Meßopfers. Bearbeitet von L. Grubenbecher | 233 |
| Mattl-Löwenkreuz, Emanuela v., Der verklärte Tag | 475 |
| Merk, K. Jos., Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. V. 1. Teil | 231 |
| Meßbuch der katholischen Kirche. Latein. und deutsch. Hrsg. Chr. Kunz | 232 |
| Meßbuch, Das vollständige Römische. Lateinisch und deutsch. Hrsg. Pius Bihlmeyer O. S. B. | 232 |
| Muron, Johannes, Die spanische Insel | 475 |
| Norden, Eduard, Die Geburt des Kindes | 413 |
| Oberhammer, Cl., Liturgische Lebensbücher | 234 |
| Olden, Balder, Ich bin Ich | 476 |
| Oppenheim, E., Dichtung und Menschenkenntnis | 236 |
| Ostenso, Martha, Erwachen im Dunkel | 156 |
| Parsch, Pius, Aus Brevier und Meßbuch. 6 Bändchen | 234 |
| — Meßtexte für das Volk | 234 |
| — Bibel und Liturgie | 235 |
| — Das Jahr des Heiles 1926 | 235 |
| — Liturgische Volksandachten. 1—17 | 235 |
| — Ordinarium in Form der Chormesse | 235 |
| — Unsere alten Messen | 235 |
| — Aus dem Gebetbuch der Kirche. 3 Bde | 235 |
| — Mein Pfarrbüchlein | 235 |
| Pichler, Hans, Vom Wesen der Erkenntnis | 396 |
| Platon. Sämtliche Werke in zwei Bänden. Deutsch von F. Schleiermacher, F. Susemihl, H. Müller, F. Jacobs | 275 |

| | Seite |
|---|---|
| Pohl, Hertha, Auf der Lebensstraße | 155 |
| Pöllmann, Ansgar, O. S. B., Kunst und Kirchen in Hallenberg. 1. Unsere Liebe Frau von Merklinghausen . . | 478 |
| Roberts, Charles G. D., Die Burg im Grase . . . . . | 155 |
| Ruſt, Albert Otto, Count und Kanſo | 476 |
| Scheller, Emil, ſ. Gratry. | |
| Schloſſer, Julius v., Die Kunſt des Mittelalters . . . . . | 480 |
| Schlüter, Willy, Führung. Die Fundamente des Tuns und Führens | 319 |
| Schmitz, Barthel, Die Freiheit des Ich . . . . . | 159 |
| Schnack, Friedrich, Die Orgel des Himmels . . . . . | 476 |
| Schröter, M., ſ. Handbuch der Philoſophie. | |
| Schullern, Heinrich v., Kleinod Tirol . . . . . | 154 |
| Schulte, Joh. Chryſoſtomus, O. M. Cap., Paſtorales und Aſzetiſches für Seelſorger unſerer Tage . . . | 66 |
| Simons, G., und J. Hoffmann, Das Opfer des Neuen Bundes . . | 233 |
| Singer, Kurt, Platon der Gründer | 271 |
| Solowjew, Wladimir, Gedichte | 157 |
| Speckmann, Diedrich, Der Helfer | 154 |
| Stange, Alfred, Die deutſche Baukunſt der Renaiſſance . . . . . | 77 |
| Stephan, Stanislaus, Das kirchliche Stundengebet. Band I . . . | 232 |
| — Pſalmenſchlüſſel . . . . . | 232 |
| Stieler, Georg, Nikolaus Malebranche . . . . . | 398 |
| Stroppel, Robert, Liturgie und geiſtliche Dichtung zwiſchen 1050 und 1300 . . . . . | 231 |
| Velter, Auguſt, Nietzſche . . . | 397 |
| Weinhandl, Ferdinand, Perſon, Weltbild und Deutung . . . . . | 159 |
| Weiſe, Georg, Spaniſche Plaſtik aus ſieben Jahrhunderten. 2 Bände | 237 |
| Weiß, Franz, Danken und Dienen | 74 |
| Winterhoff, Edmund, Die Kriſe im deutſchen Buchhandel als Folge der Kartellierung . . . . . | 398 |
| Wolpert, Leo, Und ihr ſeid traurig? | 230 |
| — Chriſti Tod und Glorie . . . . . | 230 |
| — Die einzige Seele . . . . . | 231 |
| — Der Sonntag der Seele . . . . | 231 |
| — Unterwegs zur Heimat . . . . . | 231 |
| — In der Apoſtelſchule . . . . . | 231 |
| — Gebetsweisheit der Kirche . . . . | 231 |
| — Von unſern lieben Heiligen . . . | 231 |

# Das Memorial der Angela von Foligno

Zu den bedeutendsten und ganz großen Gestalten katholischer Mystik gehört unstreitig die selige Angela von Foligno.

Geboren 1248 oder 1249 zu Foligno, entstammt sie allem Anschein nach einem angesehenen, vermöglichen Haus. Sie heiratete und führte als Ehefrau ein dem Genuß und der Welt zugewandtes Leben, das nicht frei blieb von Sünden, die sie selbst als sehr erniedrigend fühlte. Aber in ihrer Brust schlug ein edel und heldenmütig angelegtes Herz, und die göttliche Gnade, die sie zu Großem ausersehen hatte, ließ ihr in diesem Genußleben keine Ruhe. Zunächst hatte sie in ihrem Innern einen heißen Kampf zu bestehen. Sie fühlte sich gedrängt, ihre Sündenlast abzuwälzen, aber die Scham über ihre Fehltritte hinderte sie, ein offenes Bekenntnis abzulegen, weshalb es zu wiederholten unaufrichtigen Beichten und unwürdigen Kommunionen kam. Das brachte eine furchtbare Seelenqual über sie, von der sie bei Tag und Nacht gepeinigt wurde. Innig flehte sie in dieser Not zum hl. Franziskus, er möchte ihr zu einer guten Beicht verhelfen, und fand Erhörung. Sie legte bei einem Frater eine offene Beicht ab, und damit war das Hindernis aus ihrer Seele entfernt. Es begann alsdann ein Aufstieg von Stufe zu Stufe, einerseits der Großmut bis zur vollkommensten Hingabe und Losschälung, anderseits von ganz außerordentlichen Begnadigungen bis zu den höchsten Höhen der Gotteinigung.

Es ist von großem Wert für das Studium der Mystik, daß wir über die Entwicklung des Innenlebens der Seligen eingehende Aufzeichnungen besitzen. Zwar hat nicht Angela selbst ihre Seelenerlebnisse niedergeschrieben, wie es so manche Begnadete im Auftrag ihrer Vorgesetzten oder ihres Leiters getan haben; aber ihr Beichtvater und Seelenführer, eben der Frater, bei dem sie ihr Leben in Ordnung brachte, hat uns ihren wunderbaren Aufstieg unmittelbar aus ihrem Munde mit der ängstlichsten Sorgfalt aufgezeichnet und damit einen kostbaren Schatz für uns gerettet.

In welch hohem Ansehen diese Aufzeichnungen vom Anfang an standen, beweist das Gutachten, das ursprünglich der Lebensbeschreibung vorgesetzt war. Der Kardinaldiakon Jakob von Columna (noch vor seinem Zerwürfnis mit dem Papst) und acht Mindere Brüder, die als Lektoren Ansehen besaßen und zum Teil hervorragende Ämter im Orden versehen hatten, erklärten, daß sie nichts Falsches darin entdeckten, vielmehr das Mitgeteilte demutsvoll verehrten und als Göttliches teuer hielten.

Bollandus fügt dem Lebensbild zwei Zeugnisse bei, zunächst das des Ubertinus de Casalis, eines sehr frommen und geistlichen Mannes, der in seinem Arbor vitae crucifixae Iesu Prol. 1. lib. 1 erzählt, wie er im 25. Jahre seines ungeordneten Ordenslebens (1298) auf wunderbare Weise Angela kennen gelernt habe. Ihr habe Jesus seine geheimen Fehler und die ihm erwiesenen verborgenen Wohltaten geoffenbart, so daß er nicht mehr zweifeln konnte, sondern sich völlig bekehrt habe. Er erhebt Angela als von Gott für viele geistliche Söhne bestimmt, als Mutter der schönen Liebe und der Furcht und der Größe und der heiligen Hoffnung, weil mit ihr alles Gute kommt und unermeßliche Ehre, auch vielen, die vorher ein freies Leben führten.

Dieses Urteil findet Eusebius Amort (De revelationibus ... regulae tutae, II, August. Vind. 1744, 32 f.) wegen der starken Ausdrücke am Schluß verdächtig, und S. 197—203 stellt er vierzehn Schwierigkeiten zusammen, die sich ihm bei der Überprüfung der Offenbarungen Angelas ergaben. Er meint, wenn diese Gesichte nach den Regeln geprüft werden, die Angela selbst aufstellt, scheinen wenigstens einige davon zweifelhaft, insbesondere machen ihm die schweren Anfeindungen vonseiten der bösen Geister Schwierigkeiten; aber er wagt sie trotzdem nicht als leere Täuschungen auszugeben, nimmt vielmehr eine besondere Einwirkung des bösen Feindes auf ihre Phantasie an.

Maximilianus Sandäus S. J., ein Mann von hervorragender Bedeutung für die Entwicklung der wissenschaftlichen Mystik, ist der zweite Zeuge, den Bollandus am Schlusse von Angelas Lebensbild anfügt. Es wird von ihm an einer Stelle (Theol. variae lib. 1, commentat. 19) Angela eine Lehrerin der Gottesgelehrten (Theologorum Magistra) genannt und an einer andern Stelle (l. 3, commentat. 43) heißt es: „In den Schriften dieser überaus frommen Frau geschieht so häufig Erwähnung von Gesichten, und zwar Erscheinungen der heiligsten Dreifaltigkeit, daß man vermuten könnte, wenn je einer der von Gott geliebten Seelen in diesem sterblichen Leben die Gnade der schauenden Gottesweisheit (Theologiae intuitivae) zuteil geworden wäre, diese der seligen Angela nicht wäre versagt gewesen. Es ist jedoch besser, in ihrem Leben, wie in dem vieler anderer Begnadigter, eine Art außerordentlicher Beschauung anzunehmen, die unter der klaren Anschauung des göttlichen Wesens bleibt, als diese den Seligen eigene Gabe. Sie selbst legt das wiederholt nahe, indem sie nicht verschweigt, daß ihre Gesichte mit Finsternissen untermischt waren." — Letzteres ist in so hohem Grade bei ihr der Fall, daß Scaramelli S. J. (Anleitung in der mystischen Theologie II, 385) von ihr sagt, sie habe beide dunkle Nächte der Seele, die der Sinne und die des Geistes, zugleich erlitten. Zu der angeführten Stelle muß nur bemerkt werden, daß Angela sich zwar in jeder Gattung der Laster verfolgt sah, nicht aber, wie es dort heißt, „namentlich im abscheulichen Laster der Unlauterkeit" (386), was allerdings nach den alten Ausgaben der Fall war, Angela aber nach den neuesten Forschungen ausdrücklich in Abrede stellt: „non in locis verecundis". Wie hoch übrigens Scaramelli die Gesichte und Offenbarungen Angelas einschätzte, ergibt sich daraus, daß er in seiner Anleitung in der Mystik häufig darauf Bezug nimmt. — Auch in Deutschland war die Selige in früherer Zeit mehr bekannt und geschätzt als es jetzt der Fall ist. Im Jahre 1714 gab J. B. Boccolini zu Foligno das Leben Angelas neu heraus, und was ihn dazu veranlaßte, waren die vielen Anfragen der Pilger, besonders der Deutschen, wie eigens bemerkt wird. Diese Ausgabe gehört unter den älteren zu den besten; aber auch sie gibt von dem wahren Tatbestand ein unrichtiges Bild.

Es mag auffällig erscheinen, daß wir jetzt erst, mehr als sechshundert Jahre nach ihrem Tod († 4. Januar 1309), ihre Selbstbekenntnisse und ihre Schriften in der wahren, ursprünglichen Gestalt erhalten. Es ist das den sorgfältigen, eingehenden Forschungen des P. Paul Doncoeur zu verdanken, der scharfsichtig und scharfsinnig den kleinsten aufzufindenden Spuren nachging und dem es dadurch gelang, den künstlichen Nebel, der bisher das wahre Bild verdeckte, zu durchdringen und zum ersten Male und ein für allemal den ursprünglichen

Wortlaut des „Buches von der seligen Angela" festzustellen. Dieses Buch umfaßt zwei Teile: das Memorial über Angelas innern Werdegang und dann ihre Schriften, bestehend aus Belehrungen, Briefen und Berichten. Was die neue Ausgabe[1] von allen bisherigen unterscheidet, ist zunächst die vollständige, genaue Wiedergabe des Memorials in der ursprünglichen Ordnung und dann bezüglich der Schriften die freie, von jedem Systemzwang losgelöste Nebeneinanderstellung der Schriftstücke, sowie die Bereicherung durch eine ansehnliche Zahl bisher unveröffentlichter Stücke.

Dadurch, daß wir jetzt das Memorial in seiner unverstümmelten Fassung und ursprünglichen Anordnung besitzen, sehen wir auch, soweit es überhaupt unter den obwaltenden Umständen möglich ist, in dessen Entstehung und in den Entwicklungsgang der Seligen hinein. Denn der Verfasser des Memorials, ihr Beichtvater, gibt uns darauf wiederholt erwünschten Aufschluß. Allerdings über seine Persönlichkeit schweigt er sich gründlich aus. Wir erfahren nur, daß er ein Frater ist, der aus Foligno stammt, ein Verwandter der Seligen, ihr Beichtvater und Seelenführer war, für einige Zeit an den Konvent in Assisi versetzt, dann aber wieder nach Foligno zurückberufen wurde. Nicht einmal seinen Namen erfahren wir; nur soviel läßt sich aus den Berichten entnehmen, daß sein Name mit A begann; ob aber die Auflösung des A in Frate Adamo, wie sie eine sehr späte Handschrift aus Pérouse (16. Jahrh.) bietet, richtig ist, läßt sich nicht mehr nachprüfen. Ganz fraglich ist der Name Arnold, den die Drucke dem Frater geben, gestützt auf eine sehr zweifelhafte Quelle. Dieser Fr. A. nun leitete Angela während der wichtigsten fünf oder sechs Jahre ihres Lebens und wurde durch den Gang der Ereignisse, ganz gegen seinen ursprünglichen Willen dazu gebracht, die wunderbaren Vorgänge in Angelas Seele aufzuzeichnen. Wie das kam, erzählt er in der einfachsten und schlichtesten Weise.

Die eingangs erwähnte Bekehrung Angelas fällt in die Zeit zwischen 1285 und 1291. Sie kam zunächst zur Erkenntnis ihres sündhaften Zustandes. Die Furcht vor der ewigen Verwerfung erschütterte sie und stachelte ihre Seele, bis sie sich durch eine aufrichtige reumütige Beicht von dieser quälenden Last befreit hatte. Alsdann trieb sie ihr großmütig angelegtes Herz zu strenger Buße. Ihre Selbsterkenntnis und Selbstverachtung nahm zu und zugleich enthüllte sich ihrer Seele immer mehr das Geheimnis der göttlichen Erbarmung, die ihr sichtbar und erschütternd im Bilde des gekreuzigten Heilandes entgegentrat. Das steigerte ihre Großmut, und sie fühlte sich von der innern Glut der Liebe gedrängt, sich ganz ihm hinzugeben und aufzuopfern. Sie legte das Gelübde der Keuschheit ab, entsagte den Genüssen des Lebens, schälte sich los von der Anhänglichkeit an Fleisch und Blut und verlor, auf ihr eigenes Gebet hin, Mutter, Gatten und Kinder durch den Tod. Ganz besonders fühlte sie sich zur vollständigsten Armut angetrieben, wiewohl sie selbst zuweilen vor der Größe des Opfers erschrak und es ihr von den Fratres als unklug und bedenklich widerraten wurde, da bei ihrem noch „jugendlichen" Alter das Betteln nicht ohne sittliche Gefahren wäre.

[1] Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno. Documents édités par le Père Paul Doncœur avec le concours de Mgr. Faloci Pulignani. Texte latin. Art Catholique, 6, Place Saint-Sulpice, Paris VI.

Unterdessen beginnen bereits die außerordentlichen Vorgänge in ihrer Seele. Im Wachen wie im Schlummer erschien ihr der Herr, ganz bedeckt mit seinen Wunden, hielt ihr vor, was er alles für sie gelitten habe und fragte sie: „Was kannst du für mich tun, das dir genug dünkt?“ Eine Frage, geeignet, ein zur Großmut geneigtes Herz aufs mächtigste zu entflammen. Nun vermehrte und verschärfte sie ihre Bußwerke, und ihr Entschluß zur vollkommenen Armut wurde ein fester und unwiderruflicher, mochten die Folgen sein, welche auch immer. Um durch die Fürbitte des hl. Petrus dazu zu gelangen, pilgerte sie nach Rom und ward dort der Erhörung versichert. Immer tiefer und nachhaltiger suchte sie sich das Leiden Christi einzuprägen und versenkte sich in dieser Absicht in den Schmerz der Mutter Christi und des hl. Johannes. Da wurde ihr eines Tages, es war während sie schlief, das Herz Christi gezeigt und sie vernahm dabei die Worte: „In diesem Herzen gibt es keinen Trug, sondern darin ist alles Wahrheit.“ Während sie hierauf im wachen Zustand betete, zeigte sich ihr Christus am Kreuze mit größerer Klarheit, rief sie zu sich und forderte sie auf, ihren Mund an seine Seitenwunde zu legen. Da war es ihr, als sähe sie neuerdings das Blut aus seiner Seite fließen und tränke es, und es würde ihr zu verstehen gegeben, daß Christus sie dadurch reinige. Trotz ihrer Trauer über das Leiden Christi erfüllte sie nun eine große Freude, und zugleich erfaßte sie ein mächtiger Leidensdurst. Noch ist der Kampf in ihrem Innern nicht ausgekämpft, aber die ganz nach Gott hinstrebende Seele wird mit wunderbarem Licht über das Paternoster erfüllt, in dem sie Gottes Güte und ihre eigene Unwürdigkeit erschaut, und es entfalten sich immer herrlicher in ihr Glaube, Hoffnung und Liebe. So ist sie herangereift zu den größeren Werken, die Gottes Güte in ihr wirken wollte.

Um 1290 verkaufte sie ihre ausgedehnten Besitzungen, legte das Gelübde der Armut ab und wurde in den Dritten Orden aufgenommen. Noch hatte sie sich nicht aller Güter entledigt, da fragte sie im Gebet: „Herr, was ich tue, tue ich nur, um dich zu finden; werde ich dich denn auch finden, wenn ich es vollbracht habe?“ und sie erhält zur Antwort: „Beeifere dich! Denn wenn das geschehen ist, was du vorhast, wird die Dreifaltigkeit zu dir kommen.“ Dieses Versprechen ging in Erfüllung, noch ehe sie ihr Vorhaben ganz ausgeführt hatte. 1291 pilgerte Angela nach Assisi, um den hl. Franz zu bitten, daß sie etwas von Christus fühle, daß sie die kürzlich gelobte Regel gut halte und daß sie wahrhaft arm werde. Als sie auf ihrem Weg nach Assisi in die kleine Stadt Spello kam und dann durch den Engweg nach Assisi hinaufpilgerte, kam der Geist Gottes über sie mit mächtigen innern Einsprachen und versicherte sie, daß er mit seiner Tröstung sie nicht verlassen werde, bis sie zum zweiten Mal in die Kirche des hl. Franziskus komme, und daß er sie überhaupt nicht mehr verlassen werde, wenn sie ihn liebe. Und nun vernimmt sie innerlich Worte zärtlichster Liebe aus Gottes Mund. Er nennt sie seine Tochter, seine Auserwählte, seinen Tempel, seine süße Braut und versichert sie seiner Liebe mit ausdrücklichen Worten. Sie erschrak darob, begann zu zweifeln im Gefühle ihrer Unwürdigkeit und in Besorgnis für ihre Demut. Aber die göttliche Innenstimme beruhigte sie und versicherte ihr, daß sie ob dieser Heimsuchung keinen eitlen Ruhm haben könne. Noch versuchte die Selige, durch Zerstreuung sich der innern Stimme zu entziehen. Sie betrachtete

die Rebengelände ringsum; aber wohin sie auch schaut, ruft ihr jede Kreatur „Gott" zu, und sie bleibt erfüllt mit einer unaussprechlichen göttlichen Süßigkeit. Sie blickte hinein in den Abgrund ihrer eigenen Sündhaftigkeit und Fehlerhaftigkeit, und gleichwohl vernimmt sie innerlich, daß Gottes und Mariä Sohn sich in Liebe zu ihr neige. Sie konnte das Glück nicht fassen und meinte doch, wenn wirklich der Heilige Geist in ihr wirksam wäre, müßte ihre Freude noch größer, ja unerträglich sein. Aber gerade deshalb, so wurde sie belehrt, weil sie es nicht ertragen konnte, ward ihr derzeit ein größeres Maß von Innenglück versagt.

Übervoll des göttlichen Trostes und Gottes voll kam sie nach Assisi in die Kirche des hl. Franziskus, und die wonnevolle Heimsuchung hielt an, bis sie nach der Mahlzeit zum zweiten Mal die Kirche betrat. Da wurde ihr noch versichert, daß Christus sie in den Armen halte, wie sie das am Bilde des hl. Franziskus sehe, und dann verließ sie dieser außerordentliche Trost, nachdem sie noch eines Blickes in das höchste Gut und süßester Abschiedsworte gewürdigt worden war. Als sie aus dem Zustande der göttlichen Heimsuchung wieder in den gewöhnlichen Zustand zurückgekehrt war, erfaßte sie ein gewaltiger Sehnsuchtsschmerz, und ohne alle Scheu begann sie mit lauter Stimme zu jammern und zu rufen: O unerkannte Liebe! Warum? Warum? Warum? Sie meinte damit: Warum hast du mich verlassen? So klagend, kauerte sie unfern des Kirchentores am Boden. Ihre Gefährten, die die herausgestoßenen Worte nicht verstehen konnten, beobachteten sie mit ehrfürchtigem Befremden. Fr. A. aber, ihr Verwandter und Seelenführer, schämte sich ihrer, zumal mehrere Fratres herbeigeeilt waren, die ihn und sie kannten. Mit verlegenem Unwillen wartete er in einiger Entfernung, und als sie zu jammern aufhörte und zu ihm hinging, brachte er es kaum über sich, sie ruhig anzureden. Er sagte ihr, niemals solle sie wagen, wieder nach Assisi zu kommen, wo ihr das Übel zugestoßen war, und er trug auch ihren Gefährten auf, sie nie mehr daher zu geleiten.

Nach einiger Zeit wurde Fr. A. nach Foligno zurückversetzt, und nun drang er in Angela auf alle mögliche Weise, ihm den Grund ihres damaligen Schreiens zu gestehen. Erst, nachdem er ihr das Wort gegeben hatte, es keinem ihrer Bekannten mitzuteilen, begann sie einiges von ihren Erlebnissen zu erzählen. Voll Erstaunen vernahm Fr. A. die außerordentlichen Dinge, aber zugleich zweifelte er, ob nicht etwa das Ganze nur ein Blendwerk des bösen Feindes sei, und er suchte auch Angela mit Mißtrauen zu erfüllen. Er drängte in sie, ihm nichts zu verhehlen und machte sich Aufzeichnungen, nicht etwa, um sie zu veröffentlichen, sondern um hierüber einen erfahrenen Geistesmann zu Rate zu ziehen. Angela selbst, stets zur Vorsicht geneigt, aber ganz besonders in den Anfangszuständen noch unsicher und mißtrauisch, willigte ein, und so machte sich Fr. A. zunächst nur flüchtige und kurze Bemerkungen, die er rasch auf ein Blatt Papier hinwarf, um eine Stütze für sein Gedächtnis zu haben. Nicht lange nachher hatte Angela die Eingebung, er solle nicht ein bloßes Blatt, sondern ein Heft zum Schreiben verwenden. Aber nun wollte er nicht glauben und fuhr fort noch auf zwei oder drei Blätter seine Anmerkungen hinzuwerfen, bis ihn die immer merkwürdigeren Eröffnungen der Seligen nötigten, sich doch ein Heft anzulegen, in das er ihre Mitteilungen eintrug.

Der Frater verstand, wie er eingesteht, nur weniges von den hohen Dingen, die ihm da mitgeteilt wurden, und er kam sich vor wie ein Sieb, das das feine Mehl durchfallen läßt und nur das grobe zurückhält. Aber er fühlte doch das Wehen der Gnade, und deshalb schrieb er mit großer Ehrfurcht und Sorgfalt, darauf bedacht, nichts von sich aus hinzuzufügen, und wäre es auch nur ein einziger Ausdruck. Zuweilen ließ er sich ein Wort mehrmals wiederholen, um es ja richtig niederzuschreiben, und die einzige Abweichung, die er sich erlaubte, bestand darin, daß er in der Schnelligkeit des Schreibens manches in der dritten Person niederschrieb, während Angela von sich immer in der ersten Person sprach, und das hat er auch später nicht mehr verbessert. Um ganz sicher zu gehen, las er ihr manchmal das Niedergeschriebene nochmals vor, damit sie es nötigenfalls ändere. Dann sagte sie ganz verwundert, daß sie das Vorgelesene nicht wiedererkenne. Ein andermal fand sie das Niedergeschriebene trocken und ohne jede Salbung, oder sie erinnerte sich durch die vorgelesenen Worte wohl dessen, was sie gesagt hatte; aber sie fand die Niederschrift ganz dunkel, weil die Worte nicht das ausdrückten, was ihnen Geheimnisvolles zu Grunde lag. Einmal sagte Angela zum Frater: „Was geringer und was nichts ist, hast du aufgezeichnet; aber von dem Kostbaren, wovon die Seele erfüllt ist, hast du nichts geschrieben.“ Trotz alledem gab sie ihm das Zeugnis, daß er wahrheitsgemäß geschrieben habe, wenn auch gedrängt und gekürzt. Weil er sich bewußt war, ein langsamer Schreiber zu sein, und zudem aus Furcht vor den Brüdern, die über sein langes Zusammensitzen mit der Seligen in der Kirche murrten, sich nach Möglichkeit beeilte, hielt er es für eine wunderbare Hilfe Gottes, daß er seine Niederschrift in Ordnung zu machen vermochte. Eine spätere Offenbarung an die Selige gab denn auch die tröstliche Versicherung, daß alles, was der Frater niedergeschrieben hatte, richtig und ohne Falschheiten geschrieben sei, nur mit vielen Auslassungen. Letzteres schrieb er in Demut seinem eigenen mangelhaften Seelenzustand zu, weshalb er des öftern sich vor der Niederschrift durch das Bußsakrament reinigte. Daneben blieb aber immer noch die Schwierigkeit des Verständnisses, das Drängen der Zeit und die Furcht vor den Brüdern, die den Grund seines Zusammenseins mit Angela nicht kannten, es übel auslegten und schließlich ein Verbot des Obern, des Guardians und des Ministers, bewirkten. So sah sich Fr. A. auf fremde Hilfe angewiesen; ja einmal, und gerade bei einer der höchsten Begnadigungen, ließ er die Niederschrift durch einen Chorknaben anfertigen. Wenn nun auch Angela bei der Durchprüfung diese Aufzeichnung völlig ungeeignet fand und bat, sie zu vernichten, widerstand der Frater doch und fügte sie in wortgetreuester Übersetzung aus dem Italienischen ins Lateinische seinem Memorial ein.

Aus derartigen, bald zusammenhängenden, bald einzelnen Bemerkungen sehen wir hinreichend genau in das Entstehen des Memorials hinein, wir lernen es in seiner wahren Gestalt verstehen und beurteilen, denn wir erfahren, mit welcher Sorgfalt, mit welcher Vorsicht von beiden Seiten diese wundersame Seelengeschichte erforscht und wiedergegeben wurde. Zugleich werden wir auf die Mängel aufmerksam, die sich aus der Schwierigkeit des Mitteilens vonseiten Angelas und des Auffassens vonseiten des Fraters ergeben. Angelas Absicht war es zunächst nur, ihre Innenerlebnisse auf diese Weise nachprüfen

zu lassen, um sich so vor Täuschungen zu bewahren. Denn wenn sie auch nicht „die schöne Ungläubige" (la belle infidèle) war, wie sie E. Hello in seinem romanhaften Lebensbild nennt, so war sie doch nichts weniger als leichtgläubig, und auch ihr Berater und Führer war zurückhaltend genug, zumal am Anfang. Die größte Schwierigkeit, unter der Angela litt, war die gänzliche Unfähigkeit, das klar und treffend mitzuteilen, was sie innerlich erkannte und fühlte. Mehrmals bemerkte sie, das, was sie gesagt habe und was niedergeschrieben sei, komme ihr wie eine Lästerung vor im Vergleich zu dem, was wirklich Gott in ihrer Seele gewirkt habe, und nur die Unterwerfung unter das Urteil ihres Leiters konnte sie hierüber beruhigen. Haben wir also auch nicht so wertvolle und vollgültige Aufzeichnungen vor uns, wie die einer hl. Theresia, eines hl. Johannes vom Kreuz u. a., so haben wir es doch mit einem Schriftstück über mystische Begnadigungen zu tun, das immerhin Vertrauen verdient und gerade von besonderer Bedeutung ist für die mystische Forschung.

Durch die Neuausgabe wird uns des weiteren das Geschick der Textgestaltung einigermaßen durchsichtig. Die Bemerkungen über das Entstehen der ursprünglichen Niederschrift, die Fr. A. jeweils einstreute, hatten naturgemäß nur für engere Kreise Bedeutung. Für die andern, die nur Erbauung oder religiöse Belehrung suchten, waren sie dagegen nur ein unnötiger, ja störender Ballast. — Daher begreifen wir, wenn sich neben den beiden Handschriften von Assisi und Subiaco, die den ursprünglichen Wortlaut mehr oder minder vollständig bieten, eine Gruppe von Handschriften findet, die diese beiläufigen Bemerkungen alle weglassen und nur den sachlichen Inhalt der Urschrift wiedergeben. So entstand eine zweite Schicht der Überlieferung, die zwar von dem chronologischen Beiwerk befreit ist, aber unter dem Mißstand leidet, daß die sachlichen Stücke unverbunden und zusammenhanglos nebeneinanderstehen, ohne daß dies in irgend einer Weise verständlich gemacht würde. — Da lag es nur zu nahe, daß man, um die ganze Sammlung durchsichtiger und lesbarer zu machen, an eine tiefergreifende Umarbeitung dachte, die in einer weitgehenden Umstellung und den dadurch bedingten sprachlichen Änderungen bestand. Diese dritte Schicht der Überlieferung tritt uns zuerst in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts entgegen, die von den Cölestinern Avignons herstammt und gegenwärtig in der Nationalbibliothek zu Paris aufbewahrt wird. Der Eingriff in den Urbestand ist hier ein ganz erheblicher. Mehr als siebzig Stellen des ursprünglichen Wortlautes sind unterdrückt, rednerische Erweiterungen finden sich wiederholt, an schwierigen Stellen wird der Text ausgelegt, sei es durch Umarbeitung, sei es durch beträchtliche Beifügungen. Insbesondere von ausschlaggebender Bedeutung sind die Umstellungen der einzelnen Stücke, indem an Stelle der zeitlichen und seelischen Entwicklung nun eine rein sachliche Gruppierung und Anordnung tritt.

Die zuletzt erwähnte, die dritte Schicht einleitende Handschrift bildet die älteste uns bekannte Unterlage aller bisherigen Drucke. Auf sie stützt sich die Ausgabe von L. P. Rhosellus, Venedig 1521, von S. Chaudière, Paris 1598, die Ausgabe von Köln 1601, der Abdruck in der Acta Sanctorum von Bollandus 1643 (1. Januarband, S. 186—234; nicht im 1. Märzband, wie irrtümlich im Kirchenlexikon [2] 1. Bd. S. 841 angegeben wird), die Ausgabe von Lammerß,

Köln-Bonn 1851, wie die französischen, englischen und deutschen Übersetzungen. Gleicher Abstammung, aber durch Beifügung zwanzig neuer Stücke aus einer Handschrift der Konventualen zu Assisi die andern Drucke an Wert überragend, ist die Ausgabe von J. K. Boccolini, Foligno 1714. — Jetzt verstehen wir auch, wie Bollandus dazu kam, sich dem Pariser Druck anzuschließen, obwohl er selbst eine Handschrift aus der Bibliothek des Cornelius Duyn von Amsterdam besaß, die auf die ältere, zweite Überlieferungsschicht zurückgeht und dadurch der Urschrift bedeutend näher stand. Bollandus bezeichnet sie als etwas umfänglicher, aber viel einfacher und fast ohne jede Ordnung geschrieben und vermutete, der Verfasser selber habe sie später umgruppiert. Dem scharfen Blick des Forschers war es also nicht entgangen, daß er in dieser Handschrift eine ältere Fassung vor sich habe; aber er stand dem Neben- und Durcheinander darin mißtrauisch gegenüber und begnügte sich, in seinem Werke der Acta Sanctorum den Pariser Druck wiederzugeben, nur mit einigen Verbesserungen aus der Handschrift und mit etwas anderer Kapiteleinteilung.

Wie gewaltig der Unterschied zwischen der ursprünglichen Fassung, wie sie uns P. Doncoeur in seiner Ausgabe bietet, und den Drucken ist, mag ein kurzer Vergleich erweisen. Fr. A. begann, wie schon früher bemerkt wurde, mit seinen Aufzeichnungen nach dem peinlichen Vorfall in Assisi und den daraufhin erfolgenden Eröffnungen Angelas in Foligno. Zuerst kürzer, dann nach Möglichkeit ausführlicher schrieb er der Reihe nach die Mitteilungen nieder, wie sie ihm die Selige machte. Damit ergibt sich von selbst eine Reihe von Aufzeichnungen, die uns die zeitliche Aufeinanderfolge und die seelische Entwicklung Angelas wiederspiegeln. Genauere Zeitangaben allerdings fehlen fast gänzlich. Meist heißt es nur: einstmals (quadam vice), oder es beziehen sich die Angaben auf das früher oder später, und es ergibt sich deutlich, daß die Anlage eines streng geführten Tagebuches dem Frater ganz fern lag. Um so mehr bemüht er sich, die innere Entwicklung darzustellen. Angela hat, wie sie ihm mitteilte, ihren Entwicklungsgang in dreißig „Schritte oder Wendungen" (passus vel mutationes) zusammengefaßt. Das überwiegende Gnadenerlebnis gibt sie als den zwanzigsten Schritt an, und von hier aus beginnt erst die regelrechte Aufzeichnung. Es mußten also noch zehn Schritte oder Wendungen aufgeführt werden; aber der Frater kann sie nicht mit Klarheit und Sicherheit unterscheiden und faßt deshalb alles Folgende unter sieben Schritten oder Offenbarungen (passus vel revelationes) zusammen.

Die Angaben, die uns Fr. A. über diese sieben letzten Schritte macht, führen uns in ein schwieriges dunkles Gebiet. Im *ersten* dieser Schritte wird Angela in die *göttliche Vertraulichkeit* eingeführt (revelatio divinae familiaritatis). Zunächst wird hier ausführlich das Erlebnis in Assisi erzählt (der zwanzigste der früheren Schritte) und alsdann mitgeteilt, daß Angela nach ihrer Rückkehr von einer friedvollen, überwältigenden, unsagbaren Seelenwonne erfüllt war. Nur einen Wunsch hatte sie, zu sterben, die Welt zu verlassen, um dieses Innenglück nicht zu verlieren. In dieser unaussprechlichen Tröstung und friedvollen Ruhe lag sie acht Tage zu Haus, gleichsam aufgelöst. Als ein ganz neues Erlebnis war es ihr angekündigt worden und fühlte sie es. Wie aus der Darstellung hervorgeht, war es ein übermächtiges Gefühlserlebnis. — Auch der *zweite* der letzten Schritte ist ein Vorgang im Gemüt

der Seligen. Es war ein Jahr später, da vernimmt sie beim Paternosterſprechen in der Seele: „Du biſt Gottes voll“, dabei war es ihr, als wären alle Glieder des Körpers voll des göttlichen Entzückens (delectamento Dei); ein weiteres Jahr darauf hat ſie ein Gefühl Gottes, wie ſie es noch nie erfahren hatte. Sie nennt dieſen Schritt Mitteilung göttlicher Salbung (revelatio divinae unctionis). Es kamen ihr Zweifel über die Echtheit der Begnadigung, und ſie verlangte ein Zeichen. Als ſolches wird ihr gegeben, daß ſie ſtets Gott fühlen und von göttlicher Liebe entflammt ſein werde, und dieſes Erhobenſein in Gott werde ſo mächtig auf ſie wirken, daß ſie ſelbſt Schmähungen als Gnade hinnehmen werde.

Von den Gemütserhebungen geht es zu den Einſtrahlungen höherer Erkenntnis in ihre Seele über, ſo im dritten und vierten ihrer letzten Schritte. Im dritten empfängt ſie Belehrung (revelatio divinae eruditionis) über die Gotteskindſchaft, die Berufung dazu, den Weg zu ihr und ihr Kennzeichen, das Kreuz. Im Zuſammenhang damit erhält ſie auch einen Einblick in das ernſte Geheimnis der Verwerfung. Die Belehrung ſetzt ſich fort im vierten Schritt, der eine Belehrung iſt über die göttliche Macht, die ihr Gnade verleiht, mit der ſie den Menſchen nützen ſoll. Eingetaucht in göttliches Licht und ganz durchleuchtet von deſſen Klarheit erkennt ſie in der unumſchränkten Macht, in dem Willen Gottes nicht bloß alles, was ſie wiſſen wollte (quae quaesieram) über die Erſchaffung, den Sündenfall und die Erlöſung, ſondern ſie fand auch volles Verſtändnis bezüglich aller Geſchöpfe. „Und es erfüllte mich eine große Ruhe“ (satisfiebat mihi), ſchreibt ſie, „über alle Geretteten und zu Rettenden und über die Verdammten und die zu Verdammenden und über die böſen Geiſter und alle Heiligen. Aber ich kann das mit keinen Worten offenbaren, es iſt nämlich gänzlich über unſere Natur. Und wiewohl ich völlig einſah, daß Gott es hätte anders machen können, wenn er gewollt hätte, ſo konnte ich doch nicht einſehen, was uns Beſſeres hätte zuteil werden können in Anbetracht ſeiner Macht und Güte.... Daher bleibe ich ſo zufrieden und ſicher, daß ich auf keine Weiſe darüber trauern könnte, wenn ich auch aufs gewiſſeſte wüßte, daß ich verdammt wäre, und ich würde nicht weniger arbeiten und emſig beten und ihn verehren. Das ließ in meiner Seele eine Ruhe und Feſtigkeit zurück, wie ich ſie meines Gedenkens nie gehabt hatte, und darin befand ich mich fortwährend“ (S. 61).

Es handelt ſich alſo nicht um eine tote Erkenntnis, ſondern das göttliche Licht wirkt auf ihren Willen ein und regt ſie zu emſiger Arbeit an ſich ſelbſt und zum Beſten der Mitmenſchen an. — Die Zeit dieſes vierten Schrittes, die nicht genauer umſchrieben wird, ſcheint eine ganz beſonders bewegte geweſen zu ſein. — Während vier Wochen fühlt ſie ſich in große Trübſal verſetzt und fühlt ſich ganz von Gott verlaſſen, wird aber dann durch vielfache göttliche Anſprache wieder getröſtet. Wiederum fällt ein Strahl göttlichen Lichtes in ihre Seele und erleuchtet ſie bis auf den Grund. Da ſieht ſich Angela voll von Sünden und Fehlern und wird erſchüttert von grauenhafter Furcht vor Sakrilegien und Gericht; aber ſie erhält dann die wunderbare Verfaſſung, ſich ganz in Chriſtus zu verſenken, ſich ganz ihm hinzugeben. — Gott ſpielt in ihrer Seele und mit ihrer Seele wie mit einem Kind: er erhebt ſie, und wenn ſie ihn faſſen will, zieht er ſich von ihr zurück, und doch bleibt große Freude in ihrer Seele.

Die mystischen Gnaden umfassen immer mehr den Willen, und so wird uns im fünften Schritt erzählt, wie sie in die Liebesvereinigung mit Gott (revelatio divinae unitionis et amoris) eingeführt wird. Von Bedeutung ist, was hier die Selige über die Zeichen der Gegenwart Gottes mitteilt. Die innere Erfahrung des gegenwärtigen Gottes zeigt sich bei ihr aufs klarste. Gleich von Anfang an wird ihr verheißen, daß die heiligste Dreifaltigkeit zu ihr kommen werde; diese Verheißung ging bei ihrer Wallfahrt nach Assisi in der überwältigenden Weise in Erfüllung, wie es bereits früher berichtet wurde. Auch ihrer Gefährtin wird nach der Rückkehr nach Foligno geoffenbart; „Der Heilige Geist ist im Innern der Lella" (Kosewort für Angela), woraus freilich die Drucke aus Mißverständnis machten: „Der Heilige Geist ist innen in der Zelle (Spiritus Sanctus est intus in cella).

Wie nun dieses innere Kundwerden der Gegenwart Gottes zu verstehen ist, darüber gibt Angela erwünschten Aufschluß. Zunächst ist es ein gefühlsmäßiges Wahrnehmen. Sie vernimmt z. B. innerlich die göttliche Stimme: „Ich kann alles machen, sowohl daß du mich siehst, wie ich mit den Aposteln verkehrte, und mich nicht fühlst, als auch, daß du mich fühlst und nicht siehst, wie du mich eben fühlst" (34, 1 ff.). Daß es sich dabei nicht etwa um ein bloßes Schließen aus stärkeren Gnadenerlebnissen auf deren Urheber, sondern um ein unmittelbares Wahrnehmen der göttlichen Gegenwart handelt, zeigt uns die Selige bei einer andern Gelegenheit. „Manchmal", so sagte sie, „kommt Gott ungerufen in die Seele, und er legt in sie ein Feuer, eine Liebe, zuweilen eine Süßigkeit, und die Seele glaubt, daß das von Gott kommt und erfreut sich in ihm. Aber sie erkennt noch nicht, daß er selbst in der Seele ist; denn sie sieht nicht, daß er in ihr ist, sondern sieht seine Gnade, in der sie sich erfreut" (70, 32 ff.).

Deutlicher könnte die Unterscheidung zwischen der Wahrnehmung einer bloßen Gnadenwirkung und der Wahrnehmung der göttlichen Gegenwart selbst nicht mehr ausgesprochen werden. Wie aber letztere kund wird, dafür führt Angela verschiedene Weisen an: göttliche Ansprachen, ein Gefühl des Vermischtseins mit Gott, ein klares Schauen, eine innere Salbung und eine Umarmung. „Eine andere Weise", so heißt es, „durch die die Seele erkennt, daß Gott in ihr ist, ist eine Umarmung, mit der Gott die Seele umfängt, und nie läßt sich eine ihren Sohn umarmende Mutter oder sonst wer in der Welt denken, der mit solcher Liebe umarmte. Er drückt sie an sich mit solcher Süßigkeit und Liebe, daß meines Erachtens kein Mensch in der Welt das auch nur glauben kann, außer wer es erfahren hat" (72).

Die angegebenen Weisen gehen auf das zurück, was in Fachwerken über Mystik von alten und neueren Schriftstellern eine Wahrnehmung durch die „geistigen Sinne der Seele" genannt wird. Die Art aber, wie Angela es darstellt, spricht dafür, daß sie sich dabei nicht etwa auf überlieferte Meinungen und Ausdrücke stützt, sondern ganz kunstlos aus eigener Erfahrung spricht. Überhaupt macht das ganze Memorial den Eindruck, daß weder Angela noch der Frater von vornherein einem bereits vorliegenden festen System folgen, sondern bestrebt sind, nur tatsächliche und selbsteigene Erlebnisse zur Darstellung zu bringen, wie es ja auch ihren ausdrücklichen Angaben entspricht. Das gilt wohl ebenso von den verschiedenen Arten der Täuschungen, wie sie Angela

von diesen Höhen des Innenlebens aus zusammenstellt und anscheinend selbst in sich erfahren und überwunden hat. Im wesentlichen führt sie die Täuschungen auf Einmischung des Menschengeistes zurück, mag es auch in den denkbar feinsten Formen geschehen. Es dürfte auch das für die Vertrauenswürdigkeit des im Memorial Mitgeteilten sprechen, daß Angela gerade da, wo sie von den Höhenerlebnissen der Seele spricht, sich eingehender mit den Möglichkeiten der Täuschung befaßt, daß es sich also nicht um ein blindes Glauben und Hinnehmen bei ihr handelt. Auch bei der Zusammenstellung von Täuschungsgründen war nicht ein System zu Grunde liegend oder beabsichtigt; vielmehr werden da gerade die Gründe angegeben, die Angela selbst am meisten beunruhigten, und die entweder aus dem demütigen Gefühl ihrer Unwürdigkeit hervorgingen, oder aus der unbestimmbaren Herkunft des Erlebnisses selbst, wie sie ja gleich anfangs meinte, wenn die heiligste Dreifaltigkeit auf sie wirke, müsse der Eindruck auf ihre Seele ein viel mächtigerer sein.

Viel zu ihrer eigenen Klärung trug noch bei, was sie in der Zeit ihres erhobensten Zustandes durchmachen mußte und was im sechsten der letzten Schritte mitgeteilt wird; es handelt sich da um ein wahres Martyrium vielfacher und fast unerträglicher Leiden jeder Art. An Leib und Seele gepeinigt, von dämonischen Belästigungen gequält, in tiefste Finsternis versenkt, von Anreizungen zur Lasterhaftigkeit heimgesucht, hatte sie des Schlimmsten ein gerütteltes Maß durchzumachen. Es war ein Leiden von zweijähriger Dauer, das sie gleichzeitig mit dem siebten Schritt durchzumachen hatte, das aber noch etwas früher begann und so gleichsam die Überleitung vom sechsten zum siebten Schritte bildete.

Dieser siebte Schritt führte sie auf die höchste Höhe mystischen Erlebens, es handelt sich dabei um Dinge, die einfach unaussprechlich sind, von denen man, wie es im Memorial heißt, nur sagen kann, daß sie nichts von alle dem sind, was man denken kann. Hier handelt es sich um Schauungen voller Klarheit, um das Eingehen in das Dunkel, in die „Finsternis“ (also da begegnet uns der areopagitische Ausdruck), um ein volles Aufgehen ineinander: „Du bist ich und ich bin du“ (86, 37). Aus der Höhe innigster Gottverbundenheit schaut sie mit verklärtem Blick in die geheimnisvollen und für uns so furchtbaren Gerichte Gottes, die den hl. Paulus zu seinem staunenden Ausruf hingerissen hatten: O Tiefe der Reichtümer, der Wissenschaft und der Weisheit Gottes! (Röm. 11, 33.) Wenn Angela am Abend oder Morgen betete: „Herr, durch deine Ankunft erlöse mich und durch deine Geburt und durch dein Leiden befreie mich“, wurde sie durch nichts so sehr mit Freude erfüllt, als wenn sie vertrauensvoll betete: „O Herr, durch deine heiligen Gerichte befreie mich!“ „Und deshalb“, so erklärte sie selber, „sage ich: durch deine heiligen Gerichte befreie mich, weil ich Gottes Güte nicht in höherem Grade in einem guten und heiligen Menschen und in vielen Guten und Heiligen erkenne als in einem Verdammten oder in der Masse der Verdammten. Diese Tiefe wurde mir nur einmal gezeigt; aber nie kann ich die Erinnerung daran und die Freude dabei vergessen. Und wenn alle Glaubenswahrheiten mir entfielen, so bliebe mir doch die eine Gewißheit bezüglich Gott, nämlich die der Gerechtigkeit seiner Gerichte. Doch welche Tiefe ist hier!“ (89, 118.)

Wie überhaupt das Kundwerden der Gegenwart Gottes das Leuchten der mystischen Sonne in der Seele ist, so fühlte sich auch Angela auf dieser Höhe ganz versenkt in Gottes Gegenwart, und es schloß sich vor ihrem Seelenauge auch die Gegenwart Gottes in allen Dingen auf. Sie sprach sich folgenderweise hierüber aus: „Gott vergegenwärtigt sich aufs innigste in meiner Seele, und dann erkenne ich ihn gegenwärtig und erkenne zugleich, wie er in jedem Geschöpf oder in jedem Ding, das Sein hat, gegenwärtig ist: im Teufel und im guten Engel, in der Hölle und im Paradies; im Ehebruch oder Meuchelmord wie im guten Werk, und in jedem bestehenden Ding, das irgendwie Sein hat, sowohl in schönen wie in häßlichen Dingen (tam in pulchra re quam in turpi). Ich erkenne ihn nicht weniger gegenwärtig in einem Teufel als in einem Engel. Solange ich in dieser Wahrheit mich befinde, freue ich mich nicht minder über Gott, wenn ich einen Teufel oder Ehebrecher, als wenn ich einen guten Engel oder ein gutes Werk sehe. Auf diese Weise vergegenwärtigt sich Gott vielfach und andauernd in meiner Seele, und die erwähnte Art ist ein Durchleuchtetwerden mit tiefer Wahrheit und göttlicher Gnade, so daß die Seele, wenn sie das schaut, nicht sündigen kann und reiche Gnade empfängt“ (93, 35 ff.).

Eine derartige freimütige Mitteilung ist ein Zeichen von der außerordentlichen Höhe geistigen Schauens, zu dem sie erhoben wurde. Nur Gottes Auge und ein Schauen durch Gottes Auge mag so über alle sittlichen und natürlichen Abgründe hinübersehen, die unser Leben hienieden zerklüften, und ein Herz muß ganz vom Gottesfrieden erfüllt sein, das mit solchem Gleichmut, ja mit solch ungetrübter Freudigkeit das alles in sich aufnehmen kann. Angela fühlte sich eben, nachdem sie aus dem Schauen in Finsternis emporgehoben und ganz von Gottes Gegenwart durchdrungen war, gleichsam versenkt in die heiligste Dreifaltigkeit und nahm das Wirken der heiligsten drei Personen in ihrer Seele wie in allen Geschöpfen wahr. Es war ihr, als ob alle geistlichen Wonnen einem Strome gleich ihre Seele überfluteten, und sie schaute ihn, der das Sein ist, und wie er das Sein von allem ist (96, 17). Ihre Seele ist gleichsam erfüllt mit einer kostbaren Salbe, höchste Worte vernimmt sie da und weiß sich mit Gott unzertrennlich verbunden. Es ist ein Heraufdämmern und Vorahnen des ewigen Lebens, weshalb sie auch der Gedanke an den Tod mit heiliger Freude erfüllt.

Das ist der Beginn, Aufstieg und Höhepunkt von Angelas wundersamem Innenleben. Was sie als die letzten zehn Schritte erlebt zu haben glaubte, faßte Fr. A. aus Mangel an klarer Einsicht in die Unterschiede in sieben Schritte zusammen. Doch wäre es nicht schwer, daraus wieder zehn Schritte herauszuschälen, wovon jedoch hier abgesehen werden soll. Trotz mancher Mängel in den Aufzeichnungen, von denen das Memorial selbst Kunde gibt, bleibt es eine Quelle ersten Ranges. Jetzt erst können wir die Entwicklungsgeschichte Angelas wirklich verfolgen, während sie in den bisherigen Druckausgaben bis zur Unkenntlichkeit verwischt ist. Die ersten zwanzig Schritte allerdings sind auch da beibehalten, nur in achtzehn zusammengefaßt; aber gerade da, wo die Seelengeschichte Angelas ins Große aufsteigt, versagen sie völlig. Die sog. „letzten sieben Schritte“ sind in ihnen einfach in sachliche Gruppen zerlegt, und dabei sind die mystischen Nebenerscheinungen, die sinn-

lichen Gesichte, den rein geistigen Erlebnissen beigeordnet, so daß alle Tiefenschau in Angelas Innenleben ebenso unmöglich ist, wie ein Verständnis für ihre Entwicklung. Das Wesentliche der letzten Schritte ist in den Drucken in fünf Offenbarungen über göttliche Eigenschaften zusammengefaßt, woran sich die Versicherung schließt, daß Angela frei sei von Täuschungen. Es folgen dann sieben Offenbarungen über das Leiden Christi, sieben andere über die Eucharistie, zwei über die Mutter des Herrn, das übrige bezieht sich auf Angelas Gefährten und Gefährtinnen, es sind teils Offenbarungen über sie, teils Belehrungen für sie.

Würden diese Zusammenstellungen erst jetzt gemacht, dann kämen wohl mehrere Offenbarungen über das Herz Jesu hinzu; denn Angela gehört zu jenen innerlichen Seelen, die bereits im Mittelalter den Zugang zu dieser Gnadenquelle gefunden hatten. Schon in der Zeit ihrer Bekehrung wurde ihr das Herz Christi zuerst im Schlafe gezeigt (11, 37); dann durfte sie im wachen Zustand das aus der Seite fließende Blut trinken (12, 5); sie trat in die Seitenwunde Christi ein (59/60); an einem Karsamstag stand sie in Entrückung am Grabe Christi und küßte seine Brust (65, 25 ff.); ja selbst ihre geistlichen Kinder schaut sie in einer Vision, wie sie Jesus einzeln umarmt und deren Haupt an seine Brust drückt, damit sie die Seitenwunde küssen (118, 27 ff.).

Das sind ja alles Dinge, die der Erbauung dienen, und wer nur diese sucht, wird auch fernerhin sich leichter in den alten Drucken zurechtfinden als in dem Memorial, wie es uns jetzt durch den Fleiß und den Scharfsinn des P. Doncoeur gegeben worden ist. Für wissenschaftliche und tiefer eindringende Studien kann fürderhin nur mehr diese Ausgabe in Betracht kommen.

**Anton Pummerer** S. J.

# Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus

Es wäre ein großer Irrtum, zu glauben, das wissenschaftliche Interesse für Kant und Kantianismus, die Hochschätzung seines Genies und seines Werkes hätten seit der großen metaphysischen Wende und dem Abrücken vom Idealismus in den letzten Jahren eine wesentlich veränderte Richtung genommen. Nun erst hat man den Meister als den tief schöpfenden, positiv aufbauenden Metaphysiker erkannt. Als den scharfsinnigen Problematiker und Kritiker, als den gewaltigen, vergeistigten Ethiker pries man ihn schon ehedem.

Die heutige Zeit ist in ihren letzten Tiefen religiös ergriffen und aufgewühlt; all ihre Unrast, ihr stürmisch-unklares Denken, ihr faustisches Fühlen und Wollen geht letztlich auf das absolute Sein, auf die religiösen Werte. Vor allem gilt das von den nordischen Völkern, in denen das religiöse Gefühl, die subjektive Religiosität seit Jahrhunderten die großen weltanschaulichen Probleme sowohl aufgab und stellte, wie wesentlich mitbestimmend löste. Im innersten seelischen Zusammenhang mit diesem religiösen Aufgelockertsein und angesichts der philosophiegeschichtlichen Herrschaft Kants ist denn jüngst wiederum seine Stellung, seine praktische und vor allem seine theoretische, zur Religion, zum Dasein und zur Erkennbarkeit Gottes, zur Gottesverehrung, seine Lehre über das Verhältnis von Moral und Religion lebhaft erörtert worden.

Und das gerade in katholischen Kreisen. Es ist geschichtlich verständlich, daß das an verschiedenartigen, gegensätzlichen, ja widersprechenden Gedanken so reiche System, daß die mannigfachen Phasen im Entwicklungsgang des Denkers, daß gelegentliche ausdrückliche Anerkennungen des Katholizismus — so findet ihn Kant beispielsweise folgerichtiger als den Protestantismus — und einzelne wahlverwandtschaftliche Berührungspunkte mit unserer Religion Ansätze zu einer Beurteilung bieten, die von der gangbaren himmelweit verschieden ist. Es hat vor allem psychologisch etwas ungemein Verlockendes, bei unserem paritätischen Zusammenleben und angesichts der zahlenmäßigen, organisatorischen Übermacht des Rationalismus gegenüber der kleinen Zahl katholischer Intellektueller und katholischer Führer, die ganz zu Unrecht, aus staunenswerter Unkenntnis angegriffenen katholischen Wahrheiten mit dem Schild des großen Königsberger Philosophen gedeckt zu sehen. So stößt man denn in unseren Kreisen, in schriftlichen Auseinandersetzungen und mündlichen Diskussionen, neben ängstlicher Scheu vor Kants Gottlosigkeit und seinem Agnostizismus, nicht selten auch auf einen verblüffenden Optimismus, auf eine wundersam anmutende Naivität in Sachen der Kantischen Religionsphilosophie und Christentumsfreundlichkeit.

Angesichts dieser Lage soll hier der Versuch gemacht werden, ein objektives, allseitiges Bild von der Stellung Kants, seiner theoretischen und praktischen, zur natürlichen Religion, zum Christentum, zum Katholizismus zu entwerfen. Es wird unser Hauptbestreben sein, alle subjektiven, persönlichen Momente nach Möglichkeit auszuscheiden, alle Systematik und Konstruktion, so blendend und bestechend sie auch wirken möchten, tunlichst zu meiden. Im Gegensatz zu

unserer sonstigen literarischen Art, in diesen für weitere Kreise bestimmten Blättern keine Quellennachweise zu führen, allen wissenschaftlichen Apparat abzustreifen, wird es unser angelegentliches Bestreben sein, unsere Behauptungen mit Kants Worten zu belegen [1]. Das Thema, das uns heute beschäftigen soll, lautet: „Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus". Findet, mit andern Worten, Gott im Ganzen der Kantischen Gedankenwelt einen Platz? Wenn ja, handelt es sich um die subjektive Idee des höchsten Wesens oder um seine Realexistenz? Durch welchen seelischen Akt kommt der Mensch an Gott heran, durch das Gefühl, den Verstand oder den Willen, intuitiv oder schlußfolgernd? Steht Gott wie etwa bei Platon oder Augustinus im alles beherrschenden Mittelpunkt oder nur an der Peripherie des Systems? Durch welchen Gedankenkomplex wird er eingeführt?

Die heutigen Untersuchungen beschränken sich auf die Stellungnahme Kants zur natürlichen Religion, wie sie etwa in dem status naturae purae unabhängig von der alttestamentlichen Offenbarung und dem Christentum bestanden hätte und wie sie sich aus der bloßen Betrachtung der vernünftigen Anlage des Menschen notwendig ergibt.

* * *

Vorbemerkung. Kant hat zeitlebens im großen ganzen den Begriff Gottes, einerlei ob er seine Verwirklichung für theoretisch erkennbar oder nur für voluntaristisch postulierbar hielt, wie der Deismus gefaßt [2]. Danach ist Gott das höchste, durch sich seiende, absolute, vollkommen sich genügende, unendliche, vernünftige, einsichtige, persönliche, heilige Wesen. Aller Monismus, sei es naturalistischer, idealistisch pantheistischer oder dynamisch entwicklungsmäßiger, ist ausgeschlossen. Gott ist der Welt seinsmäßig transzendent, ihr wirkungsmäßig als causa prima immanent. So in der schwungvollen Frühschrift (1755) „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels", in der Kant zum ersten Mal den genialen Versuch machte, eine Entwicklungsgeschichte des Universums aus ihren chaotischen Uranfängen nach streng mechanischen Wirkungsgesetzen zu geben, „Kant-Laplacesche Theorie" [3]. So noch weit eingehender und genauer 1763 in „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes". Gott ist das schlechterdings notwendige Wesen [4], er ist einzig der Zahl nach, und alles andere hängt von ihm ab [5], er ist einfach [6], unveränderlich und ewig [7], enthält die höchste Realität, d. h. er ist unendlich [8],

---

[1] Wir zitieren nach der kritischen neuesten Ausgabe „Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften", 1910 ff., Berlin, Georg Reimer.

[2] Wir sagen mit Bedacht, wie der Deismus, und nicht wie der Theismus. Wenn nämlich auch manche gelegentliche Ausdrücke Gott als Schöpfer, Gesetzgeber usw. bezeichnen, so fallen diese doch aus der Grundtendenz heraus. Wie die Naturerscheinungen, so wird auch die geistige Welt autonom, unabhängig von Gottes Eingreifen erklärt. Gott erscheint erst zum Schluß an der Peripherie des Gesamtsystems als Bewirker des Teilelementes des höchsten Gutes, der Glückseligkeit. Noch mehr, selbst dieser Begriff Gottes als eines persönlichen, vollkommensten Wesens wird gelegentlich durch andere Motive gekreuzt. Bei alledem ist er einstweilen nur ein gedachter, angenommener Begriff nach Art eines heuristischen Prinzips bei naturwissenschaftlichen Hypothesen.

[3] Man vergleiche Bd I, etwa S. 309 f. 317 f. 322 329.

[4] Bd II 83. [5] 83 f. [6] 84. [7] 85. [8] 85 f.

er ist geistig[1], und letzlich der Grund aller Möglichkeit, wie die Darlegungen der ganzen Schrift zu erweisen suchen.

Auch in der kritischen Periode (1781—1804) wird an diesem Begriff nichts geändert, wenngleich für den Kritiker oder Theoretiker seine Möglichkeit zu einer rein formalen, logisch nicht widersprechenden zusammenschrumpft, wodurch über die Realmöglichkeit nichts Sicheres ausgemacht ist, der Begriff bleibt „problematisch", wie sich Kant ausdrückt. In der „Kritik der Reinen Vernunft" — wir halten uns an die zweite Auflage vom Jahre 1787, in der Kant nach den ausdrücklichen Worten der berühmten Vorrede[2] „nichts zu ändern gefunden hat" — kommt Gott vor allem als das ens realissimum in Betracht[3], weiterhin als das notwendige Wesen[4], als höchste Intelligenz[5]. In den zum leichteren Verständnis des kritischen Problems 1783 verfaßten Prolegomenen gelangt der Begriff Gottes nur wenig zur Sprache, als das „Ideal der reinen Vernunft"[6], eine Wiederholung aus der transzendentalen Dialektik des grundlegenden Werkes. Um so häufiger kehrt er in dem dritten Hauptwerk, in der „Kritik der Urteilskraft" (1790) wieder[7]. Hier wird Gott in erster Linie als Intelligenz, Weisheit, Endzweck, Gesetzgeber ins Auge gefaßt, ausdrücklich wird er allwissend, allmächtig, allgütig, gerecht, ewig, allgegenwärtig genannt[8].

Von den Altersschriften beschäftigt uns hier bloß das merkwürdige Opus posthumum „Vom Übergang von der Metaphysik zur Physik", das allüberall die Spuren des stark senilen Marasmus trägt (nach 1796 zusammengestellt). Erich Adickes hat nach dem Vorgang von Rudolf Reicke in vorbildlicher Weise Auszüge aus diesen „Losen Blättern" veröffentlicht und den ideengeschichtlichen Inhalt einer sorgfältigen Analyse unterzogen[9]. Bei der Behandlung des ersten Konvolutes ist in dem vierten Kapitel: „Der Inhalt des erweiterten Planes, insbesondere das Gottesproblem", der ganze Paragraph 328 der Darstellung des Begriffes Gottes, wie er sich in diesen Blättern findet, gewidmet[10]. Da heißt es wörtlich[11]: „Häufig charakterisiert Kant Gott durch die drei Begriffe ens summum, summa intelligentia und summum bonum . . . C. 348 351 f., § 354 357—359 377 f.; 415 erläutert sie dahin, daß Gott alles vermag, alles weiß und alles, was wahrhaft gut (schlechthin Zweck) ist, will.... Auch[12] als Person wird Gott häufig bezeichnet.... Gott ist demgemäß allverpflichtend, ohne in irgend einer Beziehung verpflichtet zu sein.... Sonst wird Gott noch Wahrnehmung und Gefühl zugesprochen, Selbsterkenntnis, Selbstbewußtsein und Angemessenheit zu allen wahren Zwecken (C. 319 348). Allen Weltwesen ist er innigst gegenwärtig.... Die Welt[13] ist ihm als Gegenstand seiner Macht unterworfen (C. 322). Er ist frei (C. 325 328), ein Geist (C. 574), die „oberste Ursache aller Weltwesen" (C. 324). Dazu kommen noch zwei negative Bestimmungen, daß Gott nicht als Weltseele und nicht als Demiurg zu fassen ist.

* * *

---

[1] Bd II 87 f. [2] Bd III 22 ff. [3] 385 ff. [4] 397 ff. 403 ff. [5] 413 ff.
[6] Bd IV 348. [7] Bd V 434 ff. 438 ff. 442 ff. 447 ff. [8] 444.
[9] Kants Opus posthumum, dargestellt und beurteilt. Berlin 1920.
[10] 772—776. [11] 772. [12] 773. [13] 774.

Eine allseitige Darstellung des vorwürfigen Gegenstandes muß auch die vorkritische Periode (1746 bzw. 1755—1770 bzw. 1781) behandeln, wenngleich sie durch die folgende kritische überwunden ist und philosophiegeschichtlich kaum nachgewirkt hat. Sie wirft nämlich mannigfaches Licht auf das gewaltige Ringen des tiefbohrenden, selbständigen Geistes, und macht uns psychologisch und historisch viele Motive und Unebenheiten seines späteren Denkens verständlich.

Kant hat in jungen Jahren die philosophische Methode und die inhaltlichen Lehrsätze des Leibniz-Wolffschen Weltbildes mit seiner aprioriischen, von der Erfahrung einseitig losgelösten Metaphysik und seinem Theismus ganz in sich aufgenommen und als langjähriger Privatdozent und Professor in diesem Sinn gelehrt. Daneben machen sich mehr und mehr die Einflüsse des englisch-französischen Empirismus, Sensismus, Skeptizismus geltend und verdrängen allmählich die bisherigen dogmatischen Überzeugungen.

Neben den streng philosophischen Problemen beschäftigten ihn aufs lebhafteste naturwissenschaftlich-mathematische Fragen im Sinn der damals siegreich voranschreitenden Führer wie Kepler, Galilei, Newton, zu denen er in scharfsinniger, selbständiger, kritischer, teilweise neuschöpferischer Weise Stellung nimmt.

Innerhalb dieses vorkritischen Zeitraumes unterliegt die Entwicklungskurve bedeutsamen Schwankungen; bald weist sie einen bedenklichen empiristisch-skeptischen Tiefstand gegenüber der voraufgehenden metaphysischen Höhe auf, bald erhebt sie sich wieder zu einem gemäßigten Dogmatismus.

Für das uns beschäftigende Religionsproblem ist es charakteristisch, daß sich der junge Gelehrte, der sich im gleichen Jahre (1755) mit der scholastisch anmutenden Schrift Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio habilitiert, in seiner epochemachenden „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonschen Grundsätzen abgehandelt", sichtlich bemüht, zu zeigen, wie diese neue, kühne Erklärung der Weisheit, der Ehre, der Herrschaft und Vorsehung Gottes nicht bloß keinen Abbruch tue, sondern sie noch weit heller und mächtiger zum Durchbruch bringe. Bereits in der Vorrede sagt er[1]: „Ich habe nicht eher den Anschlag auf diese Unternehmung gefaßt, als bis ich mich in Ansehung der Pflichten der Religion in Sicherheit gesehen habe. Mein Eifer ist verdoppelt worden, als ich bei jedem Schritte die Nebel sich zerstreuen sah, welche hinter ihrer Dunkelheit Ungeheuer zu verbergen schienen und nach deren Zerteilung die Herrlichkeit des höchsten Wesens mit dem lebhaftesten Glanze hervorbrach." Über den wissenschaftlichen Hypothesen der ganzen Schrift liegt der verklärende Hauch tiefer Ehrfurcht und Bewunderung der göttlichen Weisheit und Macht.

Eine weit kältere, kritisch zersetzende Luft weht 1763 in: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes"[2]. Sie ist der Ausdruck des Ringens zwischen dem bisherigen dogmatischen Rationalismus des Philosophen und dem nach kurzem ihn beherrschenden Empirismus bzw. metaphysischen Nihilismus. Alle bisherigen Beweise, seien sie aprioriisch-ontologischer oder aposterioriischer Natur, können die Kritik nicht bestehen. Nur die eine Erwägung, daß ohne Gott nichts möglich wäre, daß sogar die logisch-

[1] Bd I 221 f. [2] Bd II 63—163.

metaphysische Möglichkeit aufgehoben würde, beweist sein Dasein. Programmatisch kündet sich schon die Haltung des späteren Kritizismus an. „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeugt; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere", ist der verhängnisvolle letzte Satz[1].

Diese „Überzeugung" ist nur ein anderer Ausdruck für „Glaube", auf den später alogisch die ganze Metaphysik, insbesondere das Dasein Gottes, gegründet wird. In der Forderung dieses „moralischen Glaubens" klingt die sprühende, launige Auseinandersetzung mit dem Spiritisten Swedenborg aus. Die Absage an die bisherige intellektuell unfaßbare Metaphysik mit ihren positiv geistigen Gegenständen und Werten hat hier ihren tiefsten Tiefstand erreicht[2]. Soll der Glaube in diesen „Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik"[3] auch zunächst nur an die Stelle der bisherigen Beweise der rationalen Psychologie mit ihrer Erhärtung der Einfachheit, Geistigkeit, Persönlichkeit und Unsterblichkeit der Seele treten, so zielt das ganze Geplänkel doch auf die Leugnung der gesamten transzendenten Metaphysik und damit auch der Gotteserkenntnis hin. Mehr frivol als geistreich wird zu allerletzt die praktische Folgerung gezogen[4]: „So schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach so vielen unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschlusse sagen läßt: Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten!"

Die Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis" vom Jahre 1770 ist in rückläufiger Bewegung zur alten Metaphysik begriffen. Nur kurz wird Wesen und Dasein Gottes gestreift[5].

Die Pflichten gegen Gott, etwa die Tugend der Gottesverehrung und ihre verschiedenen Formen, kurz das Problem der Religion im Sinn von Religiosität beschäftigt den Philosophen in dieser ganzen Zeit kaum, gelegentlich fällt irgend eine schwache Äußerung, ohne daß sie eine besondere Auffassung durchblicken ließe.

* * *

Über Erkennbarkeit und Beweisbarkeit, über Dasein bzw. Leugnung Gottes im System des eigentlichen Kantischen Kritizismus ist eine ganze Bibliothek geschrieben worden. Natürlich gehen die Auffassungen weit auseinander. So wird in den letzten Jahren wiederholt von katholischen Gelehrten die These vertreten, die „Kritik der Reinen Vernunft" habe nur die aprioristischen Gottesbeweise bekämpft, sie leugne bloß die mathematische Sicherheit ihres Verfahrens, während die Argumentation der Scholastiker von ihr gar nicht berührt werde, zumal sie Kant völlig unbekannt gewesen sei. Umgekehrt deuten andere Gelehrte den „Glauben an das Dasein Gottes", das „praktische Postulat der Existenz des höchsten Wesens" als bloße Idee des Daseins Gottes.

Weiterhin soll das Dasein bzw. die Idee Gottes, wie überhaupt die ganze voluntaristische Metaphysik, wie sie in der „Kritik der Praktischen Vernunft" (1788) und in der „Kritik der Urteilskraft" (1790) aus der sittlichen Verpflichtung abgeleitet wird und als das Reich des Geistes, der Vernunft und der Freiheit, das Reich der Natur, Erfahrung und der notwendig sich auswirkenden Kausalität hemisphärisch ergänzt, nachträglich gleichsam als Lückenbüßer

[1] Bd II 163. [2] 373. [3] 315—373. [4] 373. [5] Vgl. Bd II 408 ff. 414.

zum Agnostizismus der „Kritik der Reinen Vernunft“ (1781 bzw. 1787) hinzugefügt sein, wie bereits Heine in seinem Lampe-Zerrbild gespottet hat.

Demgegenüber formulieren wir — unbeschadet besserer und höherer Einsicht anderer Kantkenner — folgende Leitsätze:

Erstens: Die spekulative Vernunft weiß absolut nichts von Gott, sie kann weder seine Realmöglichkeit noch viel weniger sein wirkliches Dasein erkennen. Dieser Agnostizismus trifft alle Beweise, das aprioriſche und aposterioriſche Verfahren, den mathematiſchen, metaphyſiſchen und moraliſch-wahrſcheinlichen Grad der Erkenntnis. Dieſe Leugnung der Erkennbarkeit Gottes iſt nur ein Einzelfall, eine folgerichtige Anwendung der prinzipiellen erkenntnistheoretiſchen Haltung des „tranſzendentalen Idealismus“. Sie iſt das rein logiſche, in ſich von Willens- und Gefühlsmomenten unabhängige Ergebnis der Unterſuchung über die Möglichkeit einer realiſtiſchen, intellektuell fundierten Metaphyſik. Daß aber Kant dieſe Frage nach der Möglichkeit der Metaphyſik prinzipiell aufwarf und auf breiter Grundlage der Analyſe der geſamten aprioriſchen Erkenntniskräfte unterſuchte, bedeutet in ihrer ſchlichten Problemſtellung einen Fortſchritt. Überdies war ſie ihm durch die damals herrſchenden Löſungsverſuche des ebenſo verſtiegenen aprioriſchen Rationalismus wie des alle Wiſſenſchaft untergrabenden ſeichten Empirismus, bei ſeiner kritiſchen Blicktiefe und Blickweite für Problematik hiſtoriſch-pſychologiſch aufgenötigt.

Zweitens: Kant iſt in ſeiner letzten und tiefſten ſeeliſchen Haltung Metaphyſiker durch und durch. Die mit dem abſoluten Seinſollen der ſittlichen Forderungen gegebenen bzw. notwendig verknüpften Poſtulate — ſo unhaltbar und widerſpruchsvoll ſie auch in ſich und nach den Ergebniſſen der „Kritik der Reinen Vernunft“ ſind —, durch welche die Geiſteswelt überhaupt, insbeſondere das Daſein Gottes, als wirklich daſeiend verbürgt werden, ſtellen keine nachträgliche Ergänzung oder lückenbüßeriſche Korrektur im Ganzen des Syſtems dar. Sie ſtanden dem Philoſophen in ihrer poſitiven Bejahung gleichzeitig und gleichwertig bzw. überwertig mit der negativen Einſchränkung des theoretiſchen Wiſſens auf den Umkreis der immanenten Erſcheinungswelt feſt. Noch mehr, ſie ſind das eigentliche Hochziel, für das die erkenntniskritiſchen Unterſuchungen die vermeintlich verbauten Wege gangbar machen ſollen.

Drittens: Wenngleich vereinzelte aus dem Sinnganzen des Gedankengefüges und der Endabſicht des Philoſophen losgelöſte Stellen oder Ausdrücke das Daſein Gottes zur bloßen Idee verflüchtigen könnten, ſo bejaht doch die unaufhaltſame Dynamik des kritiſchen Grundgedankens und die Ehrlichkeit des ethiſchen Metaphyſikers eindeutig das Daſein Gottes als ein wirklich ſeiendes. Den vereinzelten gelegentlichen Äußerungen bzw. Wendungen, die eine idealiſtiſche Deutung erlauben oder gar nahe legen könnten, ſtehen vor allem die eindeutigen, ausführlichen gegenteiligen Erklärungen an den maßgebenden Stellen — beſonders der „Kritik der Praktiſchen Vernunft“ — und weit zahlreichere Einzelausſprüche gegenüber.

* * *

Treten wir nunmehr den quellenmäßigen Nachweis der einzelnen Theſen an.

Es heißt völlig an der Oberfläche des Kantiſchen Denkens kleben bleiben, wenn man einzelne Ausdrücke beibringt, etwa aus dem zweiten Teil der „Kritik

der Urteilskraft" über die Hochschätzung des teleologischen und moralischen Beweises, um zu zeigen, daß Kant dem theoretischen Denken noch irgend welchen Eingang, wenn auch einen noch so düsteren und engen, in die Gotteserkenntnis verstattet. Der prinzipielle, absolute Agnostizismus liegt tief verankert in den letzten Grundlagen und notwendigen Ergebnissen seiner Erkenntnislehre.

Die Begriffstheorie Kants, durch die er trotz seiner scharfen Kampfesansage an den Empirismus tief in ihm stecken geblieben ist, beschränkt die ganze Funktion des Denkens auf die apriorische synthetische Verarbeitung eines sinnfällig gegebenen Erfahrungsstoffes: „Begriffe ohne Anschauungen sind leer."[1] Seine Urteilslehre, die ebenfalls ganz die Einengung der analytischen Urteile Humes auf Tautologien in anderer Form wiederholt, kennt keine apriorische, von der Erfahrung unabhängige Erweiterung des Wissens durch vergleichende, syllogistische Zergliederung der Subjekts- und Prädikatsinhalte, und leitet deshalb notwendig die synthetischen Beziehungen zwischen beiden nicht aus dem Sein, dem Gegenständlichen, sondern rein formal aus subjektiven Zutaten ab. Kant kennt nur eine rein apriorische, von aller Berührung mit der Existentialwelt losgelöste Gewinnung allgemeinen und notwendigen Wissens. Mit dieser Grundannahme ist er in der Enge des damaligen philosophischen Rationalismus befangen geblieben[2].

In diesen wenigen dogmatisch herübergenommenen ersten Sätzen des Kritizismus stecken bereits formell, wenn auch noch unentwickelt, die weittragenden Irrtümer[3], wie sie Kant im weiteren Verlaufe seiner formell scharfsinnigen, gradlinigen Deduktionen mit eisernem Griffel in Erz einträgt: Die Kategorien oder Begriffe haben nur bewußtseins-immanente, phänomenal-idealistische Geltung, jedes Wissen vom Ding an sich, vom Wesen der Sinnenwelt, vom Ansichsein der Außenwelt, erst recht vom Übersinnlichen, von den Geistern, von Gott ist in sich ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit[4].

Aus dieser erkenntnistheoretischen Haltung, dem eigentlichen Nerv des theoretischen Kritizismus, erhellt ohne weiteres, daß Kants religiöser Kritizismus rein logischer, nicht gefühlsmäßiger, nicht willensmäßiger Herkunft ist. Mit der ihm eigenen kritischen Schärfe durchschaute er klar die Unhaltbarkeit, mit dem Rationalismus, aus rein apriorischen, formalen, von aller Existenzweise und aller Erfahrung losgelösten Denkoperationen ein gegenständliches Wissen von den Seinsdingen zu gewinnen. Ebenso klar erkannte er die Unmöglichkeit, mit dem Empirismus bzw. Sensismus, aus zufälligen, vereinzelten Sinneseindrücken, d. h. Phänomenen, auf deren bloße Umgruppierung

---

[1] Vgl. „Kritik der Reinen Vernunft": Transz. Logik, Einleitung (III 75); Transz. Ästhetik § 1 (S. 49).

[2] Vgl. „Kritik der Reinen Vernunft": Transz. Ästhetik § 2 (51 ff.) § 4 (57 f.); Transz. Analytik IV (81 ff.), § 13 ff. (99 ff.).

[3] Die berühmte programmatische Vorrede der zweiten Auflage der „Kritik der Reinen Vernunft" hebt emphatisch diese „Kopernikus-Revolution" des bisherigen Denkens und aller bisherigen Erkenntnislehre und Metaphysik hervor (11 f.).

[4] Aus den bis zur Übermüdung wiederkehrenden Variationen dieses Ergebnisses sei nur auf einige Belegstellen der „Kritik der Reinen Vernunft" verwiesen: § 22 f. (116 ff.) § 26 f. (124 ff.); Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena (202 ff.).

alle Verstandestätigkeit beschränkt bleibt, ohne deren Wesensmäßiges oder Dingsein zu ergründen, eine notwendige und allgemein geltende Wissenschaft aufzubauen. Er hatte nie gehört und gelesen, wie Thomas mit Aristoteles das Sein als Sein durch Abstraktion aus dem Sinnfälligen gewinnt, aus ihm die ersten für jede Seins- und Denkordnung geltenden Prinzipien ableitet und über ihnen schlußfolgernd den Zufälliges und Absolutes, Endliches und Unendliches, Sinnliches und Geistiges umfassenden Wissensdom aufbaut.

* * *

Rein systematisch betrachtet, brauchte darum Kant nicht mehr in den weitausholenden Darlegungen der Dialektik noch eigens die völlige Unerkennbarkeit und Unbeweisbarkeit Gottes darzutun.

Hier schon ist die grundsätzliche Bemerkung zu machen — obschon unsere weiteren Darlegungen sie noch mehrmals unterstreichen werden —, wie verständnislos und oberflächlich die Auffassung ist, Kant habe nur die aprioriischen Gottesbeweise, ihre mathematisch zwingende Evidenz bestritten. Dieser Irrtum verwechselt zwei grundverschiedene Dinge miteinander: den geschichtlichen Ausgangspunkt, die Occasio, der Kantischen Kritik, nämlich den damals vorherrschenden Apriorismus, Ontologismus, die mathematische Methode — sie war vorherrschend, aber nicht alleinherrschend; Descartes, Leibniz, Wolff kannten auch aposterioriische Gottesbeweise — und die immanenten Ausgangspunkte sowie die tatsächliche Struktur der „Kritik der Reinen Vernunft". Das Futuribile, das dieser verfehlten Geschichtskonstruktion zu Grunde liegt, entbehrt nicht aller Wahrscheinlichkeit: Hätte Kant die Logik und Tragfähigkeit der klassischen aposterioriischen Gottesbeweise gekannt, wie sie etwa Aristoteles in der Metaphysik und Physik entwickelt und Thomas und die übrigen Scholastiker sie ausgebaut haben, so hätte er ihrer Wucht schwerlich widerstehen können. Dieses Futuribile führt uns auf ein noch weit bedeutsameres Futuribile: Wäre Kant mit den Tiefen der aristotelisch-scholastischen Erkenntniskritik und Erkenntnispsychologie vertraut gewesen, hätte er dann überhaupt den transzendentalen Idealismus begründet, aus dessen faszinösem Bann sich bereits das zwanzigste Jahrhundert befreit hat und von dem vielleicht die späteren Jahrhunderte urteilen werden, ähnlich wie Shakespeare von Hamlet geurteilt hat?

Der kritische Grundgedanke wird in der Dialektik prinzipiell nicht um Haaresbreite weitergeführt. Wenn Kant hier beispielsweise die Denkbarkeit des Gottesbegriffes frei gibt oder gar verteidigt, so ist das eine rein formale Widerspruchslosigkeit, womit für die Seinsmöglichkeit absolut nichts gewonnen wird. Der kühne Neuerer sieht klar die Notwendigkeit ein, will anders er seiner „Revolution" zum Siege verhelfen, sich mit dem damaligen philosophischen Allbeherrscher, mit der Wolffschen Metaphysik, speziell mit den damaligen Gottesbeweisen, auseinanderzusetzen.

Kants Taktik ist einfach und bestimmt, sein Grundgedanke[1] tritt klar zu Tage. Siegreich, schlagfertig, scharfsinnig widerlegt er zuerst das ontologische Verfahren, das seit Descartes wieder zu größerem Ansehen gelangt war[2].

Eine gute Strecke geht er mit dem kosmologischen Gedanken[3], insofern er aus dem erfahrungsmäßig Gegebenen, aus den existierenden zufälligen Dingen

[1] Statt vieler Belege: Kritik der Reinen Vernunft Bd III 423 443. [2] Ebd. 307—403.
[3] Ebd. 403—413.

auf ein durch sich seiendes Wesen schließt. Wenn nun in echt scholastischer Weise durch rein apriorische Analyse aus dem Begriff dieses notwendigen, ungewordenen Seienden seine weiteren Eigenschaften, wie Unendlichkeit, Vernunft, Persönlichkeit, Allmacht, Heiligkeit abgeleitet werden, so falle, meint Kant, der kosmologische Gedankengang in den ontologischen zurück und büße damit seine Tragfähigkeit ein.

Es ist nicht dieses Ortes, die Sophistik des Kritikers im einzelnen aufzudecken, sie springt jedem logischen, selbständigen Denker in die Augen. Gewiß würde der kosmologische Beweis in den ontologischen zurückfallen, wenn er sich zur zergliedernden Bearbeitung eines bloß „gedanklichen" „vollkommensten Wesens" anschickte. Stellt er dagegen mit begrifflichen, analytisch-synthetischen Methoden fest, welche Eigenschaften das „wirkliche ens a se" hat, das er — auch nach Kants Zugeständnis — auf Grund der Erfahrung als daseiend abgeleitet hat, so hat er es ständig mit der Daseinswelt, und nicht wie der ontologische Beweis mit der rein gedanklichen Ordnung zu tun und erhärtet eben darum all diese Eigenschaften auch als einem existierenden Wesen real inhärierend.

Nur das sei hier hervorgehoben, daß Kant hiermit auch die aposteriorischen Argumente treffen, ja indirekt alle Argumente als unfähig brandmarken will. Abgesehen von dem gleich zu berührenden teleologischen Beweis: jeder, der das noëtisch-metaphysische Prinzip des kosmologischen Verfahrens, das stets als der gangbarste und sicherste wissenschaftliche Weg zum Dasein Gottes anerkannt wurde, leugnet, daß wir nämlich nach dem Satz vom zureichenden Grund bzw. nach dem Kausalgesetz von den endlichen, sinnfälligen Dingen auf ein notwendiges, existierendes, unendliches Wesen geschlossen werden darf, hat sich damit sämtliche Wege zu Gott verbaut. Daraus erhellt auch, daß Kant sämtlichen Beweisen nicht bloß die mathematisch zwingende Evidenz, sondern jeden Grad einsichtiger Logik und Gewißheit abspricht. Es ist stets zugestanden worden, daß die verwickelten Schlußfolgerungen und Analysen keine mathematische Durchsichtigkeit verstatten, wie das auch die Scholastiker scharf betont hatten. Zum Überfluß wird von Kant nach der Erledigung aller Argumente noch eigens der prinzipiell alle Gotteserkenntnis scharf ablehnende „Siebente Abschnitt: Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft" hinzugefügt[1]. Das war ehrlich und folgerichtig.

An dritter Stelle nimmt die „Kritik der Reinen Vernunft" den teleologischen, in der damaligen Sprechweise „physiko-theologischen", Beweis vor[2]. Es ist auffällig, wie gewaltig die Ordnung und Schönheit der Natur, in die sich Kant seit den Anfängen seiner Schriftstellerei und Lehrtätigkeit gründlich vertieft hatte, seine ganze Seele, Verstand und Gemüt, erfaßt hat. Noch in der „Kritik der Urteilskraft" spricht er mit größter Bewunderung von ihr[3]. Es ist, als kämpften zwei gegensätzliche Mächte um die Durchschlagkraft bzw. Ohnmacht des teleologischen Beweises. Letztlich gibt er ihn preis. In der „Kritik der Reinen Vernunft"[4], weil er nur bis zum weisen Weltenbaumeister, nicht bis zum Weltschöpfer führe und in den ontologischen Beweis verfalle; in der

[1] A. a. O. 420—426. [2] 413—419.
[3] Bd V 416—442. [4] Bd III 413 ff.

„Kritik der Urteilskraft“ [1], unter anderem, weil die Erklärung aus Zweckgedanken nicht „konstitutives“, sondern „relatives“ Prinzip sei, d. h. reine Denknotwendigkeit mit sich führe, die Dinge so zu erklären, „als ob“ sie von einer Intelligenz sinnvoll geordnet seien, ohne deshalb etwas über die objektive Ordnung selbst aussagen zu können.

Gelegentlich wird dem teleologischen Beweis ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit zuerkannt [2]. Es ist klar, daß er dann losgelöst von den kritischen Grundannahmen der Beschränkung des Wissens auf die phänomenale Erfahrung, rein dogmatisch in sich gewertet wird.

Damit dürfte die erste Frage beantwortet sein, soweit das in Kürze an dieser Stelle geschehen kann.

* * *

Die folgenden Probleme lassen sich viel schneller lösen.

Zunächst die Struktur und Stellung der reinen Metaphysik und damit auch des Gottesgedankens im Ganzen des Kritizismus.

Dem christlichen Philosophen nötigt es ein Lächeln und gerade keine Zuerkennung von Bekennermut oder allzu peinlich geschichtlicher Objektivität ab, wenn man bis vor kurzem — von Paulsen und ein oder dem andern Nichtscholastiker abgesehen, die mit ihrer Kantauffassung deshalb auch der Zielpunkt heftiger Angriffe waren — den großen Führer als den schärfsten Antimetaphysiker pries, ihn dagegen heutzutage angesichts des großen Ansehens des Objektivismus als den tiefsten und reinsten Metaphysiker nachzuweisen sucht.

Kein Mensch, kein philosophisches Genie, soviele Wandlungen es auch durchlaufen mag, wie etwa Platon, Augustin, Nikolaus von Kues oder Schelling, kann die Grundanlage seines Ich verleugnen. Wenn wir demnach zeigen, daß Kants höchstes spekulatives Interesse von jeher der Seinslehre, dem ὄντως ὄν zugewandt war, dann dürfte er diese Haltung auch schwerlich in den reifen Mannesjahren oder gar noch im hohen Alter verleugnet haben.

Der junge Gelehrte habilitiert sich 1755 mit der Schrift, „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“, in der er sich mit dem Kontradiktionsprinzip, dem Satz vom zureichenden Grund und den daraus sich ergebenden Folgerungen im positiven Sinn auseinandersetzt [3]. Das Jahr darauf folgt „Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali“ [4], ebenfalls im positiven Sinn; 1763 erscheint „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ [5], trotz der kritisch-skeptischen Unterströmung wesensmäßig dogmatisch gehalten; 1764 „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ [6]. Paragraph 2 der dritten Betrachtung [7] ist überschrieben: „Die Gewißheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner andern Art als in jeder andern vernünftigen Erkenntnis außer der Mathematik“; Paragraph 1 der vierten Betrachtung [8]: „Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelehrtheit sind der größten philosophischen Evidenz fähig“. Die 1766 veröffentlichten „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Meta-

[1] Kritik der Reinen Vernunft Bd V 436 ff. [2] Bd III 416.
[3] Bd I 385—416. [4] 473—487. [5] Bd II 63—163. [6] 273—301.
[7] 293. [8] 296.

physik“ [1] geben zwar eine einsichtige, auf logischen Sätzen aufgebaute Metaphysik völlig preis, suchen aber um so energischer das jenseitige Leben auf den „moralischen Glauben“ zu gründen [2], in dem sich bereits klar die Postulate der kritischen Periode ankündigen. Vielleicht den kräftigsten Ausdruck des gewaltigen Ringens um die Wahrung der geistigen Seinswerte stellt die „Dissertatio“ vom Jahre 1770 dar [3]. Hier ist zwar unter dem Einfluß des englischen Skeptizismus die sinnliche Welt dem Bereich des wissenschaftlichen Erkennens entzogen, Raum und Zeit sind bereits subjektive Anschauungsformen geworden; die intelligible, höhere Welt ist aber wie im Wolffschen Rationalismus erkennbar und durch Kategorien begrifflich bestimmbar.

Es würde hier zu weit führen, die psychologisch-ethischen Tiefengründe aufzuhellen, aus denen sich — wenngleich im klaren Widerspruch zu den negativen Ergebnissen der Erkenntnistheorie — die neue, völlig voluntaristische, alogisch orientierte Geisteswelt erhebt. Das Sittengesetz mit seinen absoluten Forderungen ist Ausdruck des freien sich selbst bestimmenden Geistes, zielt auf die Auswirkung der autonomen Persönlichkeit hin. Wie das Kausalgesetz mit eiserner Notwendigkeit die Abfolge der Erscheinungen regelt, so betätigt sich umgekehrt die Vernunft in freier moralischer Selbstbestimmung. Kant wird nicht müde, zu wiederholen, daß damit ohne weiteres die Wirklichkeit der metaphysischen Geisterwelt erwiesen ist [4], daß die Bestimmung des Willens durch reine, empirielose Vernunft sogar ein „Faktum“ sei [5], „das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt [6], daß den Kategorien, besonders der der Kausalität, ihre transzendentale Gültigkeit wiedergegeben ist [7], daß deshalb die praktische Vernunft den Primat vor der theoretischen habe [8], d. h. daß sie das reale Dasein von Gegenständen verbürgen könne, von denen der theoretische Verstand nichts erkenne. Derart tief ist Kant von der Wirklichkeit, Schönheit, Ordnung und Größe dieser geistigen, ewigen, sittlichen Ordnung ergriffen, daß er ganz gegen seinen sonstigen strengen, trockenen, akademischen Lehrton in förmliche Begeisterung gerät. „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in uns. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwänglichen außer meinem Gesichtskreis suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.... Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist.“ [9]

Mit dem kategorischen Imperativ ist unmittelbar, analytisch die Freiheit gegeben [10]: „Du sollst, also kannst Du.“ Synthetisch ergibt sich aus der von dem

---

[1] Bd II 315—373. [2] 372 f. [3] 385—419.

[4] „Kritik der Praktischen Vernunft“ Bd V 19 ff. 42 ff. 50 ff. [5] 42 ff. [6] 43.

[7] 94 ff. 5 f. 44 ff. [8] 119 ff. 50 ff.

[9] 161 f. Vgl. auch das dritte Hauptstück „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ (71 ff.), ebenso den bekannten schwungvollen Anfang der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut gehalten werden kann als allein ein guter Wille ... [wenn ihm alle Naturgaben genommen würden], so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen“ (IV 393 f.). [10] Bd V 4 ff. 42 ff. 65 f. 94 ff. 103 ff.

sittlichen Willen absolut zu verwirklichenden Aufgabe, aus dem „Begriff des höchsten Gutes“ [1] die Fortdauer oder Unsterblichkeit der Seele [2] und die Realexistenz Gottes [3] als praktische Postulate. Das Genauere dieses Zusammenhanges darf hier als bekannt vorausgesetzt werden. In welchem Sinn diese Postulate aufzufassen sind, ob nur als Idee der Realexistenz oder als tatsächliches Ansichsein und Fürsichsein, darüber unten ausführlicher.

So hat die Ethik die alten vornehmsten Gegenstände aller bisherigen Metaphysik, die die Erkenntniskritik agnostisch nicht begrifflich bestimmen und erkennen konnte, die sittliche Ordnung, die reale Freiheit und Unsterblichkeit, das höchste, intelligente, heiligste, unendliche Wesen als seiend postuliert. Die wesentlichen Objekte sind dieselben wie bei Aristoteles und den Scholastikern, die Methode ihrer Bejahung dagegen eine grundverschiedene. Jeder Aristoteliker, Scholastiker, Hegelianer, kurz, jeder Intellektualist und folgerichtiger Denker wird diese alogische und voluntaristische Haltung a limine ablehnen und bekämpfen, erst recht jeder überzeugte, folgerichtige Christ und Katholik.

Doch darauf kommt es in diesem Zusammenhang weniger an, uns quält die Frage: Hat Kant diese Geisteswelt erst nachträglich zur Theorie des transzendentalen Idealismus, wie sie das Ergebnis der „Kritik der reinen Vernunft“ ist, hinzugefügt? Oder ist ihm diese neue voluntaristische Seinslehre gleichzeitig aufgeleuchtet? Und wenn ja, gehört sie etwa von vornherein als gleichwertiger Flügel zum Gesamtbau seines Systems? Noch mehr, ist sie nicht vielleicht das Endziel seiner philosophischen Konstruktion, dem die Erkenntniskritik als Wegebereiter dienen soll? Die Beantwortung dieser Fragen, die allzuhäufig gegenüber der historischen Einzeluntersuchung zurücktritt, ist eigentlich das Wertvollste, Letzte und Tiefste, das uns die Gesamthaltung des Kritizismus, ihren innersten Sinn erschließt.

Andeutungen darüber gaben uns bereits die vorhin herbeigezogenen Stellen über den „moralischen Glauben“ in den „Träumen eines Geistersehers“. In derselben Richtung bewegt sich die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (1764). Wir sahen, daß Kant hier den religionsphilosophischen Sätzen Evidenz zuschreibt; von den „ersten Gründen der Moral“ meint er dagegen [4], „man hat es in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei.“ So wird mit Berufung auf Hutcheson [5] die Moral auf etwas Alogisches gegründet. Bereits 1763 hatte er in der Vorrede zu der Schrift „Der einzige mögliche Beweisgrund“ von „dem bodenlosen Abgrund der Metaphysik, dem finstern Ozean ohne Leuchttürme“ [6], gesprochen und deshalb mit dem programmatischen Satz geschlossen: „Es ist durchaus nöthig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nöthig, daß man es demonstriere.“ [7]

* * *

Was in der vorkritischen Periode dunkel angedeutet ist, wird in der kritischen klar ausgesprochen. Zunächst betont Kant wiederholt [8], daß die Vernunft-

[1] Bd V 107 ff. 110 ff. [2] 122 ff. [3] 124 ff.
[4] Bd II 299. [5] 300. [6] 65 f. [7] 163.
[8] „Kritik der Praktischen Vernunft“ Bd V 3 42 ff. 54 121; „Kritik der Reinen Vernunft“ Bd III 16 ff. 255 444 ff.

begriffe, genauer Ideen, die im Gegensatz zu den Verstandesbegriffen oder Kategorien auf das Übersinnliche, positiv Geistige, das Absolute gehen — konkret sind es für ihn stets die drei Ideen der Freiheit, Unsterblichkeit, Gottes —, logisch-formal betrachtet, denkbar, ohne Widerspruch sind, daß sie nur deshalb nicht erkennbar sind, weil alle Erkenntnis ihren Inhalt aus der Erfahrung schöpft, ihnen aber in der Sinneswelt kein Gegenstand entspricht. Wird ihnen aber durch ein praktisches Faktum, durch die sittliche Verpflichtung, mit der sie durch den Begriff des höchsten Gutes notwendig verknüpft sind, ein Objekt gegeben, so sind sie damit als verwirklicht verbürgt. Dadurch wird aber auch den Materialisten, überhaupt den dogmatischen Gegnern einer spirituellen Metaphysik, aller Boden entzogen; denn die kritische Grenzbestimmung verbietet, theoretisch etwas Bestimmtes über die Dinge an sich auszusagen.

So bereits 1781 in der ersten Auflage der „Kritik der Reinen Vernunft" an verschiedenen maßgebenden Stellen [1], ebenso in den „Prolegomenen" [2] (1783), vor allem aber in der zweiten Auflage der „Kritik der Reinen Vernunft" und in der „Kritik der Praktischen Vernunft". In der Vorrede zur zweiten Auflage der vorletzten Schrift gibt Kant programmatisch und großzügig den innern Zusammenhang zwischen der kritischen Vorbereitung und dem positiven Aufbau an. Sie gipfelt in dem bekannten Satz [3]: „Ich mußte das Wissen [von dem Gegenstand der Ideen] aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik ... ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens [Materialismus, Determinismus, Atheismus], der jederzeit sehr dogmatisch ist." In diesem Zusammenhang macht Kant auch die grundlegende Bemerkung [4]: „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit ... beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche.... Um einem solchen Begriffe aber objektive Gültigkeit ... beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnisquellen gesucht zu werden, es kann auch in praktischen liegen." Dieser Zusatz: „es kann auch in praktischen liegen", läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Aus der „Kritik der Praktischen Vernunft" seien nur die beiden Kapitel [5] hervorgehoben: „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt", und das folgende [6]: „Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?" nebst dem vorausgehenden [7]: „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen".

Ein anderer tiefsinniger Grundgedanke des Kantischen Philosophierens zielt in derselben Richtung. Zeitlebens hat Kant wie Platon, Aristoteles und Thomas an der Bedeutung der Naturzwecke festgehalten. Auch er meint wie der Stagirite, „die Natur tut nichts zwecklos" [8]. Da aber seine idealistische Erkenntnistheorie und streng mechanisch-dynamische Naturphilosophie keine Erkenntnis von realen Zwecken zulassen, ist der Zweck kein „konstitutives Prinzip" der Dinge, sondern nur ein „regulatives Prinzip" der „Als-Ob"-Betrachtung, d. h. unser Denken kommt nur dann zum formal-systematischen Einheits-

[1] Von den transzendentalen Ideen (Bd IV 208); Von den Paralogismen (236 ff. 240 246).
[2] Bd IV 383. [3] Bd III 19. [4] 17. [5] Bd V 132 ff. [6] 134 ff. [7] 119 ff.
[8] Vgl. Allg. Naturgeschichte (Bd I 221 ff. 351 ff.); Kritik d. Urteilskraft (Bd V 359 ff. 416 ff.).

abschluß, wenn es die wirkliche Welt so auffaßt, „als ob" sie Zwecke verwirkliche, ohne diese letzteren wissenschaftlich erklären zu können [1].

Damit trägt freilich Kant, ganz im Gegensatz zu Aristoteles und Thomas, einen Widerspruch in die menschliche Natur, in den menschlichen Verstand hinein, eine unlösbare Spannung zwischen Aufgabe und Erfüllung, Streben und Können. Indirekt bereitet er damit aber der voluntaristischen Metaphysik die Wege. Denn einmal wird hier ein intelligentes, höchstes Wesen als der Urheber des Kosmos und seiner Ordnung gefordert. Weiterhin kommt hier der unausrottbare Naturdrang, mit dem die Vernunft zu allem Bedingten das Unbedingte fordert und deshalb immer und immer wieder die drei Ideen der Unsterblichkeit, des Weltganzen und des höchsten Ideals bildet, auch nachdem ihr „transzendentaler Schein" durch kritische Untersuchungen erwiesen ist [2], zur Erfüllung.

So hat uns denn die ganze Geistesrichtung der kritischen Grenzbestimmungen deutlich gezeigt, daß sie letztlich im Dienste einer positiven Aufgabe, eines neuen Aufbaues stehen.

Ihrerseits verrät die literarische Aufmachung der ethischen Hauptschrift, der „Kritik der Praktischen Vernunft", und der ihr Verständnis vorbereitenden gemeinverständlichen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) — wenn wir von dem Inhalt absehen —, daß Kants letztes Denken zum platonischen mundus intelligibilis hingravitiert, daß er, um mit Paulsen zu sprechen, eher die Ergebnisse der „Kritik der Reinen Vernunft" als die der „Praktischen" geopfert hätte. Vorhin wurde bereits auf das Persönliche, das innerliche Ergriffensein des Menschen Kant hingewiesen, das im Gegensatz zu andern Partien hier stark mitschwingt. Umgekehrt verweist die voluntaristische Metaphysik ständig auf die Ergebnisse der Erkenntnistheorie und hat sie zur notwendigen Voraussetzung.

Vielleicht am eindruckvollsten und überzeugendsten zeigt die oben charakterisierte Altersschrift, das Opus posthumum, wie scharf sich zunächst die beiden Hemisphären der Natur und des Geistes, der sinnlichen Erfahrungsgegenstände und der noumenalen, übersinnlichen Objekte voneinander abheben — die genaue Grenzbestimmung der verschiedenen philosophischen Disziplinen ist ja ein Lieblingsgedanke des Philosophen, der so oft in den verschiedensten Schriften wiederkehrt —, um sich aber letztlich in ihrer gegenseitigen Bedingtheit und Ergänzung zu einem Gesamtsystem zusammenzuschließen. Adickes stellt in seiner sorgfältigen Durcharbeitung der „Losen Blätter" beide Seiten auf Grund vieler Belegstellen prägnant nebeneinander. In der theoretischen Philosophie, d. h. für den Erkenntniskritiker, existiert Gott nicht, ist er eine bloße Idee, ein inhaltsleerer Begriff, eine bloße Schöpfung des Geistes, eine reine Dichtung. In der voluntaristischen Metaphysik, in der Ethik, d. h. für den notwendigen Glauben, existiert er transzendent, in der Wirklichkeitsordnung [3]. Das ist die letzte Konsequenz des kritischen Standpunktes.

* * *

[1] „Kritik der Reinen Vernunft": Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft (III 426 ff.); Von der Endabsicht der natürlichen Dialektik der menschlichen Vernunft (442 ff.). „Kritik der Urteilskraft" Bd V 417 ff. 421 ff. 429 ff.

[2] „Kritik der Reinen Vernunft" Bd III 234 ff.

[3] Erich Adickes, Kants Opus posthumum (Berlin 1920) S. 769—846, bes. Nr. 329—333.

Damit haben wir bereits die Antwort auf die dritte Hauptfrage, das vielumstrittene Problem der Realexistenz Gottes vorbereitet.

Nach unserer Ansicht verlangt der letzte Sinn, die ganze Architektonik, die alles beherrschende Gravitation des kritischen Gedankens das wirkliche Dasein eines höchsten Wesens. So sehr den gebildeten Laien, der der Eigenart des Kantischen Denkens und der Gesamtheit des Kantischen Schrifttums ferne steht, diese Bestimmtheit angesichts der Verschiedenheit der Erklärungsversuche überraschen mag, so leicht ist es, obigen Satz zu beweisen und zugleich die Buntscheckigkeit der Kanteregese zu erklären.

Um mit dem letzten Punkt zu beginnen: die allbekannte Vieldeutigkeit, ja das rücksichtslos Widersprechende der Terminologie und sonstigen Ausdrucksweise Kants läßt eine mehrfache, gegensätzliche Auffassung vieler Einzelstellen zu. Wer sich also nicht die dornenvolle Mühe gibt und nicht den fast undankbar scheinenden Zeitaufwand macht, die Einzelstellen miteinander zu vergleichen und sie im Lichte des Zusammenhanges und des beherrschenden Leitgedankens zu erklären, wird oft am Wortsinn haften bleiben und deshalb auf falsche Fährte geführt. Vor allem wird es ihm unmöglich sein, zu entscheiden, ob das philosophisch versprengte Einzelgestein in die großen Schichten der immanent-phänomenalen Erkenntnistheorie oder in die der ethisch-voluntaristischen Metaphysik einzufügen ist. Dazu kommt ein tatsächliches psychologisch leicht verständliches Schwanken des Philosophen selbst. In gewissen Zeiten und in manchen Partien seiner Schriften wirkt sich mehr die skeptische Haltung aus, anderswo die ethisch-voluntaristische, gelegentlich wiederum die natürlich-dogmatische. Wie die verschiedenen Partien sachlich unausgeglichen oder gar widerspruchsvoll im Ganzen des Systems auseinanderklaffen, so auch psychologisch die verschiedenen intellektualistischen und affektiven Tendenzen und Bahnungen in dem komplizierten, eigenwilligen, autonomen Geist ihres Urhebers.

Bringen wir zunächst einige Stellen, nach denen Gott eine bloße Idee ist. „Man postuliert also nicht Sache oder überhaupt Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjektes.“ [1] In der 1791 verfaßten, 1804 herausgegebenen Schrift „Über die Fortschritte der Metaphysik“ heißt es über die Begriffe Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, „die wir uns, und zwar nur zum notwendigen praktischen Behufe selbst machen, und die vielleicht außer unserer Idee gar nicht existieren, vielleicht nicht sein können“ [2]. Auch in der „Kritik der Reinen Vernunft“, in den „Prolegomenen“, in der „Kritik der Urteilskraft“, in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und in der 1800 veröffentlichten „Logik“ kehren solche Wendungen zuweilen wieder [3].

---

[1] Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktates zum ewigen Frieden in der Philosophie (Im Jahre 1796).

[2] Dort kommen noch viel idealistischer klingende und ausführlichere Stellen vor (Ausgabe Hartenstein Bd VIII 560 ff.).

[3] Vaihinger hat in seiner „Philosophie des Als-Ob“, 7. Auflage (Leipzig 1922) 613—733, eine lange Reihe solcher Stellen aus den verschiedenen Schriften zusammengestellt. Man wird gegenüber seiner Erklärung vorsichtig sein müssen, weil seine Kanterklärung von vornherein im Dienst seiner eigenen Fiktionstheorie steht. Umgekehrt untersucht Adickes weltanschaulich unbefangen, streng historisch und wendet sich darum des öftern gegen Vaihinger.

Diese Theorie würde im schroffsten Widerspruch zu Kants praktischem Verhalten stehen. Borowski, Jachmann, Wasianski und andere intime, langjährige Freunde, Schüler und Tischgenossen berichten in ihren Biographien, die der alte Meister zum Teil selbst durchgesehen hat, von seinem ehrlichen Glauben an Gottes Dasein. „Kant war von dem Glauben an ein höchstes Wesen ... durchdrungen. Und wenn er auch bekannte, daß er ebensowenig als jeder andere Mensch den Unbegreiflichen zu begreifen und zu erkennen imstande sei und daß sein Glaube an Gott sich nicht auf eine Vernunfteinsicht, sondern auf das durch die Vernunft ihm gebotene Streben nach Heiligkeit gründe, so hing er diesem Vernunftglauben doch fest an.... Kant war weder Atheist noch Materialist.... Wie oft ließ sich Kant ... mit wahrem Entzücken über Gottes Weisheit, Güte und Macht aus. Ein solches Gespräch ... mußte nicht allein einen jeden überzeugen, daß Kant an einen Gott ... glaubte, sondern er hätte selbst den Gottesleugner in einen Gläubigen umwandeln müssen.“ [1] Ebenso der Theologe Borowski, Kants intimster Freund: „Wir müssen ... Kant unsern innigsten Dank dafür sagen, daß er unsern moralischen Glauben schon hier so fest an Gott knüpfte.“ [2] Dieses von zuverlässigen Zeugen berichtete Verhalten des Philosophen beweist um so überzeugender seinen Glauben an das Dasein Gottes, weil Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe hervorstechende Züge in seinem Charakterbild sind [3].

Halten wir uns indes billigerweise an die theoretischen Sätze des Systems selbst. Als methodologisches Prinzip schicken wir voraus: Um den Grundgedanken eines Denkers festzustellen, hat man sich vor allem an die Fundamentalwerke zu halten und da wiederum an die Zentralpartien, in denen er ex professo das fragliche Problem entwickelt und beantwortet. Folgen wir dieser einzig richtigen Methode, so ergibt sich mit geschichtlicher Evidenz, daß das Dasein Gottes ein wirkliches ist.

In der „Kritik der Praktischen Vernunft“, die von allen Werken für unsere Diskussion weitaus an erster Stelle in Betracht kommt, heißt es zunächst des öfteren, daß durch die mit dem moralischen Sollen gegebene Freiheit, der Kategorie der Kausalität und damit auch den übrigen Kategorien, die in der Erkenntniskritik reine Denkformen sind, ein objektiver seinsmäßiger Inhalt gegeben wird [4]. Zweitens wird der Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen nicht nur häufig gelegentlich behauptet, sondern auch eigens ausführlich dargelegt [5]. Danach verbürgt der notwendige moralische Glaube diejenigen Gegenstände „als gegeben“, „als objektive Realität“, von denen die

---

[1] Reinhold Bernhard Jachmann, Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. Elfter Brief (Königsberg 1804 — also im Todesjahre des Philosophen gedruckt — 115 f.). In diesem elften Brief „Kants Religiosität“ weitere Ausführungen.

[2] Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants. Von Kant selbst genau revidiert und berichtigt (Königsberg 1804) 104.

[3] Über diese Charaktereigenschaft vgl. man Borowski 124 ff.; Jachmann 56 ff.

[4] Von der Befugniß der reinen Vernunft im praktischen Gebrauch zu einer Erweiterung, die ihr im speculativen für sich nicht möglich war (Bd V 50 ff.); Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft (103 ff.). Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht ... möglich sei (136).

[5] Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der speculativen (119 ff.).

„spekulative Vernunft nichts weiß". Drittens wird „die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft" dargelegt[1], offenbar als eine Realunsterblichkeit. Unmittelbar darauf[2] und in derselben Ebene liegend wird „das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft" nachgewiesen. Überdies heißt es da von der Seele[3]: „Dieser unendliche Progressus [der Annäherung an die vollkommene Heiligkeit] ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz... desselben vernünftigen Wesens möglich. Also ist... diese [die Unsterblichkeit] als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft [und nun folgt eine Definition des Postulates, die völlig klar und eindeutig ist], worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt." Von dem folgenden Postulat aber heißt es[4]: „Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Gutes", nämlich der jener Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit... führen, d. i. die Existenz Gottes.... Also ist die oberste Ursache die Natur, sofern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache... der Natur ist, d. i. Gott. Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts... zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.

Die beweiskräftigsten Stellen für die Realexistenz Gottes sind indes die Ausführungen der „Kritik der Praktischen Vernunft": „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt" und „Wie eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht, ohne damit ihre Erkenntnis als spekulativ zugleich zu erweitern, zu denken möglich sei?"[5] Dieses sind die klassischen Stellen, an denen Kant, wie nirgend anderswo, ex professo seine Meinung über den Geltungswert der Ideen, und damit auch der Idee Gottes, vorbringt. Gegen sie können, so sollte man nach allen Regeln der Hermeneutik meinen, viele andere versprengte, gelegentliche Auslassungen nicht aufkommen[6].

„Diese Postulate", heißt es, „sind nicht theoretische Dogmata, sondern nur Voraussetzungen in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht die spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft...

---

[1] Bd V 122 ff. [2] 124 ff. [3] 122. [4] 124 f. [5] 132 ff.

[6] Wie nahe nicht selten idealistisch und realistisch klingende, scheinbar widersprechende Wendungen nebeneinander stehen und wie vorsichtig man deshalb die einen wie die andern exegesieren muß, erhellt beispielsweise aus der kleinen Schrift „Über die Fortschritte der Metaphysik." Wir brachten vorhin Stellen, die offensichtlich idealistisch klingen. Folgende Darlegungen wird dagegen jeder unbefangene Leser realistisch im Sinn des Daseins deuten: „Das Credo [der reinen praktischen Vernunft] lautet: Ich glaube an einen einigen Gott als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck.... Ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen.... Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben als die Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut" (Ausgabe Hartenstein VI 560). Der Widerspruch zerfließt, wenn man sich die beiden Seiten des Systems, Erkenntnistheorie und Ethik bzw. Metaphysik, vor Augen hält und die Stellen dementsprechend einordnet. In der genannten 1791 verfaßten Altersschrift hält nämlich Kant Rückschau über sein Lebenswerk und legt dementsprechend die beiden Seiten als Hauptergebnisse seines Denkens dar.

objektive Realität." [1] „Wodurch [durch die drei Ideen] denn die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft allerdings einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (blos denkbare) Begriffe jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit... des höchsten Guts unvermeidlich bedarf. ... Die obigen drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse, doch sind es (transscendente) Gedanken, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz ... objektive Realität. ... Nun ist den Kategorien, sofern sie auf jene Ideen angewandt werden sollen, zwar kein Objekt in der Anschauung zu geben möglich; es ist ihnen aber doch, ... daß ein solches wirklich sei ... die Realität der Begriffe, die zum Behuf der Möglichkeit des höchsten Guts gehören, hinreichend gesichert." [2]

Genug der Belege, deren sich noch zahlreiche andere hinzufügen ließen.

Nach Kants Ethik muß der Wille das moralische Gesetz absolut befolgen wollen und deshalb alles das wollen, was zu seiner Verwirklichung angenommen werden muß. Der Gegenstand, auf den das Wollen geht, ist das höchste Gut. Dieses setzt aber Gottes Eingreifen, und darum seine Existenz voraus. Deshalb muß der Wille diese Existenz annehmen. Es ist letztlich eine sittliche und nicht eine logische Forderung, nämlich das kategorische, moralische Sollen, das freilich ein logisches Teilelement einschließt. Der Wille übernimmt gleichsam die Funktion des Verstandes. Fragt man Kant: Gibt es einen Gott? so antwortet er mit einem bedingungslosen Ja. Fragt man ihn weiter: Erkennst du Gott? so antwortet er mit einem absoluten Nein. Fragt man ihn endlich: Wer verbürgt denn diese Existenz, so antwortet er: Das notwendige oder objektive Wollen der zu verwirklichenden sittlichen Ordnung.

* * *

Diese Erklärung — und das ist für den Historiker, der zuerst den Grundgedanken des Systems induktiv aus den Einzelstellen sorgfältig herausarbeitet, dann aber von dieser gewonnenen Höhe Rückschau haltend das Einzelne im Lichte des Ganzen nochmals einordnend betrachtet und bewertet, eine eindrucksvolle Bestätigung — bringt in das Ganze des Kantischen Systems Einheit, Sinn und Verständnis [3]. Hier die Hemisphäre des Newtonschen Naturbildes, in der streng mechanische Kausalität die Erscheinungen zum Kosmos der immanenten, phänomenalen Naturgesetzlichkeit oder zur wissenschaftlich erfaßbaren Erfahrungswelt ordnet, dort die Hemisphäre der an sich seienden Noumena der Geisteswelt, in der die Kausalität durch Freiheit, entsprechend den absoluten Forderungen des moralischen Gesetzes, die Vernunftwesen zu einem Reich der Zwecke verbindet, dessen letzter Abschluß Gott ist.

**Bernhard Jansen** S. J.

---

[1] Bd V 132. [2] 134 ff.

[3] „Einheit, Sinn und Verständnis" meinen wir natürlich nur historisch vom Standpunkt des Systems, oder psychologisch aus dem Geist des Denkers heraus. Daß wir die systematische Einheit, den zusammenhängenden Sinn und das logische Verständnis dieser beiden aus unhaltbaren, unbewiesenen Voraussetzungen abgeleiteten Hemisphären vermissen, haben wir in diesen Blättern und vor allem in unserer Schrift „Der Kritizismus Kants" (München 1925) wiederholt eindeutig ausgesprochen.

# Das Jesuiten-Pensionat zu Freiburg in der Schweiz: 1827–1847

## I.

Wenn die ganze Herrlichkeit nach zwanzig Jahren schon zu Ende war, heißt's dann nicht besser: Vergangen und vergessen?

Vergangen freilich, — denn gefällt vom Blitzschlag eines politischen Gewitters ist nicht nur der in zwanzig Jahren so gewaltig erstarkte Baum, gestorben sind auch heute all die jungen Menschenvöglein, die in seinen Zweigen gewohnt und jubiliert, ihr Nestlein gehabt und ihre Seelen gefüllt, Nahrung, Kraft und frohen Mut für den Flug in die „Welt" gefunden haben!

Aber vergessen ist das Freiburger Jesuiten-Pensionat noch nicht; vergessen nicht in Stadt und Kanton Freiburg; vergessen nicht in der übrigen Schweiz; vergessen auch nicht in mancher katholischen Familie Europas, wo das dicke Freiburger „Goldene Buch" als liebes Erbstück noch immer in Ehren gehalten wird.

Der stark auf das Heute eingestellte Jugendliche, Jugendfreund, Jugenderzieher wird denken: Mögen diese wenigen Familien sich an veralteten Traditionen, an solch fromm-sentimentaler Erziehungsromantik immerhin erfreuen, es schadet nichts und nützt nichts; aber wir, die wir aktiv in der Gegenwart die Jugendprobleme aller Jugendstufen und Jugendstände theoretisch und praktisch bearbeiten, die wir ständig durch Jugendfragen und Jugendschriften, durch Jugendtagungen, Jugendorganisationen, Jugendbewegungen in Erregung und Spannung gehalten werden, — wir haben weder Zeit noch Lust noch Beruf zu dieser ganz unfruchtbar bleibenden Rückschau.

Aber gilt das alte Wort „historia vitae magistra" nicht auch für die Jugendprobleme? In der Tat dürfte das sprudelnde heutige Jugendgären — „gären", das Wort tadelt nicht; gären schafft veredelnd, wenn für die richtigen Gärungsfermente und für optimale Gärungsbedingungen gesorgt ist — gefördert werden können, wenn forschende scharfe Augen aus dem Gegenwartsbetrieb zuweilen auf bereits abgeschlossene Jugendgärungsprozesse zurückschauen.

Man hat es nicht versäumt, in geschichtlichen und biographischen Werken ziemlich ausführlich auf das Freiburger Jesuiten-Pensionat einzugehen. Die Bücher von De Chazournes, Pfülf und Kaufmann[1] sind nicht die einzigen, aber sie sind grundlegend, jedes in seiner Weise, und haben zudem die früher veröffentlichten Werke und die Quellen nicht nur zitiert, sondern auch verarbeitet.

Von besonderer Eigenart ist der oben schon flüchtig erwähnte „Livre d'or"[2]. Mag dieser umfangreiche Band, der nach den Angaben ehemaliger Zöglinge

[1] L. de Chazournes, Vie du R. Père Joseph Barrelle. Zwei Bände. (520 u. 464 S.) Paris 1868, zweite Auflage 1870; wir zitieren nach der ersten Auflage. — O. Pfülf, Die Anfänge der deutschen Provinz der neu erstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz 1805—1847. (522 S.) Freiburg i. Br. 1922. — E. Kaufmann, Burkhard Hartwig Freudenfeld, Romantiker und Jesuit. (198 S.) Ingenbohl 1925. — Bei Chazournes besonders I 273—400; bei Pfülf 164—211; bei Kaufmann 118—198.

[2] Livre d'or des Elèves du Pensionnat de Fribourg-en-Suisse, 1827—1847. Nouvelle édition. (LXXVIII u. 530 S.) Mit Tafeln und Bildern. Montpellier 1889.

von ehemaligen Zöglingen zusammengestellt worden ist, in der Darstellung der äußern Geschehnisse — des Landes, des Kantons, der Stadt und selbst des Pensionates mit seinen Bewohnern — da und dort der wünschenswerten Genauigkeit ermangeln, in der Wiedergabe der die jugendliche Pensionatswelt beherrschenden Seelenstimmung, worauf es dem Pädagogen vor allem ankommt, wird dieses Buch stets an erster Stelle zu nennen sein.

„Freiburg als Stätte der Jugendbildung besaß damals Weltruf, das Konvikt gehörte zu den Sehenswürdigkeiten der Schweiz und gewährte für Fremde und Reisende eine mächtige Anziehung" (Pfülf a. a. O. 180). Schon 1832 hat der spätere König von Preußen Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinz die Anstalt besucht. Und gegen Ende der Freiburger Pensionatsperiode, 1846, besichtigte Graf Roon, später preußischer Kriegsminister, mit dem achtzehnjährigen Prinzen Friedrich Karl das Haus. „Alles war aufs reinlichste, ja großartigste eingerichtet", schreibt Graf Roon. Sogar der deutsche Geologe K. E. v. Leonhard nimmt sich auf seinen geologischen Wanderungen 1841 Zeit zu einem Besuch des Erziehungshauses der Jesuiten; „wir fanden hier Leben, Bewegung, anständige Freiheit". Hoher *geistlicher* Besuch war ebenfalls nicht selten. Bischof Dupanloup, bekanntlich auch hervorragender Pädagoge, spricht selber von seinem Aufenthalt im Pensionat. Für 1829 wird gemeldet: „Kardinal de Rohan auf Besuch". Für 1830: „Besuch des Nuntius und der Gesandten Frankreichs, Österreichs, Bayerns, Sardiniens, Belgiens sowie vieler durchreisender Fremden, bewundern das große Gebäude, die innere Einrichtung, die allseitige Reinlichkeit, die Heiterkeit und Gesundheit unserer Jugend." Für 1835: „Besuch des Bischofs v. Frieg von Augsburg; soll auf königlichen Wunsch das Pensionat besichtigen, um nach diesem Muster die Benediktinerschulen in Bayern einzurichten. Kommt mit dem Augsburger Abt und bemerkt einmal zu ihm: ‚So was haben wir bei uns nie gesehen'. — Nuntius und Gesandter Bayerns zu Besuch."[1] Entnehmen wir noch von P. Pfülf (S. 166) den Satz: „Als der Apostolische Nuntius Alexander Macioti bei Gelegenheit der Freiburger Bischofsweihe am 15. März 1846 in Begleitung der Bischöfe von Annecy, Lausanne und von Bethlehem i. p. i. das Konvikt zum ersten Mal besuchte, traten 13 Zöglinge aus verschiedenen Nationen auf, die jeder in der Sprache seiner Heimat den Vertreter des Papstes begrüßten."

Wenn wir nun die für unsere studierende katholische Jugend und ihre Erziehung denkende, sorgende, arbeitende Gegenwart auf das Freiburger Internat hinweisen, soll nicht nur von den leider allzu vielen äußern Anhängseln, mit denen die rauhe Wirklichkeit von Zeit, Ort, Politik, Persönlichkeiten die Anstalt mehr oder weniger belastete und bedrückte, sondern möglichst von allem abgesehen werden, was zur deutlicheren Erfassung des *geistigen* Aufbaues der Anstalt nicht beiträgt[2].

---

[1] Diese Zitate nach Kaufmann S. 135 f.

[2] Jüngst hat Gymnasialdirektor A. *Rump* S. J. seinem Bericht über das Schuljahr 1926 (Aloisiuskolleg in Godesberg) die Abhandlung „Über Anstaltserziehung" beigegeben. In knappen Erwägungen werden zunächst die sogenannten Schattenseiten der Internatserziehung geprüft und dargelegt, wie viel davon, ein in jeder Beziehung gutes katholisches Internat vorausgesetzt, beseitigt werden kann, wie viel nicht. Unter der gleichen Voraussetzung sind dann die Lichtseiten der Internatserziehung behandelt; auch ohne daß diese lobrednerisch hervorgehoben werden, erfaßt der reife Leser den hohen Wert, den die Erziehung in einem guten Internat für die Jugend haben wird. Zu dieser Abhandlung sei der Hinweis auf das Pensionat in Freiburg wie eine praktische Ergänzung; die Betrachtung eines der Vergangenheit angehörenden, konkreten Beispiels sei der Beleg dafür, wie in ein echt katholisches, gut be-

## II.

Geben wir zunächst mit kurzen Worten, soweit es für einen verständnisvollen Einblick in das innere Leben der Anstalt angemessen erscheint, die mehr äußere Geschichte des Hauses und seiner Bewohner, der Erzieher wie der Zöglinge.

In Freiburg hatte 1818 die vier Jahre vorher neu erstandene Gesellschaft Jesu das in die Zeit des hl. Petrus Canisius zurückreichende St. Michaelskolleg wieder erhalten. Diese humanistische Schule besuchten nur Externe, zumeist Schweizer aus Freiburg und der näheren Umgebung. Durch Überlegungen, Verhandlungen und Verträge kam es dahin, daß im März 1825 der Bau für ein großes Internat begonnen wurde, dessen Zöglinge ebenfalls den Unterricht im Michaelskolleg haben sollten. Ende September 1827 wurde das fertige Gebäude von der Baukommission den Patres übergeben, die es am 1. Oktober eröffneten und auf Allerheiligen feierlich einweihten. Ein eigener Pater Rektor stand an der Spitze, wodurch für die Leitung des Internats die völlige Unabhängigkeit von dem Kolleg bekundet war. Für das erste Schuljahr werden nur 30 Zöglinge angegeben, deren Staatsangehörigkeit zeigt, daß dem Internat von vornherein in etwa ein internationales Gepräge zugedacht war. Die deutsch und französisch sprechende Stadt Freiburg legte das ja auch nahe; aber weil die Anstalt von der 1826 eigens errichteten Oberdeutschen Ordensprovinz übernommen wurde, dachte man doch in erster Linie an Deutsche, zumals es damals in Belgien, Frankreich und Spanien an Kollegien nicht fehlte. Schon das Jahr 1828 brachte darin bereits eine ebenso unerwartete wie gründliche Änderung. Am 16. Juni dieses Jahres war durch königliche Verordnung den acht in Frankreich bestehenden Jesuitenkollegien ein Ende bereitet worden, und so ergossen sich im Herbst 1828 etwa 400 französische Zöglinge, meist dem französischen Adel entstammend, mit wirklichem Ungestüm in das erst seit einem Jahr bestehende Pensionat. Diese Überflutung war nicht nur der Grund, daß die Anstalt für die ganze Zeit ihres Bestehens sowohl ein numerisches wie auch ein geistiges Übergewicht nach der französischen Seite bekam, sondern auch dafür, daß die Dämme der Zucht zunächst vollständig durchbrochen wurden und ein wahres inneres Erstarken der Anstalt während des zweiten Jahres nicht erfolgte [1].

Dann aber war ein der Lage gewachsener Generalpräfekt gekommen, und schon für den Herbst 1829 heißt es an derselben Stelle: „Am Anfang des Schuljahres 220 [Zöglinge] statt 380, Unerwünschte kehren nicht mehr zurück", und dann für den Verlauf des ganzen Schuljahres 1829/30: „Im ganzen Jahre keine schwere Strafe und keine Entlassung nötig." Die rechtzeitig gefundene starke und kluge Leitung hatte dem Schiffe bald und für immer den ruhigen, sichern Kurs gegeben.

---

treutes Pensionat segensvolles, warm empfundenes Licht so reichlich einströmen kann, daß für die Zöglinge, sowohl während ihrer Pensionatsjahre wie im späteren Leben, der Ausdruck „Schattenseiten der Internatserziehung" inhaltlos und nichtssagend wird.

[1] Kaufmann (S. 135) kann aus guter Quelle für den Herbst 1828 zitieren: „Die Unserigen [d. h. Mitglieder der Gesellschaft Jesu] zu wenige, haben keine bestimmten Ämter, springen ein, wo's gerade nötig ist. — Durcheinander, wie hoffentlich nie mehr in diesem Haus. — Allmählich Wandlung zur Ordnung, Provinzial schickt Hilfe. — 30 Entlassungen, Unruhe legt sich."

Wer waren die geschickten Steuermänner? Für gut die erste Hälfte der zwei Freiburger Jahrzehnte strahlen vor allem zwei Namen in glänzendem Licht: Galicz und Barrelle. Diese Männer sind die eigentlichen geistigen Erbauer des Freiburger Pensionats. Beide sind 1794 geboren, jener in Polozk, dieser in der Provence. Beide standen während ihrer Freiburger Wirksamkeit im kräftigen Mannesalter; beide hatten sich vorher in der Jugenderziehung bereits erprobt und reiche Erfahrungen gesammelt; beide harmonierten in Theorie und Praxis vorzüglich miteinander.

P. Galicz war der im Herbst 1828 erschienene neue Generalpräfekt; er wurde $2^1/_2$ Jahre später Rektor, was er bis Herbst 1839 blieb. Er galt in der Geschichte des Hauses als der „große Rektor". P. Pfülf (S. 190 f.) gibt nach kurzer Darstellung des ganzen Lebenslaufes die folgende Charakteristik: „P. de Galicet — so schrieb man französisch — war Jugendfreund von ganzem Herzen, der geborene Menschenbildner und Erzieher. Mit dem Imponierenden verband er das Liebenswürdige, Einfachheit mit Großartigkeit." Und auf Grund dessen, was P. Galicz von 1842 bis 1876 noch in mehreren Ämtern gewirkt hat, kann Pfülf beifügen: „Der Geschichtsschreiber der galizischen Ordensprovinz zählt ihn mit Recht den hervorragendsten Gestalten bei, welche in jenen Jahren nicht nur seine Ordensprovinz, sondern die gesamte Gesellschaft Jesu aufzuweisen hatten." [1]

P. Galicz hatte das Glück, seit 1833 den P. Barrelle acht Jahre an seiner Seite zu haben, für sieben Jahre als Generalpräfekten. Für die große Bedeutung dieses Mannes spricht schon die Tatsache, daß fünf Jahre nach seinem im Jahre 1863 erfolgten Tode eine zweibändige Biographie, die bereits oben zitiert ist, vorlag. Ein ehemaliger Freiburger Zögling Barrelles als deren Verfasser beweist wohl, wie sehr schon der Knabe für seinen Helden sich erwärmt hatte. Und wie hoch von diesem die Wirksamkeit in Freiburg gewertet ist, geht rein äußerlich daraus hervor, daß von den knapp 1000 Seiten der beiden Bände über 125 Seiten auf die acht Freiburger Jahre entfallen, obschon sich doch die dortige Tätigkeit von Jahr zu Jahr ziemlich wiederholen mußte. Als Barrelle, vom Ordensgeneral P. Roothaan selber nach Freiburg geschickt, dort sein Amt übernahm, war er 39 Jahre alt und bereits, wie P. Pfülf kurz zusammenfaßt, was die Biographie auf 270 Seiten darstellt, „ein durch Laufbahn und Verdienst hoch angesehener Mann und als Prediger gefeiert".

Wir geben nach demselben Buch (S. 192 ff.) zunächst die Hauptzüge seiner Persönlichkeit: „Alle stimmen darin überein, daß er als Erzieher an Erfahrung und Feingefühl wie an Macht über die Gemüter unvergleichlich war. Man sah in ihm das Ideal des christlichen Pädagogen verkörpert vor sich. Unerschütterlich in der Aufrechterhaltung der Ordnung, war er überall gegenwärtig, alles überschauend, alles gewahr werdend, unbeugsam fest, unbeeinflußbar in seinem Gerechtigkeitssinn. Aber der Ernst des Erziehers war bei ihm von so viel Herzensgüte begleitet, daß nicht so sehr die Furcht als vielmehr die Ehrfurcht und Liebe auf die Zöglinge wirkte.... Derselbe Mann, den die Zöglinge fürchteten als einen Herzensdurchschauer und Richter, den sie wie einen Heiligen verehrten und als unvergleichlichen Redner bewunderten, war zugleich für sie ein immer fruchtbarer Erfinder und Schöpfer ihrer jugendlichen Freuden.

[1] Vgl. Livre d'or S. LXI und Nachtrag S. 479.

Wie die geschmackvolle Anordnung des Gottesdienstes, der Reichtum der Novenen und sinnigen Andachten sich zum guten Teil auf ihn zurückführten, so noch unmittelbarer die mancherlei trauten Familienfeste und überraschenden Erholungen und Vergnügungsstunden, immer neu, immer sinnreich und dabei immer fromm. P. Barelle war literarisch nicht nur reich gebildet, sondern auch schöpferisch begabt. Nicht wenige von den Theaterstücken, die mit glänzendem Erfolg zur Freude aller über die Konviktsbühne gingen, waren teils von ihm gedichtet, teils den Umständen nach bearbeitet. Festgedichte, Prologe, heitere und fromme Gelegenheitsverse flossen nur so aus seiner Feder."

Da ist es nicht zu verwundern, daß dankbare Zöglinge noch fünfzig Jahre später im Livre d'or[1] ihres bewunderten, verehrten, geliebten Erziehers so warm gedenken.

Als P. Alois Geoffroy, aus Savoyen stammend, zu Anfang des Schuljahres 1839/40 Rektor des Pensionats wurde, begann für dieses der zweite Teil seiner Geschichte, freilich ohne einen scharfen Trennungsstrich. Der neue Rektor zählte 46 Jahre. Mehrten sich auch die äußern Schwierigkeiten, so fand er doch den geistigen Aufbau des Hauses vollendet und durch Tradition gefestigt. Und diese Tradition war ihm wohlbekannt, da er in andern Ämtern bereits seit mehreren Jahren dem Hause angehörte. „Gegenüber dem Großartigen und wahrhaft Fürstlichen, was Galicet eigen war, erschienen bei Geoffroy Bescheidenheit und Demut [als] vorherrschende Züge. Hatte Galicet die Güte des herablassenden Vaters, so leuchtete aus P. Geoffroy die Sorglichkeit und Zärtlichkeit der Mutter" (Pfülf S. 191). So lautet auch das Urteil der Zöglinge[2]. P. Geoffroy war zugleich der letzte Rektor des Pensionats. Aus der Schweiz 1847 mit seinen Mitarbeitern verbannt, wurde er durch seinen 1870 im Kolleg zu Maria-Laach erfolgten Tod vor einer nochmaligen Verbannung bewahrt.

Wie neben dem Rektor Galicz der Generalpräfekt Barrelle, so steht neben Geoffroy P. Joseph Gloriot. Auch er war kein Neuling, weder im Pensionat noch im Amt, als er 1842 im Alter von 31 Jahren für das letzte Lustrum Generalpräfekt wurde. Er war im Hause selbst geschult worden, und zwar von P. Barrelle, unter dem er fünf Jahre als Präfekt gearbeitet hatte. Zur stattlichen Erscheinung kamen die Macht des Wortes sowie Entschlossenheit und Kraft des Handelns, wie dies auch seine späteren so schweren Lebensschicksale beweisen († 1855 in Konstantinopel).

Noch ein fünfter Mann sei unter den für das Freiburger Pensionat führenden Persönlichkeiten genannt, P. Burkhard Hartwig Freudenfeld. E. Kaufmann hat neuerdings seine bisher ziemlich dunkle Vorfreiburger Lebenszeit stark, wenn auch nicht völlig, aufgehellt. Gehört Freudenfeld als Dichter auch nicht zu den bedeutenden Romantikern, so hat er doch bis zu seiner Landung im Freiburger Pensionat (1827) eine höchst romantische Lebensfahrt von über vierzig Jahren hinter sich: der mecklenburgische Grafensohn promoviert als Einundzwanzigjähriger 1805 in Jena — über die Zeit vorher weiß man nichts —; der junge Doktor bereist 1805—1809 Frankreich, Italien, Spanien und Portugal; der „Romantiker" ist 1809—1813 Privatdozent in Göttingen; der Kriegsfreiwillige kommt als Regimentsadjutant und sogar als „stell-

[1] S. LII. [2] Ebd. LXII.

vertretender Adjutant" des Generals v. Steinmetz nach Holland, Frankreich, selbst nach Paris, Frühling 1813 bis Ende 1815; der im Krieg schon stark Umgewandelte wandelt sich weiter um und wird im Lutherjahr 1817 katholisch; der Konvertit wird 1818 an der eben gegründeten Universität Bonn Extraordinarius für Geschichte und Lektor der romanischen Sprachen; der Professor erlebt im Sommersemester 1821 den für ihn ehren-, für andere schmachvollen, wiederholt in der Öffentlichkeit und noch neuerdings mehrfach von der Geschichtsschreibung behandelten „Bonner Universitätsfall"; der „Gefallene" ist seit 1. Juni 1822 Jesuitennovize in Brig im Wallis, studiert dann in Brig und Freiburg katholische Theologie; wie einst unter den ersten, die nach Bonn berufen waren, so gehört er als „fertiger Jesuit" 1827 zu den Erstberufenen für das Pensionat in Freiburg. Diesmal ist's eine Dauerlandung für zwanzig Jahre.

Warum wird P. Freudenfeld hier genannt? Nicht wegen der „Romantik" seines Lebens, obschon auf diese stichwortartig — die Füllung gibt Kaufmann — hingewiesen werden mußte, weil sie sich notwendig in seinem Freiburger Wirken ausgeprägt hat. Dieser Mann hat allein von allen Patres die vollen zwanzig Jahre von Eröffnung bis Schluß im Pensionat verlebt. Ein Mann von seinem Alter, seiner Erfahrung, seinem Wissen mußte in so langer Zeit auf das Leben und die Entwicklung der Anstalt stärker einwirken. Weiter ist von Bedeutung, daß gerade er der Hauptvertreter des deutschen Elementes unter den Patres war, daß er aber auch in allen romanischen Sprachen vorzüglich geschult war, daß er als „enthusiastischer" Konvertit und Historiker sich offen gab, daß er im Hause durch sein zwanzigjähriges Ausharren die Tradition verkörperte. Dazu kam die Wichtigkeit seines Hauptamtes; durch zwanzig Jahre ist er der Pater Minister des großen Hauses, wozu seine ehemalige Adjutantenstelle eine treffliche Vorschule gewesen: kraft dieses Amtes war er genötigt, sozusagen ständig mit Pater Rektor und Pater Generalpräfekt in Verbindung und Gedankenaustausch zu stehen, mit den vielen Gästen zu verkehren, und er wird wegen seiner Sprachkenntnisse auch den brieflichen Verkehr nach auswärts, besonders den mit den Eltern der deutschen Zöglinge, vielfach besorgt haben.

Von Belang ist ferner, daß er für einige Zeit die marianische Kongregation leitete; noch mehr, daß er zur Professur der Geschichte zurückkehren konnte, indem er zuerst mit Vorlesungen für die reiferen Zöglinge im Pensionat beauftragt wurde und dann auch eine eigens geschaffene Lehrstelle für Weltgeschichte (in einem dreijährigen Kurs) an den Lyzealklassen des Kollegs durch sechs Jahre zu versehen hatte. Das letztere sicherlich ein Amt, das auch für die weltanschauliche Erziehung der Pensionatszöglinge sehr ins Gewicht fiel. Briefe bezeugen, daß P. Freudenfeld den Zöglingen ein wahrhaft väterlicher Berater und Freund gewesen ist. Nach alten Berichten war „sein Auftreten sehr männlich, würdevoll und etwas militärisch"; aber es heißt auch, er war „ein Mann vornehmster Zurückhaltung" (Kaufmann S. 25)[1]. Aus der Schweiz verbannt, kam P. Freudenfeld noch einmal in ein fremdes Land; das Kolleg von Stonyhurst im Norden Englands nahm ihn auf bis zum 19. Juli 1850. Er war 66 Jahre alt geworden und dankte noch einige Tage vor dem

[1] Livre d'or LX.

Tode brieflich der deutschen Ordensprovinz für die „unzähligen Wohltaten", die er in ihr empfangen habe.

Diesen obersten Führern standen manch stille Mitarbeiter zur Seite, durch ihre Leitung zu gemeinschaftlicher gesteigerter Leistung befähigt. Die Ordenskataloge ergeben, daß während der zwanzig Jahre im ganzen 180 Patres und Scholastiker — die einen kürzere, andere längere Zeit — für die Pensionatsjugend tätig waren, dazu noch 63 Laienbrüder. Es gibt ein buntes Bild, wenn diese 180 unter die verschiedenen Nationen verteilt werden: 87 Franzosen, 51 Schweizer, 14 Belgier, 14 Deutsche, 8 Piemontesen, 4 Spanier, 1 Pole, 1 Irländer[1].

Nicht minder farbenbunt ist das Bild der Zöglinge. Das Pensionat hatte im ganzen 1900 Zöglinge, der jährliche Durchschnitt beträgt 335. Als Durchschnittszeit käme dann auf den einzelnen Zögling $3^1/_2$—4 Jahre. Kaufmann berichtet nach einem Quellenwerk, daß die 1900 Zöglinge sich in folgender Weise aufteilen: 1220 Franzosen, 205 Schweizer, 168 Deutsche; das sind schon annähernd 1600; „der Rest verteilt sich in absteigender Ordnung auf die italienischen Staaten, die Niederlande, Rußland-Polen, Spanien und Portugal, Großbritannien, die beiden Amerika, die europäische Türkei, Asien und Afrika" (S. 126). Für den besseren Betrieb im Pensionat kam es unter Galicz und Barrelle bald zu einer Einteilung des ganzen Zöglingsbestandes in vier Abteilungen oder Divisionen. Die größten und reifsten Zöglinge, fast stets etwas über 100, bildeten die erste, die Kleinen die vierte Division, welche aber für eine Reihe von Jahren durch die „Dépendance" im benachbarten Stäffis (Estavayer) für Freiburg selber wegfiel[2].

## III.

Man spricht und schreibt über die Schatten- und Lichtseiten der Internatserziehung. Eine ideale oder dem Ideal stark zustrebende Pensionatserziehung müßte jene möglichst dem Nullwert, diese aber dem für die gegebenen jungen Menschengewächse möglichen optimalen Werte annähern. Ist eine solche Internatserziehung etwas Erreichbares?

Betrachten wir zunächst die Mängel und die Hindernisse, aus denen sich solche Mängel herleiten. Die Schwierigkeiten für die Internatserziehung lassen sich in zwei Gruppen teilen: die erste umfaßt die für alle Internate mehr oder weniger gemeinsamen Schwierigkeiten, die zweite Gruppe jene, die sich durch jeweilige besondere Umstände von Ort, Zeit und Personen in den einzelnen Internaten ganz verschieden geltend machen können.

Das Pensionat in Freiburg hatte zunächst eine Anzahl dauernder Schwierigkeiten der zweiten Gruppe. Aus den Darlegungen des vorhergehenden Abschnittes sind sie schon in etwa erkennbar. Wegen des politisch vulkanischen Bodens, auf dem man stand, mußte man beständig in Sorge sein, ob eine ruhige Weiterentwicklung des Hauses möglich bleibe. Wie berechtigt diese Sorge war, hat ja der November 1847 schließlich gezeigt. Durch die kraftvolle Pensionatsregierung wurde aber die Einwirkung dieses Hindernisses auf

[1] E. Kaufmann S. 127.

[2] Die besondern Einrichtungen und Verhältnisse in Stäffis, das zehn Jahre bestand, können hier nicht berücksichtigt werden. Siehe Pfülf a. a. O. 200—211.

die Erziehung völlig ausgeschaltet, nur nahm für die allerletzten Jahre die Zahl der Zöglinge sichtlich ab.

Eine größere Schwierigkeit dieser Art war in der stark nationalen Mischung der Erzieher gegeben. Dadurch war sowohl der Friede unter den Erziehern als die Einheitlichkeit der Erziehung stark gefährdet. Aber zunächst erscheint die Schwierigkeit größer, als sie in Wirklichkeit war, indem man die 180 Patres und Scholastiker der 20 Jahre in eine einzige Zahl zusammenschart. Nimmt man die jährliche Durchschnittszahl, vielleicht etwa 30, so bekommt die Sache schon ein ganz anderes Gesicht. Aber die Schwierigkeit wurde gründlich überwunden; ein Zeitgenosse, zugleich Mitglied des Hauses, hat damals, und zwar nicht etwa für die breite Öffentlichkeit, also geschrieben: „Diese Verschiedenheit, weit davon ein Übel zu sein, bewirkte fürs erste eine vorsichtige und kluge Leitung vonseiten der Obern. Dann erzielte der Verkehr von Patres so verschiedener Nationen eine vorteilhafte Mischung der Eigenarten. Das französische Ungestüm wurde gemildert durch deutsche Ruhe und Kaltblütigkeit; der Deutsche dagegen verbesserte seinen Gleichmut mit einer Zugabe französischer Lebhaftigkeit. Von jeder Nation wurde entlehnt, was sie Gutes bot, und daraus ergab sich eine allen Umständen angepaßte Stimmung. Ein jeder entsagte dem verrückten Nationalstolz, unterließ kindische Lobhudeleien seines Landes und entdeckte auch außerhalb seines Volkes nachahmenswerte Vorbilder. Unter diesen Patres von so verschiedener Herkunft gab es nie etwas anderes als gegenseitige Rücksichtnahme und Hochachtung.“ [1] So müssen wir für Freiburg also sagen: Was zunächst als große Schwierigkeit erscheint, wurde sogar eine starke Förderung des gemeinsamen Zieles, das von den Ordenssatzungen und spezieller von den Obern des Hauses gegeben und von allen Mitarbeitern übernommen wurde.

Dieselbe Schwierigkeit der nationalen Mischung kehrte für die Zöglinge in verstärktem Grade wieder, zumal eine Nation in starker Mehrzahl vertreten war. Aber auch von ihnen wurde die Schwierigkeit — unter Beihilfe der Erziehung — glänzend überwunden und oft genug ebenfalls in Erziehungshilfe umgewandelt [2]. Wir sehen da von der Jugend ins Leben übersetzte, wahrhaft gelebte christliche Religion. Es würde ein ganz geringes Eindringen in den Geist dieser Jugend bekunden, wenn einer sagen wollte: Wo bleibt denn der Patriotismus? Auch Patriotismus war dieser Jugend ins Leben übersetzte christliche Religion, damals den Knaben und Jünglingen in Freiburg, später den Männern im Leben. Ihnen war Patriotismus nicht etwa gleichbedeutend mit „verrücktem Nationalstolz“, vielmehr die Selbstverständlichkeit der christlichen Tugend, der sie nicht nur aus Pflicht, sondern auch aus Liebe zu entsprechen suchten. Es war allen ins Herz geschrieben, daß jeder sein Vaterland — ob klein oder groß, ob reich oder arm, ob kulturell hoch oder tief stehend, ob frei oder geknechtet — in dankbarer treuer Zuneigung corde et opere liebe. Übrigens empfindet es reflektierende Jugend früher oder später selbst, daß eine gewisse nationale Mischung — schlimme Auswüchse dürfen natürlich nicht geduldet werden — ihnen manches Gute bringt. Der junge Mensch wird sich der Eigenart seines Volkes oder Stammes, des Guten daran, aber auch des weniger

[1] Zitiert nach Kaufmann S. 127. [2] Livre d'or S. xxxviii f.

Empfehlenswerten durch das konkrete Bekanntwerden mit anders geprägten Eigenarten bewußt, er kann Korrekturen anbringen, aber auch das besser erkannte und gewertete eigene Gute um so treuer hüten[1].

Eine eigenartige Schwierigkeit ergab sich sowohl für den Schulbetrieb des Kollegs wie für das Pensionat daraus, daß einerseits eine schweizerische und zunächst für Schweizer bestimmte Kantonsschule mit so vielen Ausländern belastet war, und daß anderseits das Pensionat für seine Zöglinge an den Lehrplan der schweizerischen Schule gebunden war. Auch hier war die Schwierigkeit nicht so groß, wie es zunächst scheinen möchte. Weil die eigentliche Erziehung davon weniger berührt wird, bemerken wir nur, daß der Anschluß an eine Schule außerhalb des Pensionats für die Erziehung auch Vorteile hatte, ferner, daß das Pensionat in den eigentlichen Schulfächern durch vorbereitende, wiederholende und ergänzende Klassen und Kurse stark mitwirkte, daß es aber in der Pflege von Gesang, Musik, Zeichnen, Malen ganz unabhängig vom Kolleg blieb und sich zu großer Blüte entwickelte. Natürlich waren dazu wieder tüchtige Arbeitskräfte nötig, die aber für die vier aufgezählten Fächer zumeist nicht Mitglieder des Ordens waren.

Wir wollen jetzt im Hinblick auf Freiburg auch einige Hauptpunkte prüfen, die gern als Schattenseiten jeder Internatserziehung hingestellt werden. Selbstverständlich kann es sich hier nicht um etwaige Erörterung einzelner Personalfälle handeln — solche sind uns nicht bekannt, es würden sich aber auch daraus keine allgemeinen Aufstellungen ergeben —, sondern um das Ganze, um das System und die Richtung im Betrieb.

Gewiß, auch im Freiburger Pensionat fehlte der wichtige Erziehungsfaktor Eltern. Das wird man bedauern, aber dabei doch ein doppeltes bedenken. Einmal, daß viele studierende Söhne nicht in der Familie leben können, daß gerade Studierende tatsächlich oft sozusagen nur körperlich, nicht aber geistig und erzieherisch in der Familie leben, daß endlich nicht wenige sogar unter Beeinträchtigung ihrer Erziehung in der Familie sind, weil der Erziehungsfaktor Familie, sei es im Können, sei es im Wollen, versagt und mitunter negativ wird. Sodann, daß eine Internatserziehung, wie sie in Freiburg tatsächlich war, sogar für den guten und durchaus wünschenswerten Einfluß der Familienerziehung, wenn nicht vollständigen, so doch sehr reichen Ersatz geboten hat. Der Livre d'or hat denn auch den Familiencharakter des Pensionats, die Familienzusammengehörigkeit aller Insassen, die echte Familienliebe besonders betont. Bereits im Vorwort liest man Wendungen wie „membres d'une même famille", „la grande famille Fribourgeoise", „la famille des anciens élèves". Noch wichtiger ist die Tatsache, daß der ganze Inhalt des Buches herzlich familiär geprägt ist, und daß vor allem das durch die Freiburger Erziehung erreichte Familienbewußtsein ein Hauptgrund ist, weshalb man sich

[1] Ein sehr charaktervoller Zögling der Feldkircher Stella Matutina — er ist als junger Offizier im Weltkrieg gefallen — kam einige Jahre nach seiner Reifeprüfung zu Besuch und sagte unter anderem: „Für uns Österreicher war es gut, daß wir in der Stella zahlreiche katholische Rheinländer und Westfalen als Mitzöglinge hatten. Aber auch diese dürften von uns einiges, was ihnen zuträglich ist, mitbekommen haben." Erst recht werden dies Alumnen, welche im Canisianum zu Innsbruck, im Collegium Germanicum und in ähnlichen Anstalten gelebt haben bestätigen.

im Freiburger Internat so heimisch fühlte und es ein Paradies nannte. — Jeder Kenner der Marienverehrung wird es auch verstehen, wenn wir schon hier beifügen, daß gerade die in Freiburg so sehr gepflegte gemeinsame Marienverehrung und deren besondere Anpassung für die einzelnen Altersstufen (Divisionen) durch die „mütterliche" Präsidesarbeit dieses Bewußtsein der Familiengemeinschaft noch sehr befestigen, aber auch veredeln und verklären mußte.

Gerade dieser in Freiburg zur Herrschaft gelangte, das ganze Pensionatsleben beseelende Familiengeist ließ andere sog. Schattenseiten der Internatserziehung kaum je über ein Keimstadium, das ja nur allzu menschlich ist, hinauskommen. Da gab es kein System des Spionierens und Denunzierens. Darüber wird sich jeder völlig klar sein, der die 125 Seiten, welche in der Barrellebiographie über Freiburg handeln, gelesen hat: weder in der Theorie ist ein solches System aufgestellt, noch in der Praxis geübt worden. P. Barrelle wußte sehr wohl, daß nicht alle seine Hilfskräfte Führer sein konnten wie er. Deshalb und um die Einheit in der Erziehung zu wahren, hat er seine Erziehungsgrundsätze vor seinen Präfekten und für sie gleichsam auskristallisieren lassen. In 20 Punkten fast er alles zusammen, was er bescheiden „Avis pour les surveillants" nannte[1], die er dann den Präfekten nicht nur erklärte, sondern auch vorlebte. Und die ganze Persönlichkeit eines Barrelle ist Bürge dafür, daß die Präfekten diese Sätze nicht nur auf dem Papier hatten, sondern im Herzen und in der Praxis, so daß seine Sätze Freiburger Atmosphäre wurden. Diese Sätze sind in der Tat Grundsätze echt christlicher Erziehungsweisheit, aus denen die ganze Übernatürlichkeit des Evangeliums leuchtet.

Ebensowenig gab es in Freiburg das, was man Kasernengeist genannt hat, wodurch als Erziehungsfrucht im günstigsten Falle Legalität reift. Man herrschte dort nicht mit dem rauhen, schneidenden, herzlosen Kommandoton, man gehorchte nicht in rein äußerlicher Buchstabenerfüllung aus Furcht vor der Macht. Zucht, Ordnung, Regeltreue wurden verlangt, wurden gehalten; aber auf beiden Seiten, beim Vorgesetzten und beim Zögling, waren Ehrfurcht und Liebe die habituell wirkenden Grundkräfte. So wurde das Leben in Zucht und Ordnung zu einer kaum belastend empfundenen Selbstverständlichkeit, zumal alle seinen Segen fühlten und wußten, daß die „Freiheitsfreuden" einer disziplinlosen Lebensführung ihnen durch echte Edelfreuden mehr als ersetzt wurden. Wo man aber den Scheinerfolg der bloßen Legalität überhaupt auszuschalten verstand, da gab es erst recht keine religiöse Legalität, sondern nur Echtheit. Auch die Lüge war bei dieser Jugend kein systematisch gebrauchtes Verteidigungsmittel frecher Gewissenlosigkeit, wenn sie auch als häufiger Knabenfehler nicht gefehlt haben wird.

Man spricht vom Pennalismus in den Internaten und will damit sagen, daß vornehme, reiche, ältere, starke Zöglinge die einfachen, armen, jungen, schwächlichen Mitzöglinge oft gewohnheitsmäßig bedrücken, verhöhnen, verfolgen, quälen. In der Tat wird eine roh gewordene Internatsjugend so handeln, erst recht, wenn sie sich in Gruppen zusammengefunden hat; und selbst ein fast polizeimäßig einsetzender Schutz seitens der Präfekten vermöchte das Übel kaum zu bannen. Nirgendwo findet sich eine Andeutung, daß es in Frei-

[1] L. de Chazournes a. a. O. I 290—298.

burg solchen „Pennalismus" gab. Es konnte ihn gar nicht geben bei dem Geiste, der dort herrschte, und bei der Prophylaxe, die mit diesem Geiste gegeben war. Ein Hauptverhütungsmittel war auch die Einteilung der Zöglinge in drei oder vier Altersgruppen (Divisionen), die in ihrem täglichen Pensionatsleben völlig voneinander getrennt blieben. Zudem fehlte die Voraussetzung des Pennalismus: dauernd rohe Zöglinge, erst recht ihr Zusammenwirken. Für Kenner marianischer Internatskongregationen ist es überflüssig, eigens darauf hinzuweisen, daß gerade sie ganz wesentlich bei der glänzenden Überwindung dieses Hindernisses beteiligt waren.

Man spricht verächtlich von der Massenerziehung in den Internaten. Was in dem Wort an Tadel liegen soll, dürfte zunächst besagen, daß der Einzelzögling — und der einzelne ist doch zu erziehen — von den eigentlich erzieherischen Kräften gar nicht oder doch nicht genügend erfaßt wird, sodann daß gerade die Masse als Masse mit stark suggestiver Kraft, die über die summierten Kräfte der Individuen weit hinausgeht, der individuellen Empfänglichkeit und Willigkeit entgegenwirken kann. Aber gerade darin zeigt ein gutes Internat seine hervorragende Befähigung, daß es nicht nur tatsächlich den einzelnen erzieht, sondern daß es sogar die Masse, statt sich von ihr die Erziehungsmöglichkeit rauben oder beeinträchtigen zu lassen, als Hilfsfaktor der Erziehung heranzieht und oft großartig auswertet. Fordert einerseits die große Zahl der Individuen in den Internaten, damit es zur individuellen Erziehung kommt, ein reich vermehrtes Erzieherpersonal, dessen möglichste Ausnützung durch gute Verteilung der Ämter, eine durch Klugheit, Kraft und Milde hervorragende Führung des Ganzen, so liegen in dem guten Beispiel aufrechter Zöglinge, erst recht in einer dauernd blühenden, die „Masse" beseelenden Kongregation und endlich in einem hochgemuten, von einer gewissen Begeisterung getragenen und gewollten Geiste der Anstalt (freilich schon eine köstliche Frucht erfolgreicher Erziehungsarbeit) Kräfte bereit, die in der Masse und durch die Masse auch den einzelnen bearbeiten, emporziehen, „erziehen". Und eine solche Massenerziehung gab es in Freiburg! Das, was man „Freiburger Geist" nannte, war in der Ära Barrelle, die als l'âge d'or galt, allmählich zur vollen Ausreifung gekommen. In den Divisionen — sie sind Teilmassen — hatten erfahrene Präsides die besondere Aufgabe der Internatskongregation nicht nur erfaßt, sondern auch verwirklicht: durch eine geschulte „Elitemasse" wirkte sie auf die gesamte Division wie auf einzelne. Dazu kam aber auch stets die individuelle Seelenerziehung durch die berufenen Erzieher: Beichtvater, Seelenführer, Kongregationspräses, Generalpräfekt. Nur sei hier noch ein Gedanke betont: die gesunde und christliche Erziehung ist gut individuell, aber nicht zu individuell, nicht krankhaft individuell. Unsere Zeit dürfte es ja aus Erfahrung wissen, daß man zu individuell erziehen kann, leider auch oft genug so erzogen hat, damit aber tatsächlich nicht erzogen hat. In der individuellen Erziehung leisteten Unvergleichliches die Präsides der Kongregationen. Ihr Wirken griff um so tiefer in die Einzelseelen ein, weil sie im Pensionatsbetrieb gar keine offiziell amtliche Stellung hatten und weil mehrere unter ihnen, die dazu recht lange auf ihrem Posten ausharrten, für diese Art der Jugendseelsorge ganz besonders befähigt waren. An erster Stelle stehen da die zwei Patres Ferdinand Jeantier und Peter Labonde, dieser unter der

Periode Barrelle bei den großen Zöglingen, jener etwa siebzehn Jahre bei den Kleinen in der Engel-Kongregation tätig, beide von den „Altfreiburgern" in nie erlöschender Dankbarkeit und Liebe verehrt, beide auch durch eine ausführliche Biographie in ihrem Wirken geschildert[1]. P. Jeantier pflegte vor allem die echt kindliche Frömmigkeit, P. Labonde bei den Großen eine fröhliche Frömmigkeit. Der Livre d'or kann in den knappen Worten, die er den zwei hochverehrten Erziehern widmet, das Herz nicht warm genug reden lassen.

## IV.

Wir haben bereits viel über die Lichtseiten einer guten Pensionatserziehung gesagt; denn die Schatten, von deren Fehlen in Freiburg wir gesprochen haben, konnten nur durch Licht gebannt sein. Die Atmosphäre des Freiburger Internats war eine geistige Höhenluft für Jugendseelen. Und die Freiburger Höhenluft war eine glückliche Mischung von fünf Hauptbestandteilen: Religion, Autorität, Unschuld, Frohsinn, Arbeit.

Religion! Das Freiburger Pensionat war tief religiös, nicht nur weil es eine kleine Ordenskommunität beherbergte, sondern auch als Heim dieser Hunderte von Zöglingen, deren Seelen wahrhaft religiös eingestellt waren und blieben. Dort lebten echt katholische Jungchristen, in deren Seelen das Glaubenslicht hell leuchtete, deren Jugendleben aus dem Glauben herauswuchs, oft begeisterungsvoll herausflammte; Jungchristen, die sich im feierlichen Gottesdienst mit großer Ministrantenschar und packender Musik seelisch bis zur beglückenden Gottesnähe emportragen ließen, die aber auch in ihren täglichen Gebeten erbauliche äußere Ehrfurcht mit innerer Andacht zu vereinigen strebten; die im Sakramentenempfang nicht von starken Forderungen, um so mehr aber vom edlen Eifer liebender Freiwilligkeit getrieben wurden; die in der Verehrung der heiligen Engel — ihre Schule war ja im Michaelskolleg — sich auszeichneten und den Segen dieser Verehrung in der Veredlung ihrer Seelen erfuhren; die zwar im Mai den Festmonat ihres kindlichen, opferfreudigen Marienkultes mit Begeisterung feierten, aber sich das ganze Jahr durch Maria zu Jesus führen ließen und in der marianischen Ritterschaft der Kongregation sich um treuen Dienst bemühten; Jungchristen endlich, die aus Glaubenstrieb und Christusliebe schon damals ganz bewußt ihren Anschluß an Episkopat und Papsttum mit katholischer Selbstverständlichkeit vollzogen hatten und pflegten. Dazu glaubt man es fast mit den Augen zu sehen: das Freiburger Pensionatsleben war durch den Faktor Religion, der überall wirkte, nicht beengt, bedrückt, verfinstert; durch ihn waren die jungen Seelen beschwingt, besonnt, beglückt.

Autorität — der zweite Bestandteil der beglückenden Freiburger Höhenluft! Beglückend, weil wahrhaft befreiend. Diese Freiburger Internatsjugend war frei und fühlte sich frei. Das Freiburger Leben macht — vorab gegenüber den Autoritätsproblemen moderner Jugend und Jugendführung — auf mich immer wieder den Eindruck einer fast idealen Lösung des alten und immer wieder neuen Jugend- und Weltproblems: Freiheit und Gehorsam. Zunächst einer praktisch gesegneten Lösung, die aber auch von den Zöglingen durch freudig zustimmende Anerkennung des klar katholisch gefaßten Autoritätsprinzipes theoretisch übernommen und, wie glänzende Beispiele lehren, für das Leben festgehalten wurde. Freiburg hat bewiesen, daß es mit der so verstandenen und gebrauchten Autorität in der Jugenderziehung glänzend geht. Daß es auch ohne sie glänzend geht, hat bis heute noch keine Internatserziehung beweisen können.

---

[1] Über P. Jeantier vgl. „Un apôtre des petits enfants dans les collèges des Jésuites" (von A. Séjourné; Poitiers 1880); über P. Labonde: Charruau, Vie du P. Labonde (1884).

Unschuld, Reinheit! Niemand wird die sich stark aufdrängende Wahrnehmung abweisen können, daß im Freiburger Pensionat überaus viel glückliche Unschuld lebte und behütet wurde. Dadurch war es wie ein Stück Eden. Und wenn im Leben ergraute und vom Leben gepackte Männer später sagten, dort sei ein Paradies gewesen, so haben sie mit diesem Wort bezeugt, daß für die Freiburger Höhenluft gerade dieser Faktor nicht hoch genug gewertet werden kann. Selbverständlich werden auch anders geartete junge Seelen, wohl manchmal durch besondere Fügung, ins dortige Internat geführt worden sein. Aber gerade dort, wo ihnen die Unschuld aus so vielen Knabenseelen wie aus Blumenaugen entgegenstrahlte, wo äußere Lockungen fehlten, die innern Kräfte wuchsen, ganz andere Freuden blühten, helfende Samaritane und heilende Ärzte wirkten, konnten ihre Seelen wieder erblühen, wieder glücklich leuchten im Schmuck wissender, erkämpfter, erneuter Reinheit. Daß etwa Zöglinge als verführende Schlangen in dieses Paradies eingedrungen seien, davon hören wir nie etwas. Wenn je, dann fanden sie für ihre Zerstörungs- und Vergiftungsarbeit keine Möglichkeit, keinen Boden. Absichtlich haben wir oben bei den Schattenseiten der Internatserziehung das nicht seltene Wort „Brutstätten der Unsittlichkeit" übergangen. Für Freiburg war das so sehr ausgeschlossen, daß es vielmehr als wohlgepflegter, gut geschützter und reich gesegneter Garten jugendlicher Keuschheit zu preisen ist.

Wir kommen zum Frohsinn, über dessen Reichhaltigkeit in der Freiburger Höhenluft wohl mancher staunen wird. Und doch war die Zugabe dieses reichen Maßes wohl ausgewählter und in ihren Wirkungen gut kontrollierter Jugendfreude eine sehr weise und eine sehr durch Erziehungserfolg belohnte Tat. Für diese Jugend brauchte es kein Buch „Mehr Freude!", und die Zöglinge selber scheinen bei der weisen Verteilung, dem bunten Wechsel, der tiefen Einwirkung, der kameradschaftlichen Gemeinsamkeit ihres jährlichen Freudenprogramms das Gefühl: „Zu wenig Freude" nicht gekannt zu haben. Ein steter Frohsinn war über diese Jugendgemeinde ausgegossen, doch ohne daß sie irgendwie der Genußsucht versklavt gewesen wäre. Zu unserer Überraschung nehmen wir wahr, wie dieser Jugendfrohsinn aus gesittetem, veredeltem, gehobenem Freudenleben herausquillt, wie er Seelenfreuden, die auf den Körper übersprudeln, den Sinnen- und Körperfreuden, die oft den echten Frohsinn ersticken, vorzieht. Gemeinsam werden Musik und Theater gepflegt; glänzende Aufführungen, sei es beim Gottesdienst, sei es im Konzert- und Theatersaal, fehlen nicht und wecken freudige und nachhaltige Begeisterung; an den freien Donnerstagen kommen bei günstiger Witterung die Tagesausflüge zum „Waldschloß" Belfaux, die mit einem festlichen, vom Zöglingsorchester eröffneten Zug durch die Stadt begannen und endigten, und durch die großen Spielplätze, den riesigen, reich besetzten Speisesaal, den Badeweiher und durch die Dutzende von andern Unterhaltungsmöglichkeiten auf lange Jahre hinaus für die Phantasie selbst der Altfreiburger zu wahren Märchentagen wurden. Dort sowohl wie auch in den Erholungsstunden des Schultages herrschte ein fester, kameradschaftlicher Spielbetrieb — Sportbetrieb wollen wir nicht sagen, um das Ungesunde und Auswüchsige, das heute vielfach schon an diesem Worte klebt, nicht mitzubejahen. Wir versagen es uns, auf die so beliebten, großzügigen Wanderungen der Freiburger Feriengruppen näher einzugehen, die ja an modernes Jugendtreiben erinnern, aber doch wohl in mancher Beziehung höher standen. Edle Erholung, Gemeinschaftspflege, Wanderfreude, Naturgenuß, erstes Kunstverständnis — dazu aber auch immer etwas von dem Weihevollen der Religion, all das wurde erstrebt nnd erreicht; erreicht oft auch, ohne daß sie erstrebt war, die Bewunderung des Volkes. — Das Wort „Volk" sei der Anlaß hier noch einer Eigenart des Freiburger Frohsinns zu gedenken. Die dort gepflegte Freude war nicht selbstsüchtig; sie war mitteilsam; zunächst kameradschaftlich mitteilsam, wie kaum stark genug hervorgehoben werden kann, dann aber auch caritativ mitteilsam. Es berührt überaus wohltuend immer wieder zu lesen, daß die

Zöglinge nicht nur reichlich Almosen gaben, sondern auch ihre Herzen caritativ eingestellt hatten. Die Freude an Opfern im Dienste der Caritas wecken, ist für die Internatserziehung überaus segensreich.

Das fünfte Element der Freiburger Höhenluft liegt in dem gewichtigen Wort Arbeit. Zwar steht die Internatsjugend noch nicht in der Berufsarbeit des Lebens, ebenso noch nicht in der unmittelbaren Vorbereitungsarbeit für den Lebensberuf; aber die Erziehung zur Arbeit und erst recht die zu angestrengter Geistesarbeit bildet einen wichtigen Punkt der Internatserziehung. Echte Arbeit erlernen, solche Arbeit lieben und leisten, geleistete Arbeit jeglicher Art hochschätzen — das alles ist zu erstreben; nicht zu erzwingen, sondern in stetiger Anleitung und Übung von bescheidenen Anfängen aufsteigend zu erringen. Die Freiburger Erziehung zur Selbstüberwindung war zugleich Erziehung zur Arbeit, die dortige christliche Charakterbildung war Erziehung zur Arbeit, die religiöse Empfänglichkeit machte aufnahmefähig für das Gottesgebot und das Christusvorbild der Arbeit. Als helfende Kräfte kamen hinzu die Anforderungen der Lehrer, die zwar zumeist außerhalb des Pensionates lebten, aber vielleicht deshalb um so mehr von der Leitung des Pensionates unterstützt wurden; ferner der Wetteifer mit den zahlreichen Externen in den gleichen Schulklassen; endlich, um anderes zu übergehen, allerlei Auszeichnungen, Ehrungen, Preise für gut geleistete Arbeit. Die große Blüte, die das Pensionat anerkanntermaßen erreichte und behauptete, zeigt allein schon, daß der Faktor Arbeit tüchtig zur Geltung kam. Wie später die Freiburger Zöglinge in ihren Lebensberufen Männer ernster Arbeit gewesen sind, das hat die Anstalt selber bei ihrem so frühen Zusammensturz nicht erleben können, erst die folgenden Jahrzehnte haben das wahrgenommen; das „Goldene Buch" hat sehr reiche Dokumente dafür zurückgelassen, und was P. Pfülf bereits vor mehr als 35 Jahren daraus zusammengestellt hat[1], kann in Anbetracht der im ganzen nur 1900 und frühzeitig durch Todesfälle dezimierten Zöglinge nur Bewunderung erwecken. Und frische Arbeitsfreudigkeit wird bezeugt, wenn P. Pfülf aus der gründlichen Durchsicht des Libro d'or zu dem Urteil kommt: „Wenn es ein gemeinsames Merkmal, ein eigentümliches Gepräge für die alten Freiburger gibt, so ist dies der Geist des Unternehmens, des Lebensmutes, der frischen Initiative auf allen Gebieten" (S. 201).

Doch wir wollen und können auf weitere Einzelheiten nicht eingehen. Was dargelegt wurde, dürfte verständlich machen, daß die Freiburger nicht nur im späteren Leben voll Freude und Dankbarkeit dafür waren, einst vier, sechs, acht Jahre als Kinder der Freiburger Familie im Pensionat gelebt zu haben, sondern auch, was weit mehr besagt, schon während ihrer Zöglingszeit freudig ihren dortigen Aufenthalt, ihre Erziehung, ihr Jugendleben glücklich priesen. Mögen das in ähnlicher Weise die vielen Zöglinge unserer heutigen Internate können und tun! Das wäre Bürgschaft für das Höchste, daß nämlich die Internatserziehung keine Treibhauskultur ist, sondern Dauererziehung für das Leben. Mit der Höhenluft der Alpen konnten wir den Freiburger Geist vergleichen. Diese ist aber nicht für Treibhauspflanzen, sondern für die Wettertannen und Zirbeln in den Stürmen und Gewittern des Lebens.

Joseph Rompel S. J.

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach XLI (1891) 192 ff. — Kaufmann zitiert mehrmals die Jahreszahl 1911 statt 1891.

# Volkswirtschaftlicher Wert und Unwert der Börsenspekulation

Die Anschauungen über Nutzen oder Schaden der Börsenspekulation gehen weit auseinander. Eine Übereinstimmung der Ansichten in absehbarer Zeit zu erzielen, besteht wenig Aussicht. Es handelt sich ja um Wertungen und Schätzungen, die sich exakten statistischen Methoden entziehen. Unwägbarkeiten mancherlei Art wollen mitberücksichtigt sein, soll man zu einem zusammenfassenden Urteil gelangen. Müssen daher auch die nachstehenden Untersuchungen von vornherein darauf verzichten, zu einem apodiktischen Urteil über den volkswirtschaftlichen Wert oder Unwert der Börsenspekulation zu gelangen, so können sie doch vielleicht einiges dazu beitragen, die Fragepunkte zu klären und einige Mißverständnisse zu beheben.

Nachdem die Ereignisse der Börsengeschichte der letzten Monate (die Vor- und Nachgeschichte des sog. „Schwarzen Freitags" vom 13. Mai 1927)[1] die Wertpapierspekulation in den Vordergrund des Interesses geschoben haben, dürfte es als berechtigt erscheinen, wenn die vorliegenden Darlegungen sich der Absicht nach auf die Effektenspekulation beschränken, mögen auch einzelne Gedankengänge allgemeinere Gültigkeit besitzen.

Ein Streitpunkt, der vor und nach dem „Schwarzen Freitag" besonders lebhaft erörtert wurde, ist dieser: Bindet die Börse Kapital?, d. h. zieht die Spekulationstätigkeit an der Börse Kapitalien an sich, die andernfalls der produktiven Wirtschaft zur Verfügung stünden, oder führt sie gar umgekehrt der Wirtschaft Kapitalien zu, die ihr ansonst nicht zur Verfügung stehen würden? In einer Zeit, in der die Klage über Kapitalarmut bzw. Kapitalmangel dauernd ist, in der die Frage der Kapitaleinfuhr nicht von der Tagesordnung verschwindet, ist dies offenbar ein Streitpunkt von erstrangiger Bedeutung.

Es verlohnt sich, die beiden einander bekämpfenden Auffassungen etwas näher zu kennzeichnen, um den Fragestand klarer herauszuheben. Man kann von der Auffassung ausgehen — und weite Kreise der Wirtschaft tun dies —, daß man eine gewisse Menge disponiblen Kapitals in einer Volkswirtschaft als vorhanden annimmt, die zwischen den verschiedenen Begehrern von Kapital aufzuteilen ist. Die Leitung einer Bank z. B. muß sich jeden Tag darüber im klaren sein, über welche Summen sie disponieren kann und in welcher Weise sie darüber disponieren will. Hier handelt es sich offenbar um eine Frage der Verteilung. Die Bank kann etwa heute einmal 60 v. H. ihrer Disponibilitäten in reichsbankfähigen Wechseln anlegen, 20 v. H. in laufender Rechnung an gewerbliche Kundschaft ausleihen und 20 v. H. als tägliches Geld an die Börse geben. Morgen wird sie wahrscheinlich völlig anders disponieren. Auf jeden Fall ist klar, daß sie dasselbe Geld, das sie an die Börse gibt, nicht gleichzeitig z. B. einem gewerblichen Betrieb zur Auszahlung von Löhnen zur Verfügung stellen kann. Das Entweder-Oder liegt auf der Hand. Wenn im Wartezimmer der Bankdirektion der Privatier, der gegen Verpfändung von Effekten einen

[1] Vgl. hierzu vom Verfasser, „Fünf Wochen Börsengeschichte und ihre Lehren" in „Das Neue Reich" IX (1926/27) Nr. 40/41.

größeren Kredit zur Durchführung einer Effektenspekulation zu erhalten wünscht, und der Inhaber eines Sägewerkes, der zwecks Einkaufs eines großen Postens Holz eine Erhöhung seines Kontokorrentkredits ansucht, einander begegnen, so sehen sie einander mit Recht als Konkurrenten an, die sich gegenseitig den Kredit streitig machen. Falls die Bank nicht beliebig Kredite schöpfen kann — und das kann sie tatsächlich nicht —, muß immer wieder der Punkt erreicht werden, an dem sie unter den Kreditwerbern eine Wahl treffen, mit andern Worten, das Kapital, das sie dem einen gewährt, dem andern versagen (entziehen) muß.

Dieser Betrachtungsweise, die die Kreditverteilung sozusagen in einem Zeitdifferential betrachtet, kann und muß aber eine integrale Betrachtung ergänzend an die Seite treten. Die Vorstellung eines Staubeckens an Kapitaldisposition, aus dem Kredite geschöpft bzw. verschiedene Abflüsse gespeist werden, besitzt nur eine bedingte Richtigkeit. Näher kommt der Wahrheit die Vorstellung eines vielverzweigten Kreislaufes. Das Blut, das vom Herzen in den kleinen Kreislauf durch die Lungen gepumpt und dort aufgefrischt wird, kann selbstverständlich nicht gleichzeitig durch den großen Kreislauf strömend den Körper ernähren. Nichtsdestoweniger wäre es ganz und gar fehlgeschlossen, wollte man daraus abnehmen, je mehr Blut in der Zeiteinheit in den kleinen Kreislauf gelange, um so weniger bleibe für den großen Kreislauf übrig. Das gerade Gegenteil ist richtig. Nach wenigen Sekunden wird das gleiche Blut, das eben im kleinen Kreislauf umfloß, in den großen Kreislauf übertreten. Je kräftiger der kleine Kreislauf gespeist war, um so kräftiger wird unmittelbar darauf auch der große Kreislauf gespeist sein. So könnte unser Sägewerksbesitzer, der gestern mit Verdruß feststellen mußte, daß der gleichzeitig mit ihm wartende Privatier ihm den Kredit weggeschnappt hat, sich heute von neuem im Wartezimmer einfinden und zu seiner freudigen Überraschung erfahren, der dem Privatier gewährte Effektenkredit sei bereits in anderer Form zurückgeströmt, so daß der Erfüllung seines Kreditbegehrens nun nichts mehr im Wege steht.

Will man der Wirklichkeit möglichst nahekommen, so müssen beide Betrachtungsweisen verbunden werden. Unbestreitbar erweist die erste Betrachtungsweise, daß die Politik der Banken als Kreditverteiler in der *ersten* Stufe des wirtschaftlichen Ablaufs die Kapitalbefruchtung der einzelnen Wirtschaftszweige in entscheidender Weise bestimmt. Unleugbar aber tut die zweite Betrachtungsweise dar, daß in den *weiteren* Stufen des wirtschaftlichen Ablaufs ein Ausgleich sich einstellt bzw. Verschiebungen eintreten, die im einzelnen meist schwer nachweisbar, in ihrer Gesamtwirkung kaum hoch genug einzuschätzen sind. Im Endergebnis wird angenommen werden dürfen, daß die für Börsenzwecke in Anspruch genommenen Kredite in sehr weitem Umfange der Wirtschaft auf zwar verwickelten, aber überaus rasch durchlaufenen Umwegen wieder zufließen. Zwei Abzüge sind allerdings zu machen. Ein gewisses Maß von Kapitaldisposition bleibt an der Börse gebunden, weil es im Zahlungsverkehr der Börse benötigt wird. Bei lebhaftem Börsengeschäft und namentlich bei starker Unruhe in der Kursbewegung ist *dieser* Bedarf an Börsengeld natürlich größer als bei Geschäftsstille und bei ruhigen Kursen. Außerdem wird erfahrungsgemäß ein Teil der spekulativen Gewinne als zu-

sätzlicher Luxusverbrauch vertan, mit andern Worten zunächst der Konsumtionswirtschaft und erst auf diesem langwierigen Umwege der Produktionswirtschaft wieder zugeleitet, falls er nicht überhaupt ins Ausland abfließt. Das ist es, was Schacht in seiner im übrigen sehr anfechtbaren Stralsunder Rede meinte, wenn er sagte, die Spekulationsgewinne flössen nicht in die Wirtschaft, sondern in die Gastwirtschaft. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß Börsengewinne in höherem Maße zu unproduktiven Mehrausgaben Veranlassung geben, als Börsenverluste zu Einsparungen an derartigen Ausgaben führen.

Vergleiche hinken. Das ist auch bei den hier gebrauchten Vergleichen der Kapitaldisposition bzw. Kreditverteilung mit dem Staubecken und dem Blutkreislauf nicht außer acht zu lassen. Ein sehr wichtiger Unterschied zwischen der Kreditgewährung der Banken und dem Schöpfen aus dem Staubecken liegt darin, daß es eine Kreditschöpfung gibt, die kein Schöpfen vom Vorrat, sondern Neuschaffung ist. Das Kreditvolumen und damit die Gesamtsumme an Kapitaldisposition, die der Wirtschaft zur Verfügung steht, ist nicht starr, sondern elastisch. Innerhalb gewisser Grenzen kann die Bankpolitik die Summe der Bankzahlungsmittel vermehren und dadurch der Wirtschaft ein Mehr an Kredit zur Verfügung stellen, ohne daß diese Schaffung zusätzlicher Kaufkraft inflationistisch wirken müßte. So mangelhaft unsere Erkenntnisse auf diesem Gebiete heute auch noch sind, so läßt sich doch wohl in hohem Grade wahrscheinlich machen, daß gerade eine gewisse, nicht übertriebene Ausweitung der Börsenkredite ein Weg ist, um ohne unmittelbare Inflationsgefahr der Wirtschaft vermehrten Kredit zuzuführen und auf diese Weise die Konjunktur zu beleben, ohne die Lebenshaltung zu verteuern. Wenn wir letzthin einen Konjunkturanstieg bei fallenden Preisen (insbesondere der industriellen Fertigerzeugnisse) erlebten, so scheint die Vermutung nicht unbegründet, daß die Ursache dieser einzig dastehenden Erscheinung neben der Auswirkung der Rationalisierung besonders in der eigentümlichen Art der Finanzierung dieser Konjunktur über die Börse zu erblicken ist. Während die etwas überstürzte Kreditgewährung seitens der Reichsbank in den ersten Monaten nach der Stabilisierung tatsächlich in etwa wie eine Inflationsspritze auf die Wirtschaft wirkte und die Währung noch einmal nahe an den Rand des Abgrundes brachte, hat die (zwar wesentlich übertriebene und darum auch mit Recht von der Reichsbank beanstandete) Kreditgewährung der Banken an die Effektenbörse schädliche Wirkungen nach dieser Richtung nicht gehabt. Eine aufblähende Wirkung haben die Börsenkredite trotz ihres Übermaßes nur auf die Börsenwerte selbst ausgeübt. Es ist, als ob die nach quantitätstheoretischen Erwägungen unausbleiblichen inflatorischen Wirkungen der Ausdehnung des Kreditvolumens sich restlos an der Börse ausgetobt hätten, so daß die produktive Wirtschaft die Vorteile einer Krediterweiterung ohne deren Nachteile genießen konnte. Damit würde im Einklang stehen, daß nach der gewaltsamen Restriktion der Börsenkredite seit Mai dieses Jahres die Wirtschaft wieder schwerer mit Kreditnöten zu ringen hat, ohne daß doch die typischen Erscheinungen einer Deflationskrise zu Tage getreten wären.

Es gibt aber nicht nur eine Kreditschöpfung, die eine strenge Durchführung des Vergleiches mit den Staubecken verbietet, sondern auch eine Umformung der Kapitaldisposition, die sich nicht mehr im Bilde des Blut-

kreislaufes begreifen läßt. Nach dem sog. Bankprinzip müssen Aktiv- und Passivgeschäfte einer Bank einander entsprechen. Kurzfristig empfangene Gelder können von der Bank nur kurzfristig weitergegeben werden. Für die produktive Wirtschaft ist aber langfristige Kapitaldisposition ungleich wertvoller als kurzfristiges Geld. Die kurzfristige Hingabe von Börsengeld durch die Banken hat nun die eigentümliche Wirkung, als langfristige Kapitaldisposition der Wirtschaft zuzufließen. Die Bergwerksunternehmungen, die während des englischen Streikes ihre Kohlenhalden abgefahren und statt dessen „Effekten auf die Halden gelegt" hatten, vermochten während der Börsenhausse auch diese Effektenhalden wieder vorteilhaft abzustoßen. Der Kaufpreis, vom Käufer meist als kurzfristiges Börsengeld bei den Banken entliehen, bleibt in ihren Händen als Erlös des Verkaufes unwiderruflich, unkündbar, zur freien Verfügung auf beliebig lange Sicht. Ein gleiches gilt von jeder Neuemission von Effekten, seien es Aktien oder Obligationen, die den Unternehmungen zur Kapitalbeschaffung dienen, vom Publikum aber nur unter Inanspruchnahme zeitweiliger Kredithilfe der Banken „verdaut" werden können. Die Effektenkredite, von den Banken aus ihren kurzfristigen Depositen kurzfristig gegeben, verwandeln sich auf dem Wege über die Börse in langfristige, für die Wirtschaft höherwertige Kapitaldisposition.

Auf die eingangs gestellte Frage: „Bindet die Börse Kapital?", dürfte daher — mit allen Vorbehalten — zusammenfassend etwa dies zu antworten sein: Eine Kapitalbindung in beschränktem Umfang durch die Börse kann kaum in Abrede gestellt werden. Eine Entziehung von Kapital durch die Börse zum Nachteil der produktiven Wirtschaft dürfte dagegen so wenig anzunehmen sein, daß im Gegenteil die Börse der Weg zu sein scheint, auf dem einmal eine Kreditschöpfung zu Gunsten der Wirtschaft ohne inflationistische Nebenwirkungen wenigstens in beschränktem Maße ermöglicht wird, und auf dem zum andern Mal die im Bankwege nicht mögliche Umwandlung kurzfristiger in langfristige Kapitaldisposition zum Vorteil der Wirtschaft innerhalb gewisser Grenzen gelingt. Unter der Rücksicht der Kapitalbindung, d. i. der Wegziehung mobilen Kapitals aus der Produktionswirtschaft nach der Börse hin, wird daher der Börsenspekulation volkswirtschaftliche Schädlichkeit nicht nachgewiesen werden können, vielmehr eher mit einiger Wahrscheinlichkeit ein gewisser volkswirtschaftlicher Nutzen zugesprochen werden müssen.

Gegen die bisherigen Darlegungen könnte nun allerdings der Einwand erhoben werden, daß sie um die Kredithergabe der Banken an die Börse, nicht aber um die Börsenspekulation als Drehpunkt kreisen. Dem Anscheine nach verhält es sich allerdings so. In Wahrheit aber sind Kredithergabe der Banken an die Börse und Börsenspekulation ein und dieselbe Sache, nur von zwei verschiedenen Seiten gesehen (nämlich einmal von der Objektseite und zum andern Mal von der Subjektseite). Man könnte so weit gehen wollen, mit einiger Übertreibung die Börsenspekulation als bloße Funktion der Börsenkredite, als das Wellengekräusel auf der Oberfläche der Börsenpolitik der Banken zu bezeichnen. Wie jede Übertreibung, so würde aber auch diese zu einer Einseitigkeit der Betrachtung führen, die der Fülle der Lebenserscheinungen nicht gerecht würde. Eine lebenswahre Würdigung der Börsenspekulation in

ihren volkswirtschaftlichen Vor- und Nachteilen muß auch auf das Subjekt bzw. die Subjekte der Börsenspekulation gebührend eingehen.

Wer spekuliert an der Effektenbörse? Aus drei Wirtschafts- bzw. Personenkreisen setzt sich die Spekulation (nicht als Tätigkeit, sondern als Sammelbegriff der spekulativ sich Betätigenden verstanden) zusammen. In Effekten spekulieren:

1. das Publikum,
2. die Berufsspekulanten,
3. die Banken.

Die Beantwortung der Frage nach dem volkswirtschaftlichen Wert oder Unwert der Spekulation erheischt ein gesondertes Eingehen auf die Betätigung jeder dieser drei Gruppen auf dem Felde der Spekulation und deren jeweilige sowohl privatwirtschaftliche als auch volkswirtschaftliche Folgen.

Auf den ersten Blick mag es überraschend und willkürlich erscheinen, den Schlüssel zur volkswirtschaftlichen Beurteilung der Spekulation bei der Publikumsspekulation zu suchen. Dennoch dürfte es wenigstens bis zu einem gewissen Grade berechtigt sein. Die Spekulation des in Börsendingen gänzlich unsachverständigen Publikums erweist sich nämlich als die Grundlage, auf der die Betätigung der Berufsspekulation fast ganz und gar, mittelbar selbst die spekulative Betätigung der Banken an der Börse zum guten Teil sich aufbaut[1]. Die Verluste des spekulierenden Publikums, das auf die Dauer *immer* verliert, aber von Gewinnsucht getrieben immer von neuem zur Spekulation sich drängt, sind es, wovon die Berufsspekulation sich nährt. Gewiß kann und soll es nicht bestritten werden, daß es einige spekulative Operationen an der Börse gibt, die als produktiv, wirtschaftliche Werte schaffend, anerkannt werden müssen. Aber das sind doch nur einzelne Fälle (z. B. die Begründung von Interessengemeinschaften oder Anbahnung von Verschmelzungen mittelst Erwerbes von Anteilen auf dem Wege über die Börse). Das normale spekulative Börsengeschäft erzeugt keine Werte; es richtet sich vielmehr darauf, Verschiebungen in der Bewertung von Effekten auszunützen zur Verschiebung von Werten zwischen Effektenkäufern und Effektenverkäufern. Der *reine* Handel in Wertpapieren mit dem Ziele, nicht dieselben demjenigen zuzuführen, der ihrer bedarf und sie zu behalten wünscht, sondern einzig zu dem Zwecke, sie immer und immer wieder zu handeln und bei diesem Handel zu verdienen, *kann keine wirtschaftlichen Werte hervorbringen*. Daraus ergibt sich von selbst, daß nicht nur die Gewinne der erfolgreichen Spekulanten, sondern überdies die gesamten, sehr erheblichen Spesen dieses Handels von den unglücklich Spekulierenden als Verluste getragen werden müssen. Über eine Konjunkturperiode hinweggesehen, müssen die Gesamtverluste die Gesamtsumme der Gewinne um den Betrag der gesamten Spesen übertreffen. Wer der Träger dieser Verluste ist, kann nicht zweifelhaft sein. Durchschnittlich müssen es diejenigen sein, die über Marktlage und voraussichtliche Marktentwicklung am schlechtesten unterrichtet sind, mit andern Worten das sog. Publikum. Vom sozialpädagogischen Standpunkt aus mag man es begrüßen, daß wenigstens auf die Dauer jeder, der an die Börse geht, ohne an der Börse etwas zu tun

[1] Vgl. die äußerst bezeichnenden Ausführungen „Der Tendenzwechsel an der Börse", Frankfurter Zeitung, Nr. 617 vom 20. August 1927.

zu haben, sich die Finger verbrennt. Man mag es selbst als immanente Gerechtigkeit des Wirtschaftslebens betrachten, daß derjenige, der sich von der auri sacra fames, von ungezügelter Sucht nach müheloſem Gewinn fortreißen läßt, sein Vermögen zu wagen, gestraft wird, indem er alles verliert. Dennoch ist schon vom ethischen Gesichtspunkt aus diese Betrachtung sehr einseitig. Die vermeintlich hier beobachtete Gerechtigkeit wendet sich nämlich regelmäßig nur gegen den zugleich schwächeren und weniger schuldhaften Teil. Der stärkere und vor allem schuldhafte Teil, die Verführer zum Börsenspiel, gehen meist nicht nur straflos aus, sondern nehmen sogar zeitweilig ansehnliche Gewinne mit. Bestehen aber bleibt, daß alle diese, die dem Verluste eines kleinen oder mittleren Vermögens nachtrauern oder nachgrollen, ihre Anklagen und Vorwürfe zuerst gegen sich selbst und ihresgleichen kehren sollten. Sie *wollen* ausgeplündert sein. So dürfen sie sich nicht wundern, daß sich Leute finden, die es besorgen. Wer keine Spekulationsverluste erleiden will, hat ein unfehlbares Mittel, sich dagegen zu schützen: er lasse das Spekulieren sein! An dem Tage, da kein Publikum mehr bereit ist, Spekulationsverluste zu erleiden, gibt es auch keine Berufsspekulation mehr. Das Publikum braucht nur passiven Widerstand zu leisten, um die Berufsspekulation *auszuhungern*.

Mögen aber die Spekulationsverluste des Publikums als selbstgewollt noch so wenig Mitleid verdienen, sie bleiben vom *volkswirtschaftlichen* Standpunkt gesehen überaus bedauerlich. Sie bedeuten in nur zu zahlreichen Fällen den wirtschaftlichen Ruin gut mittelständischer Familien und tragen so ihr Teil mit bei zur Proletarisierung immer weiterer Massen, zu immer ausgesprochenerer Plutokratisierung unseres Wirtschaftslebens. Überdies sind gewaltsame Vermögensumschichtungen an und für sich immer mit Wertvernichtungen, also volkswirtschaftlichem Verlust, verbunden.

Die Berufsspekulation umfaßt im Gegensatz zur Publikumsspekulation Kreise, deren Sachkenntnis zufolge spezialistischer Befassung mit Börsendingen als ausreichend angesehen werden muß, soweit Sachkenntnis im üblichen Sinne des Wortes für den Erfolg an der Börse überhaupt ausschlaggebend ist. Eine einzige Indiskretion kann ja leicht an der Börse nutzbringender zu verwerten sein als das Fachwissen aller Finanztheoretiker der ganzen Welt zusammengenommen! Vor allem ist der Berufsspekulant nicht ein Mann, der für Weib und Kind zu sorgen hat und sorgen will, der, wie so mancher kleine Beamte und Geschäftsmann gerade aus irregehender Fürsorge für seine Familie nebenher ein wenig spekuliert, die Aufregungen und Sorgen einer Spekulation auf sich nimmt und opfervoll trägt, bis der Zusammenbruch sich nicht länger verheimlichen läßt. Der Berufsspekulant ist ein Mensch, der von vornherein auf Sicherung des Daseins verzichtet, sich mit Pflichten der Versorgung einer Familie nicht belädt und meist jederzeit entschlossen ist, die Konsequenzen eines völligen Fehlschlages mit dem Revolver zu ziehen. Mag diese Art, das Leben anzufassen, so moralinfrei sein wie sie will, mag sie demzufolge auch noch so skrupellos in der Wahl der Mittel im Kampfe um die Spekulationsbeute sein, so weist ihre wirtschaftliche Auswirkung doch *nicht nur* Schattenseiten auf. Die Berufsspekulation richtet gewiß viel Unheil an durch das ruheloſe Auf und Ab der Kurse, das von ihr hervorgerufen und stets in Bewegung erhalten wird. Es ist gewiß kein Vorteil für die Wirtschaft, daß ihr zentraler

Markt, die Börse, durch die Berufsspekulation aus einem friedlichen Markte zu einem Schauplatz wilder Kämpfe gemacht wird. Daß die Gewinne der Berufsspekulation in ihrer Entstehung die volkswirtschaftlich und sozial beklagenswerten Verluste des Publikums sind, und in ihrer Verwendung wiederum volkswirtschaftlich unerfreuliche Wege nehmen, wurde schon hervorgehoben. Nichtsdestoweniger besteht auch eine nützliche Auswirkung der Berufsspekulation. Die Berufsspekulation ist es, die in Zeiten der Schwäche den Markt einigermaßen aufrecht erhält und in Zeiten beginnenden Aufschwungs der Wirtschaft den Konjunkturauftrieb vermittelt, der durch direkte Wirtschaftskredite der Notenbanken ohne inflationistische Nebenerscheinungen ihr nicht erteilt werden könnte. Endlich mag man der Meinung sein, daß in der Berufsspekulation noch eine gewisse, wenn auch sehr bescheidene Beschränkung der sonst unumschränkten Alleinherrschaft der Großbanken auf dem Effektenmarkte zu erblicken sein möchte.

Damit wäre die Überleitung gegeben zur dritten Gruppe, den Banken. Die Banken, d. i. die Großbanken mit ihrem Anhang, nehmen insofern eine ganz eigene Stellung ein, als sie eine dreifache Rolle zu gleicher Zeit spielen. Dem Handelsgut der Effektenbörse, d. i. den Wertpapieren, stehen sie nicht bloß wie andere Spekulanten als Händler gegenüber, sondern sie sind gleichzeitig 1. Großproduzenten, 2. Geldgeber und vielfach dazu Berater der Spekulantenkreise, 3. selbst Großspekulanten in Wertpapieren. Die Milliardenbeträge unserer Effekten sind von den Banken geschaffen und in den Verkehr gebracht; ununterbrochen schaffen die Banken neue Effekten und bringen sie an den Markt. Das Emissionsgeschäft gilt als der lukrativste Zweig des Bankgeschäfts. Dadurch, daß die Banken die Spekulation sowohl der Berufsspekulanten als auch des Publikums finanzieren, üben sie auf die Kursbewegung einen Einfluß aus, der viel stärker ist als derjenige, der von den Anstürmen der Hausse- und Baisseparteien unter den Spekulanten ausgeübt werden kann. Die große Linie in der Kursbewegung wird fast alleinherrlich durch die Großbanken bestimmt, einmal durch die Bemessung der Börsenkredite, dann aber auch durch die nach genauen Weisungen der Zentrale durch sämtliche Filialen und Depositenkassen einheitlich ausgeübte Beratung des Publikums. Da die Großbanken die von ihnen selbst vorherbestimmte Kursentwicklung selbstverständlich auch vorherwissen, können sie fast risikolos im größten Maßstabe in Effekten spekulieren. Da sie Erwerbsunternehmungen sind, werden sie diese Gelegenheit sich wohl schwerlich entgehen lassen. Solange es ein in Effekten spekulierendes Publikum und demzufolge eine Berufsspekulation gibt, werden die Großbanken sich dem kaum entziehen können. Die Bank braucht ja nur bei weichenden Kursen Material, das ihr geradezu aufgedrängt wird, aufzunehmen, und bei steigenden Kursen, wenn alles sich um die Papiere reißt, wieder abzugeben. Sie hat dann ihre Kundschaft entgegenkommend bedient, auf den Markt beruhigend und ausgleichend gewirkt und obendrein ein sehr gutes Geschäft gemacht. Die Bankleitung, die das nicht täte, bewiese nur, daß sie nicht weiß, wozu sie da ist und wofür sie bezahlt wird. Man mag es aus rein gefühlsmäßiger Einstellung bedauern, daß die Bank dabei wieder einmal verdient, aber rein verstandesmäßig muß man anerkennen, daß das volkswirtschaftliche Interesse in diesem Falle genau in der gleichen Richtung

liegt wie das privatwirtschaftliche Interesse der Bank. Insoweit bestätigt sich auch hier der ursprünglich auf den Terminhandel der Warenbörse gemünzte, paradox klingende Satz (von Sayous), daß derjenige, der richtig und damit zu seinem Vorteil spekuliert, zugleich der Gesamtwirtschaft dient, während derjenige, der falsch spekuliert und somit Verluste erleidet, zugleich den Markt in Verwirrung bringt und so die Gesamtwirtschaft schädigt.

Wie aber steht es um jenen Einfluß auf die Kurse, kraft dessen die Banken die Kursentwicklung vorauswissen, indem sie sie bestimmen? Hier ist ja nach der heutigen Lage der Dinge dasjenige spekulative Moment gegeben, das für alle Einzelerscheinungen auf dem Felde der Spekulation die Voraussetzung bildet. Wenn es wahr ist, daß mit dem Aufhören der Publikumsspekulation die Berufsspekulation verhungern müßte, dann ist es noch mehr wahr, daß mit der Sperrung der Spekulationskredite seitens der Banken sowohl der Publikumsspekulation als auch der Berufsspekulation augenblicklich der Atem ausginge und an die Stelle des bewegten Lebens der ruhelosen Kursbewegung sofort nicht bloße Kirchhofsruhe, sondern die Totenstarre treten würde. Was ist davon zu halten, daß die Banken mittelst der Politik, die sie hinsichtlich ihrer Börsenkredite verfolgen, das Auf und Ab der Kurse hervorrufen und die Spekulation alimentieren? Es ist leicht zu sehen, daß dies in einer Weise geschehen kann, die schlechthin verbrecherisch und für die Wirtschaft im höchsten Maße verheerend ist. Auch darüber besteht kein Zweifel, daß Machenschaften, die die Grenzen des moralisch Erträglichen und volkswirtschaftlich Zuträglichen bedenklich streifen, durchaus an der Tagesordnung sind. Folgt nun aber daraus, daß Wirtschaftsmoral und vernünftige Volkswirtschaftspolitik von den Banken verlangen, mittelst ihrer Kreditpolitik die Kurse zu stabilisieren? Wer diese Konsequenz ziehen will, muß sich über zweierlei klar sein, nämlich, daß er damit 1. ein planwirtschaftliches Element in unsere Wirtschaft einführt und zwar in der Form, daß er diese planwirtschaftliche Aufgabe Wirtschaftssubjekten zuweist, die wir nach unsern heutigen Vorstellungen noch der privatwirtschaftlichen Sphäre zuzurechnen gewohnt sind; 2. an einer entscheidenden Stelle die Einführung der konjunkturlosen Wirtschaft verlangt und demnach folgerichtig wohl überhaupt zum Ideal der konjunkturlosen Wirtschaft sich wird bekennen müssen. Beide Fragen aber rühren an Grundlagen unserer heutigen Wirtschaftsordnung und erscheinen jedenfalls bis zur Stunde von der Spruchreife noch weit entfernt.

Bisher galt es als unbestritten, daß die Leitungen unserer führenden Banken zur Initiative und Aktivität auf dem Felde der Konjunkturpolitik berufen seien, selbstverständlich in gebührender Unterordnung unter die offizielle Konjunkturpolitik der Zentralnotenbank als des konjunkturpolitischen Organs bzw. Vertrauensträgers der Staatsgewalt. Ebenso wird es als unbestreitbar gelten müssen, daß die hohe Bankwelt, gerade auch was das Gebiet der von ihr auf das vollkommenste beherrschten Börsenkonjunktur angeht, sich der großen Verantwortung einer objektiven, nicht privatwirtschaftlich, sondern primär volkswirtschaftlich orientierten Konjunkturpolitik nicht so, wie man es wünschen müßte, gewachsen gezeigt hat — trotz der so beliebten Selbstbezeichnung als „verantwortungsbewußte Bankleitungen". Die Tatsache schwerer volkswirtschaftlicher Schäden auf der einen, erheblicher privatwirtschaftlicher Gewinne

der Banken auf der andern Seite ist nicht wegzuleugnen. Den Glauben, daß mit einigen moralischen Ermahnungen an die Adresse der Bankleitungen eine Besserung für die Zukunft zu erreichen sei, wird derjenige am wenigsten teilen, der zu der Ansicht hinneigt, daß Fehler im System viel mehr noch für die Übelstände verantwortlich zu machen sind als moralische Mängel der Personen.

Nach Lage der Dinge, wie sie heute nun einmal sind, sind die Banken weder frei, ob sie Börsenkonjunkturen machen wollen oder nicht, noch auch schlechthin frei, welche Art von Börsenkonjunktur- bzw. Börsenkreditpolitik sie treiben wollen. Daß die Börsenkonjunktur schlechthin abhängig ist von der Börsenpolitik der Großbanken, besagt ja keineswegs, daß die Großbanken ihrerseits hinsichtlich der von ihnen zu betreibenden Börsenpolitik allseits unabhängig seien. Keine Großbank hat den archimedischen Punkt inne, von dem aus sie die effektenkapitalistische Welt nach Belieben aus den Angeln zu heben vermöchte. Theoretisch könnten die Banken, wie sie jetzt eine gewaltsame Kürzung der Börsenkredite nach gegenseitiger Vereinbarung vorgenommen haben, unter Führung der Zentralnotenbank der Effektenspekulation ein für allemal jeglichen Kredit entziehen und ihr damit das Lebenslicht ausblasen. Praktisch geht dies darum nicht, weil durch eine solche Maßnahme nicht nur die Effektenspekulation, sondern der ganze Effektenmarkt vernichtet würde. Ohne Kredit kann der Effektenmarkt nicht funktionieren, noch weniger als irgend ein anderer Großmarkt. Wir leben aber nun einmal in der Zeit und Welt des Effektenkapitalismus und müssen deshalb einen leistungsfähigen Effektenmarkt haben. Danach scheint die Frage nach dem volkswirtschaftlichen Nutzen oder Schaden der Effektenspekulation sich so zuzuspitzen: bedeutet die Effektenspekulation eine volkswirtschaftlich erwünschte Verbreiterung des Effektenmarktes, bzw. ist ein Effektenmarkt, der heute zweifellos volkswirtschaftlich nicht entbehrt werden kann, ohne Effektenspekulation in der erforderlichen Breite überhaupt möglich? An dieser Frage gehen denn auch die Ansichten nach allen Richtungen auseinander.

Die Möglichkeit eines Effektenmarktes ohne Effektenspekulation kann an und für sich in einem doppelten Sinne verstanden werden. Man kann fragen, ob der Effektenmarkt die Effektenspekulation als unausbleibliche Begleiterscheinung, wenn auch vielleicht im Sinne eines notwendigen Übels, mit sich bringe. So z. B. ist ein Verkehrswesen ohne Verkehrsunfälle nicht möglich. Niemand wird daraus die verkehrspolitische Nützlichkeit oder Erwünschtheit von Verkehrsunfällen ableiten wollen. Im Gegenteil wird man eben im Interesse des Verkehrs die Verkehrsunfälle einzuschränken bemüht sein, so viel nur möglich. Daß in diesem Sinne ein Effektenmarkt ohne Effektenspekulation nicht möglich, mit andern Worten, daß angesichts der menschlichen Habgier die Effektenspekulation unausrottbar ist, so lange es einen Effektenmarkt und Effektenkredite gibt, wird von niemand bestritten. Man muß aber weiter fragen, ob die Effektenspekulation ein wesenhafter oder doch integrierender Bestandteil eines voll ausgebildeten Effektenmarktes sei. Von Bankseite wird dies wohl einmütig behauptet, vielleicht allerdings nur deshalb, weil man das Bestehende und Gewohnte allzuleicht mit dem Sein-Sollenden und Sein-Müssenden verwechselt — so lange es dem eigenen Vorteil mindestens nicht entgegen ist. Man kann nun aus sozialethischen wie individualethischen

Gründen der Spekulation mit sehr widerstrebender Einstellung gegenüberstehen und wird dennoch zugeben müssen, daß die Spekulation der Gesamtwirtschaft Dienste geleistet hat und auch heute noch eine volkswirtschaftliche Funktion ausübt. Wenn man absieht von den Schrittmacherdiensten, die die Effektenspekulation dem Eindringen des Effekts in weiteste Volkskreise auf psychologischem Wege (durch Anstachelung der Profitgier!) geleistet hat, so möchte man jedoch meinen, die einwandfreien Funktionen, die die Effektenspekulation innerhalb der Gesamtwirtschaft erfüllt, könnten auch auf anderem Wege geleistet werden. In geordneten Vorkriegszeiten war es z. B. den Hypothekenbanken gelungen, ihren Pfandbriefen einen breiten Markt zu schaffen und einen stetigen Kurs zu sichern. So war der Pfandbrief ein beliebtes und verbreitetes Anlagepapier geworden und zugleich davor bewahrt geblieben, Gegenstand der Spekulation zu werden. Man möchte also wohl annehmen, daß es in ziemlich weitgehendem Maße möglich sei, durch geschicktes Operieren die Vorteile eines durch Hergabe von Effektenkrediten verbreiterten Effektenmarktes mit der Ausschaltung einer namhaften Effektenspekulation zu vereinigen. Die Behauptung, ein kreditgespeister, gehörig leistungsfähiger Effektenmarkt benötige der Effektenspekulation als integrierenden Bestandteils, erscheint daher im Lichte der Vorkriegserfahrungen wenigstens nicht allgemeingültig. Man kann mit gegründeter Wahrscheinlichkeit der Meinung sein, daß ein wesentlich spekulationsfreier Effektenmarkt bereits unter heutigen Verhältnissen ausreichend leistungsfähig gemacht werden kann.

Nimmt man dies als richtig an, so schiebt sich für die Beurteilung des volkswirtschaftlichen Wertes bzw. Unwertes der Börsenspekulation der Schwerpunkt von der Frage der Marktbreite wieder zurück zur Kredit- und Konjunkturpolitik. Läßt sich die Börsenkreditpolitik der Großbanken in volkswirtschaftlich zuträglicher Weise führen, wenn sie darauf festgelegt ist, die Effektenspekulation wenigstens nicht zu ermutigen? Können die Großbanken eine volkswirtschaftlich ersprießliche Börsenkonjunkturpolitik betreiben, ja kann von einer solchen überhaupt noch die Rede sein, wenn keine Effektenspekulation auf den Plan gerufen werden soll? Vielleicht werden wir bereits in wenigen Jahren, wenn ausgiebigere Erfahrungen der Konjunkturplanwirtschaft der Theoretiker von Harvard und der Praktiker des Federal Reserve Board vorliegen, in dieser Frage zu einem sichern Urteil gelangen können; heute wird man sie als offene Frage bezeichnen müssen. Auch die in Neuyork versammelt gewesenen Notenbankleiter scheinen über diese magere Erkenntnis nicht hinausgelangt zu sein.

Als abschließende Zusammenfassung der gewonnenen Ergebnisse kann — wiederum unter allen Vorbehalten — vielleicht Folgendes gebucht werden. Die Auffassung, die Börsenspekulation binde Kapital in dem Sinne, daß die an die Börse gegebenen Kredite (Reports und Lombards) der produktiven Wirtschaft entzogen würden, wird als veraltet anzusehen sein. Vielmehr wird es als wahrscheinlich zu gelten haben, daß eine maßvolle Ausweitung der Börsenkredite die volkswirtschaftlich zuträglichste Art und Weise einer konjunkturpolitisch angezeigt erscheinenden Erweiterung des Kreditvolumens (Vermehrung der Bankzahlungsmittel) ist, die wir bisher zu handhaben verstehen. Soweit die Spekulation hierbei durch Zuführung von Kapitaldisposition in

hochwertiger Form an die Wirtschaft dieser einen Dienst leistet, liegt diese Dienstleistung nicht in der Richtung der spekulativen Betätigung als solcher; vom Standpunkt der Spekulation stellt sich die volkswirtschaftlich wertvolle Dienstleistung vielmehr als unbeabsichtigter, allerdings z. Zt. nur von ihr allein hervorgebrachter, auf anderem Wege bisher nicht zu erreichender *Nebenerfolg* dar. In diesem eingeschränkten Sinne kann eine von der Objektseite ausgehende Betrachtung wohl zur Anerkennung eines volkswirtschaftlichen Nutzens der Börsenspekulation gelangen. — Zu einem der Börsenspekulation weniger günstigen Ergebnis gelangt die von der Subjektseite ausgehende Betrachtung. Die Beteiligung des sachunkundigen Publikums an der Börsenspekulation erscheint volkswirtschaftlich durchaus abträglich. Die Betätigung der sog. Berufsspekulanten scheint dem gleichen Urteil zu unterliegen, insofern die Berufsspekulation von den volkswirtschaftlich unerwünschten Verlusten der Publikumsspekulation lebt. Offen bleibt die Frage, welcher Personenkreis (etwa Unternehmer bzw. Unternehmungen des gleichen oder eines verwandten Wirtschaftskreises, dem die Effekten angehören, sowie Banken) als zu volkswirtschaftlich ersprießlicher spekulativer Betätigung subjektiv legitimiert anzusehen sein möchte. — Daß die Börsenspekulation als Verbreiterung des Effektenmarktes volkswirtschaftlich nützlich oder gar notwendig sei, ist nicht erwiesen und scheint sogar die Erfahrung (auf Teilgebieten) gegen sich zu haben. Ob im Endergebnis die der objektiven Betrachtungsweise sich darbietenden Vorteile oder die der subjektiven Betrachtungsweise sich enthüllenden Nachteile der Börsenspekulation als überwiegend anzusehen seien, erscheint abhängig von Fragen der Konjunkturtheorie und Konjunkturpolitik, die mangels ausreichender Erfahrung zur Stunde noch nicht als spruchreif zu erachten sind. Wir kennen die Tatsache, daß die Konjunkturpolitik heute als Klaviatur oder Instrument, darauf sie spielt, der Börsenspekulation sich bedient. Was wir z. Zt. noch nicht wissen, das ist, ob die Konjunkturpolitik für ihr Spiel der Börsenspekulation als Instrumentes bedarf oder ob sie ein geeigneteres, von den ethischen Bedenken und volkswirtschaftlichen Schädlichkeiten der Börsenspekulation freies Instrument sich zu schaffen vermögen wird.

Über die Auswüchse der Spekulation steht unser Urteil fest: es ist sowohl vom moralischen als auch vom volkswirtschaftlichen Standpunkte aus schlechthin verdammend. Über den volkswirtschaftlichen Wert oder Unwert der Börsenspekulation *als solcher* wird dagegen das Urteil vorerst in der Schwebe bleiben müssen. Die Einsicht, daß manche bislang vertretene Urteile, sowohl anerkennende als verwerfende, sowie die Begründungen dieser Urteile im Lichte unserer durch die Ereignisse der jüngsten Zeit geläuterten und vertieften Erkenntnis sich als voreilig bzw. nicht durchschlagend erweisen, bedeutet gewiß schon einen nicht zu verachtenden Fortschritt. Von den Erfahrungen, die die nächsten Jahre uns liefern werden, und ihrer wissenschaftlichen Durchdringung darf ein großer Schritt vorwärts zu gesicherten Erkenntnissen erwartet werden.

**Oswald v. Nell-Breuning** S. J.

# Geschichtliches über die deutschen Farben

Wenn die Wahl der Farben, die im politischen Leben und völkerrechtlichen Weltverkehr die Wahrzeichen des deutschen Volkes sein sollen, von nichts anderem als rein technischen und handelspolitischen Gründen abhinge, so hätte die Frage der deutschen Reichsfarben niemals ein Gegenstand so leidenschaftlicher Erregung sein können wie in den Jahren des Ringens um die neue Einheit der deutschen Stämme, vor und nach 1848, und in der Gegenwart, nach der Verfassung von Weimar.

Doch seit undenklichen Zeiten haben die Farben in der Sprache der Menschheit eine große Bedeutung als Herolde und Zeichen gemeinschaftsbildender Gesinnungen und Gefühlswerte. So ist für die ahnungsvolle Phantasie die schwarze Farbe das Sinnbild hochernster Feierlichkeit und das Galagewand der Todestrauer. Weiß und Gold dagegen empfinden wir als Kinder lichtfrohen Jubels. Grün gilt als Verkünderin der Hoffnung, und die Glut der Rose ist ein Zeichen der Liebe. Noch größer ist die Wirkungsfähigkeit der symbolischen Farbensprache, wenn diese durch Gesetz, Vereinbarung oder Überlieferung zu Wahrzeichen volksbewegender Gedanken, zu sichtbar gewordenen Schlagwörtern und Losungszeichen großer Ideale geworden sind, sei es im religiösen, politischen oder sozialen Leben der Völker. Dann sind die Farben gleich einem Evangelium und Fahnen wie Heiligtümer ehrfürchtiger Verehrung, um die sich die Massen scharen und begeistern, für die man kämpft und stirbt, wie man kämpft und stirbt für eine große Sache selber.

Wenn irgendwo, dann gilt das von jenen Farben und jenem Banner, das die politische Einheit und nationale Größe eines der berühmtesten großen Völker der Weltgeschichte versinnbilden soll. Artikel 3 der Verfassung von Weimar ist zwar so schlicht und schmucklos wie die stummen Farben der Banner zu Lande und der Flaggen auf hoher, einsamer See; er sagt: „Die Reichsfarben sind Schwarz-Rot-Gold. Die Handelsflagge ist schwarz-weiß-rot mit den Reichsfarben in der oberen innern Ecke." Auf dem Hintergrunde der Geschichte jedoch erscheint dieses Gesetz umstrahlt und umkämpft von den Gedanken und Zielen, den ruhmreichen Taten und wechselvollen Schicksalen der tausendjährigen Vergangenheit einer großen Nation. Durch jenen einen schlichten Satz in den Grundrechten der Zukunft Deutschlands wurde das ruhmvolle Palladium des zweiten deutschen Kaisertums, das unter dem Verhängnis des Weltkrieges und den Schlägen der republikanischen Revolution in den Staub gesunken war, von der Mehrheit der Volksvertreter verworfen, und an seiner Stelle stieg jene Trikolore an den Masten empor, die schon einmal (1848) vor den deutschen Stämmen verheißungsvoll als Sinnbild eines neuen Reiches aufgestiegen war, als sie im Sturmeswehen des Freiheitsdranges darangingen, sich selber das neue Reich zu bauen.

Die Tat der Weimarer Versammlung bedeutet also keinen geschichtlichen Bruch mit der ganzen Vergangenheit des deutschen Volkes, sondern eher die Wiederaufnahme einer unterbrochenen Entwicklung. In den aufgeregten Jahren vor und nach der Revolution von 1848, als nach den großen Opfern der Befreiungskriege und den schmerzlichen Enttäuschungen aller Patrioten die

betrogene Sehnsucht nach der Wiederkehr deutscher Einheit alle Gemüter in Flammen setzte, stand auch die Frage der Farben eines neuen Reichsbanners im Vordergrund der öffentlichen Erörterungen. Die Bundesversammlung der deutschen Staaten hatte dem Drängen des Volkswillens nachgeben müssen und einen Ausschuß zur Prüfung der Frage eingesetzt. Dieser reichte am 9. März 1848 folgenden Antrag ein: „Der Ausschuß, von der Überzeugung ausgehend, daß die Kraft Deutschlands wesentlich auf dem Bewußtsein seiner Einheit beruht, dieses Bewußtsein aber, damit es der Nation lebendig und klar vorschwebt, äußerer Symbole bedarf, glaubt die wiederholt schon in Anregung gebrachte Frage wegen eines Bundeswappens und wegen Bundesfarben dermalen zur Lösung bringen zu sollen. Der Ausschuß ist der entschiedenen Ansicht, daß zum Bundeswappen sich am besten dasjenige Emblem eignet, welches schon im Jahre 1846 zur Bezeichnung der Geschützrohre und übrigen Gegenstände der Artilleriedotation der beiden Festungen Ulm und Rastatt verwendet worden ist — der alte Reichsadler mit der Umschrift ‚Deutscher Bund' —, da es kein anderes geschichtliches Symbol der tausendjährigen Einheit der verschiedenen deutschen Stämme gibt. Ebenso werden die Bundesfarben der deutschen Vorzeit zu entnehmen sein, wo das deutsche Reichspanier schwarz, rot und golden war. Der Ausschuß trägt darauf an — unbeschadet der einzelnen Landesfarben und Wappen — jenes Emblem zum Bundeswappen und diese Farben zu den Bundesfarben zu erklären." In den Tagen des 12., 20. und 23. März wurde nun über diesen Antrag beraten und schließlich der folgende Beschluß gefaßt: „Die Bundesversammlung erklärt den alten deutschen Reichsadler mit der Umschrift ‚Deutscher Bund' und die Farben des ehemaligen deutschen Reichspaniers — Schwarz, Rot, Gold — zu Wappen und Farben des deutschen Bundes."

Zwar stehen die drei Farben: Schwarz, Rot, Gold in innigem Zusammenhang mit dem Banner und der Sturmfahne des alten Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, doch der Antrag des Ausschusses und der Beschluß der Bundesversammlung von 1848, wie er vorliegt, beruhen auf einem damals allgemeinen geschichtlichen Irrtum: Daß nämlich jemals in der deutschen Geschichte jene drei Farben zugleich und gleichberechtigt nebeneinander im Krieg oder im Frieden als Farben des Reiches aufgetreten seien, läßt sich bis zum Untergang des Reiches im Jahre 1806 nicht nachweisen. Nur die Tatsache ist sicher, daß zwei Farben — Schwarz und Gold — die Farben der deutschen Kaiser und Könige gewesen sind. Doch tritt auch Rot allein als eigenes Zeichen auf, wenn es sich um königliche Gerichtsbarkeit oder Lehensoberhoheit handelt. Es ist sehr bezeichnend für die Entwicklung des Volksbewußtseins nach dem Ende des Dreißigjährigen Krieges, daß die Erinnerung an die symbolischen Farben des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation sobald nach dessen Untergang völlig verblaßt war. Die wahren Farben des Reiches, Schwarz und Gold, waren im Laufe der Zeit zu Gunsten der vielen Landesfarben zurückgetreten, und das Reichsbanner hatte seine Farben dem Hause Österreich geliehen. Dieses Zurücktreten der Reichsfarben seit dem Erstarken der absolutistischen Kleinstaaten vollzog sich gleichzeitig mit dem Verschwinden und der Schwächung des Einheitsgedankens. Seit der Glaubensspaltung erscheint das deutsche Volk ja niemals mehr einmütig unter den Fahnen des Reiches im Felde. Wo das Reichsbanner ent-

faltet wird, fehlt der Kaiser, der nach dem Dreißigjährigen Kriege nicht mehr an der Spitze des Reichsheeres zu Felde zieht. Daher hatte auch das Reichsbanner wenig Gelegenheit mehr, in seiner ganzen Bedeutung erkannt und mit der Feierlichkeit des blutigen Kriegsrechtes gehißt zu werden. Die Reichsarmee selber wurde schließlich verachtet und im Siebenjährigen Kriege als „Reißausarmee" ein Gegenstand des Spottes.

* * *

Zum ersten Mal trat mit weltgeschichtlicher Bedeutung eine Fahne als wohlerwogenes Wahrzeichen und als Vertreterin einer völkerumspannenden Macht auf, als das Labarum mit dem Namen Christi den Cäsaren Konstantin mit seinen Legionen zum Siege über das heidnische Rom führte und seitdem den christlichen Kaiserthron Roms überschattete. Das Labarum war eine purpurne Reiterfahne mit dem goldenen Monogramm des Erlösers. Welches aber sonst im Altertum die Zeichen und Farben der höchsten Macht gewesen sein mögen, darüber sind wenige Nachrichten auf uns gekommen. Naturgemäß war jedoch das erste in der Entwicklung staatlicher Hoheitszeichen wohl Schild und Wappen der großen Heerführer des Heldenzeitalters. In der Sage führt die Scharen Dietrichs von Bern das hellglänzende Silber seines Schildes, Roland trägt Weiß mit goldenen Tieren, Ermenreich Gold und Grün auf rabenschwarzem Eisen. Tiersymbole sind die Feldzeichen der alten Germanen. Auf assyrischen und persischen Denkmälern finden sich Standarten der Könige mit Drachenbildern. Von den Persern haben vielleicht die römischen Cäsaren jene Drachenfahne entlehnt, die nach Ammianus Marcellinus (15, 5, 16) in der Schlacht und bei feierlichen Aufzügen ihnen vorangetragen wurde, und die sich auf den Standsäulen des Trajan und Mark Aurel findet. Wie Xenophon (Anab. 10, 12) berichtet, war in der Schlacht bei Kunaxa der Platz des Königs durch eine Standarte mit goldenem Adler gekennzeichnet. Bei den Römern war der Adler, dessen Flug das Schicksal verkündete, seit Marius das eigentliche Symbol der weltbeherrschenden Kriegsmacht Roms. Nach dem Untergang des weströmischen Reiches blieb nun der goldene Adler auf rotem Felde das Reichswappen der Kaiser von Konstantinopel. Auch das Heerbanner der alten Könige von Frankreich, die Oriflamme, war eine purpurne Fahne mit goldenen Sternen. Als nun in der Weihnacht 800 der Frankenkönig Karl d. Gr. durch die Krönung zum römischen Kaiser deutscher Nation das Erbe Konstantins antrat, war es eine höchstbedeutsame Sache, daß der Kaiser das Wahrzeichen Roms, einen Adler, in Erz gegossen, mit sich nahm und auf seinem Palast in Aachen aufstellen ließ. Dort stand das Symbol des neuen Reiches, der Adler, auf den Zinnen der Kaiserpfalz, mit halbgeöffneten Flügeln, den Kopf nach dem Rhein gewandt, als 978 König Lothar, der Franke, Aachen überfiel und den Adler nach dem Westen drehte. Doch es erschien Otto II., der Sachse, und auf seinem Rachezug, der ihn bis vor Paris führte, gab er dem deutschen Adler wieder die Stellung zurück. Das war also der Urahne des deutschen Adlers, der bis auf den heutigen Tag das Sinnbild der deutschen Nation geblieben ist.

Da also, wo der Reichsadler seit Karl d. Gr. als Wappenzeichen des Römischen Reiches Deutscher Nation auftritt, müssen wir in der Geschichte auch die

deutschen Farben suchen. Die Wappen und Siegel auf den Urkunden der deutschen Könige und Kaiser, die Schilderungen der Chronisten von ihren Waffen und Gewändern, wenn sie in der Schlacht kämpften oder auf dem Throne Recht sprachen, die Beschreibungen der feierlichen Aufzüge, bei denen die Herrscher ihre Pracht entfalteten, müssen uns Kunde bringen, welche Farben völkerrechtlich und heraldisch im Zeitalter des Heiligen Römischen Reiches die deutsche Nation versinnbildet haben.

Einen reizvollen Aufschluß über diese Frage gibt uns eine Schilderung der Romfahrt und Krönung Friedrichs III. aus dem Jahre 1452, die uns Ritter Kaspar von Ennenkl hinterlassen hat. (Vgl. Bernd, Die drei deutschen Farben und ein deutsches Wappen, Bonn 1848, S. 35 f.) Dort heißt es: „Am Mittwoch vor Okuli ist der König samt der Königin für der würdig Stadt Rom kommen, aber des Nachts also vor der Stadt blieben. Man lägert sich auf einer Wiesen, in schönen Zelten von blau, rot und weißer Seiden, welche der Papst aufzuschlagen bestellet. Donnerstag vor Okuli legten sich alle in Streitharnisch, und führt des Reichs Panier, den Adler mit einem Haupt in einem guldin Tuch, an einer guldin Stangen, der Reichsburggraf zu Maydburg und Graf zu Hardeck....“ Nach der Kaiserkrönung „reitt auch der Papst und die Kardinäl mit dem Herrn Kaiser fort bis zu der Tiber Brucken. Da ließ man fliegen des Reichs Panier, daran der Adler mit zwei Haupten war, vor dem Kaiser, bis mitten auf der Tiber Brucken. Daselbst ward auch aufgeworfen des Edl St. Georgen, des Himmelritters Fähnlein. Das ward da befohlen dem edlen Ritter Herrn Heinrich von Randeck. Und also, mitten auf der Tiberbrucken hielt da des Reiches Panier und St. Jörgen Fähnlein, und schlug da der Römisch Kaiser Ritter, Fürsten, Grafen, Herren und Edelleut, bei dreihundert“.

In dieser Erzählung ist klar ausgesprochen, daß des „Reichs Panier, der Adler mit einem Haupt in einem güldin Tuch“ gewesen ist. Von Karl d. Gr. bis ins 14. Jahrhundert ist nämlich der Adler einköpfig auf dem kaiserlichen Feldzeichen und Urkunden, sei es auf dem Zepter sitzend, wie bei Heinrich III., IV., V., Ludwig dem Bayern und Karl IV., sei es als Thronzierde neben dem sitzenden Herrscher, so bei Ludwig dem Bayern und Karl IV. Erst von Ludwig dem Bayern an erscheint er auch zweiköpfig, wohl deshalb, um den deutschen König von dem gekrönten Kaiser zu unterscheiden. Dieser Gedanke spricht auch aus dem Bericht des Ritters Kaspar von Ennenkl, wo erst nach vollendeter Kaiserkrönung ein Reichspanier mit zweiköpfigem Adler entfaltet wird. So weiß man auch von Kaiser Maximilian, daß er als König nur den einfachen Adler auf seinem Schilde trug, als Kaiser aber den Doppeladler, der seitdem das Zeichen der kaiserlichen Würde geblieben ist.

Der schwarze Adler auf goldenem Grund war vor allem das Wappenzeichen der deutschen Herrscher, wenn sie auszogen zur Schlacht. Als z. B. Wilhelm von Holland im Jahre 1256 auf einsamem Ritt, fern von seinem Heere, im vereisten Moorgelände sich verirrte und von friesischen Bauern erschlagen wurde, erkannte man in dem Städtchen Medenblick, wohin die Leiche gebracht wurde, die königliche Würde des Toten an der kostbaren Rüstung, namentlich an dem schwarzen Adler auf dem vergoldeten Schilde. Von den gleichen kaiserlich-königlichen Farben spricht vierzig Jahre später die Reimchronik Ottokars

von Horneck in der Schilderung der Schlacht bei Göllheim (1298), wo Albrecht von Österreich mit Adolf von Nassau um die Königskrone rang. Dort heißt es:

Nun waren auch die Wappenkleid
Jedweden Königs gleich.
Albrecht, der Fürst reich
Auf ein reiches Tuch gel
Manigen schwarzen Adler
Hieß wirken.

Was nun die Reichsfahne selber angeht, so läßt sich nicht feststellen, von welchem Zeitpunkt an Schwarz und Gelb als deren staatsrechtliche Farben angesehen worden sind. Bis tief ins Mittelalter hinein erscheinen nämlich gelegentlich auch andere Fahnen als Vertreter des Reiches, allein oder in Verbindung mit dem bevorzugten schwarz-goldenen Panier. Das Banner der ersten sächsischen Herrscher Heinrich und Otto I. z. B. trug nach der Chronik des Widichind noch das Bild eines Engels (signum maximum effigie angeli insignitum), vielleicht des Erzengels Michael. Doch bereits in der Schlacht an der Elster (1098), wo Heinrich IV. seine Krone gegen Rudolf von Schwaben verteidigte, zeigte das königliche Banner, das der spätere Kreuzfahrer Gottfried von Bouillon entfaltete, nach dem Zeugnis des Wilhelm von Tours den schwarzen Kaiseradler. Die Adlerfahne spielte auch bei den Römerzügen eine Rolle: so als Barbarossa gegen die Mailänder focht und sie zwang, auf dem Glockenturm ihrer Hauptkirche eine Fahne mit dem Reichsadler zu hissen, als Zeichen ihrer Unterwerfung. Doch von der Farbenzusammensetzung geschieht noch keine ausdrückliche Erwähnung bis ins 13. Jahrhundert. Die niederländische Reimchronik des Philipp Mouskes berichtet nämlich, in der Schlacht bei Bouvines (1214), wo der deutsche König Otto IV. dem Franzosen Philipp gegenüberstand, habe Otto einen goldenen Königsschild mit schwarzem Adler getragen, und die Kriegsfahne sei ebenfalls schwarz und gelb gewesen. Das stärkste Zeugnis auf der Höhe des Mittelalters außer dem Römerzug Friedrichs III. bietet uns wohl die Geschichte der Schlacht bei Mühldorf (1322), die zwischen Ludwig dem Bayern und Friedrich dem Schönen von Österreich entschied: Der Fahnenträger des Siegers, Konrad von Schlüsselburg, wurde nach der Schlacht mit dem schwäbischen Städtchen Gröningen belehnt, dessen Besitz das Recht einschloß, im Kriege das Reichsbanner zu tragen. Dieses Lehen ging 1336 auf die Grafen von Württemberg über, die bei ihrer Erhebung zur Herzogswürde (1495) die Reichsfahne in ihr Wappen aufnehmen durften. Jene Fahne aber, auch „Reichssturmfahne" genannt, war ein goldenfarbenes Banner mit einköpfigem, schwarzem Adler. Die Stange war rot und hatte eine silberne Spitze und einen roten Schwenkel (Stälin, Württemb. Geschichte III, Stuttgart 1856, 206).

Aus der Zeit der Schlacht von Mühldorf stammt auch die älteste Originalurkunde, die uns unmittelbar die Farben des deutschen Wappens und Banners zeigt: Das ist die illustrierte Geschichte des Römerzuges von Kaiser Heinrich VII. (1308—1313), die sein Bruder Balduin, Erzbischof von Trier, herstellen ließ. Auf dem zehnten Pergamentblatt, wo Heinrich bei Mailand gegen die Torres kämpfend dargestellt wird, erscheint der Kaiser in gelbem Waffenrock und mit goldenem Schild. Sein Schlachtroß umwallt eine adlerbesäte

Pferdedecke gleicher Farbe. Auch das flatternde Banner trägt den schwarzen Adler in goldenem Feld. Es kann also als unzweifelhaft bezeichnet werden, daß bis zum Ende des Mittelalters die Farben Schwarz und Gold mindestens als Hauptfarben des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation gegolten haben. Schwarz-Gold wurde auch vom Haus Habsburg, das schließlich alleiniger Anwärter auf die Kaiserwürde geblieben ist, in den Urkunden treu und genau von der weiß-roten Hausfarbe unterschieden, bis schließlich das Reich unterging und Österreich dessen Farbe als eigene übernahm. Als z. B. 1690 Joseph I. zum römischen Kaiser gewählt wurde, schritt er im Festzug an der Seite seines kaiserlichen Vaters Leopold unter einem gelb und schwarz gestickten Traghimmel, der mit schwarzen Adlern verziert war; bei der Krönung aber saß er auf einem roten Sessel, während der Kaiser einen goldfarbenen Thron hatte. In „Wahrheit und Dichtung" schreibt Goethe auch von seinen Erinnerungen an die Wahl Josephs II. (1763): „Dem Kinde gefielen besonders die wunderlichen Kutscher und Vorreiter, die ihm vorkamen wie Gestalten aus einer andern Nation, ja aus einer andern Welt, in langen, schwarz- und gelbsamtenen Röcken und Kappen und mit großen Federbüschen nach kaiserlicher Hofsitte." Bemerkenswert ist auch, daß im 18. Jahrhundert, als sich die farbentragenden Studentenkorporationen bildeten, die einzelnen Landsmannschaften für ihre Bänder nur die Farben ihrer Länder wählten, während die Söhne der kleingebliebenen Reichsländer, wie Franken und Schwaben, die Reichsfarben Schwarz und Gold annahmen. Bei dem großen Auszug von Jena nach Erfurt (1792) zeigten daher die Fahnen der Landsmannschaften die Farben der einzelnen Staaten, nur die Reichsländer hatten schwarzgoldene Banner entfaltet.

Trotz alledem wäre es irrig, wollte man glauben, das genannte Farbenpaar sei von Anfang an und immer als allein berechtigtes Symbol der deutschen Nation aufgetreten. Im ganzen Mittelalter wird neben andern namentlich eine rote Reichsfahne, die „Blutbanner" hieß, oft erwähnt. Sie wurde vor den deutschen Königen gehißt, wenn sie Recht sprachen oder Reichslehen übertrugen. Die Fahne Heinrichs VI. bei der Belehnung Cremonas mit Königsrechten trägt noch ein weißes Kreuz in der Mitte. In der Schlacht auf dem Marchfelde läßt Rudolf von Habsburg zwei Banner in den Kampf tragen: das schwarz-gelbe und ein rotes mit weißem Kreuz. Bei Göllheim, wo die Gegenkönige Albrecht und Adolf in den Reichsfarben gerüstet erscheinen, wurde auf beiden Seiten eine weiß-rote Fahne entfaltet. „In ainer Vart man sach — Yedwedens Sturmfan schein — Kunig Albrecht hat den sein — Geprueft pegarb (gefärbt) — Das Veld in rotter Varb — da in was enmitten — Ain weiß Crewz gesnitten — Weder me noch mein — heten die gegen jn — Jr Sturmfahnen prayt" (Ottokars von Horneck Reimchronik). Auch die alte Glosse zum Sachsenspiegel kennt unter den Reichsinsignien außer der schwarz-gelben Kaiserfahne eine zweite, nämlich in Rot und Gelb. Beim Begräbnis des Kaisers Karl IV. (1378) in Prag wurde gemäß einer Augsburger Stadtchronik zunächst ein „Fuirpanier, das was rott sidin", wohl die Blutfahne, dem Sarg vorangetragen. Nach den Abzeichen der einzelnen Länder, die Karl beherrscht hatte, folgten dann der „schwartz adler des richs in ainem guldin Veld" und die „Van des hailgen richs, ain wizz crütz mit einem langen

zagel in ainem rotten veld", d. h. die rote Königsfahne mit dem weißen Kreuz. Schließlich kam noch „ain schwartzer adler in ainem prinnenden (glänzenden) silbrin (silbern) veld" und „ain guldin rennfahn mit ainem schwartzen adler des richs, verkert, das haupt gen tal" (den Kopf nach unten, zum Zeichen der Trauer). Eine genauere Unterscheidung der staatsrechtlichen Bedeutung und Geltung der genannten Nebenfahnen ist uns allerdings nicht überliefert worden. Sicher ist nur, daß solche bestanden. Doch seit dem 16. Jahrhundert scheinen sie keine Bedeutung mehr zu haben: Schwarz und Gelb, höchstens in nebensächlicher Verbindung mit Rot, waren also die anerkannten Farben des alten deutschen Reiches. Als daher dieses unterging und Österreich die Reichsfarben für sich behielt, gab es tatsächlich für das deutsche Volk kein Symbol seiner Einheit mehr. Wie diese, mußte auch das Symbol neu geschaffen werden.

Wie kam es nun, daß die Frankfurter Versammlung im Jahre 1848 den deutschen Stämmen die Dreiheit Schwarz-Rot-Gold als Reichsbanner gab? Als der Ausschuß seinen Antrag einbrachte und die Bundesversammlung beriet, hatten sich die Patrioten des deutschen Volkes bereits selber ein Symbol ihrer Ideale und Hoffnungen geschaffen, und dieses war die schwarz-rot-goldene Fahne. Zwar führten schon zwei Staaten, Waldeck und Reuß, jene Farben, doch ein innerer oder ursächlicher Zusammenhang mit der Geschichte dieser Ländchen besteht nicht. Die Trikolore der heutigen Reichsfahne wurde vielmehr erfunden und zum ersten Mal gehißt im Sturm und Drang jener patriotischen Jugendbewegung, die in den napoleonischen Befreiungskriegen erwachte und in dem studentischen Leben an den deutschen Universitäten bis zu revolutionärer Wucht wachsen sollte. Die 1815 in Jena gegründete Allgemeine Burschenschaft, die Hauptträgerin der politischen Freiheitsbewegung bis 1848, zählte unter ihren Gründern und ersten Führern eine Reihe von Mitkämpfern der Lützowschen Jäger. Deren Uniform, schwarzes Kleid mit rotem Kragen und goldenen Schnüren, war das Vorbild und der Grund, daß die Burschenschaft jene Farben zu den ihren machte.

Am Jahresfest des Einzuges der deutschen Truppen in Paris stifteten Frauen und Jungfrauen von Jena am 31. März 1816 der Burschenschaft eine von ihnen gefertigte Fahne. Sie trug naturgemäß die Farben Schwarz und Rot mit reichen goldenen Verzierungen. Diese Burschenschaftsfahne gelangte durch das Wartburgfest 1817, wo sie dem „heiligen Zug" der in Eisenach versammelten Studenten auf die Wartburg vorausgetragen wurde, zu großer Berühmtheit. In den stürmisch drängenden Jahren, die nun folgten, wurde sie im gleichen Maße volkstümlich und von der Weihe des Martyriums umweht, als die freiheitliche Bewegung der studentischen Jugend wie des Volkes durch die Regierungen unterdrückt und deren Vorkämpfer verfolgt wurden. Schwarz-Rot-Gold waren schon die nationalen Farben geworden, ehe sie durch die Nationalversammlung und den Deutschen Bund die amtliche Weihe bekamen. Auch hierin waren Erfindung und Empfindung weiter gegangen, als die geschichtliche Wahrheit es wollte. Denn weder bei den Lützowschen Jägern noch bei den Burschenschaften war der Dreiklang „Schwarz-Rot-Gold" als eine Erneuerung der alten Reichsfarben gedacht. Das Körner'sche Lied „Ins Feld, ins Feld" besingt eher Schwarz-Weiß-Rot als die Farben des Reichsbanners:

Noch trauern wir im schwarzen Rächerkleide
Um den gestorbenen Mut.
Doch frägt man euch, was dies rot bedeutet:
Das bedeutet Frankenblut!
Mit Gott! Einst geht, hoch über Feindesleichen
Der Stern des Friedens auf,
Dann pflanzen wir ein weißes Siegeszeichen
Am freien Rheinstrom auf!

Warum nennt der Sänger nicht das Gold? — Weil es ihm nur als Verzierung der Uniform, nicht als Hauptfarbe gegolten hat! So dachten wohl anfangs auch die Studenten der Jenaer Burschenschaft. Darum wurden sie von ihren Hassern die „Deutschen Rot- und Schwarzmäntler" genannt. Doch bereits das Jahr 1818 hat andere Klänge. Davon zeugt das berühmte Studentenlied von Binzer:

Stoßt an! Jena soll leben! Hurra hoch!
Die Philister sind uns gewogen meist;
Sie ahnen im Burschen, was Freiheit heißt:
Frei ist der Bursch!
Stoßt an! Schwarz-Rot-Gold lebe! Hurra hoch!
Der die Sterne lenkt am Himmelszelt,
Der ist's, der unsere Fahne hält:
Frei ist der Bursch!

Von den Gesinnungserben der Freiheitshelden war die Trikolore Schwarz-Rot-Gold als Symbol eines neuen Reiches den Burschenschaften und andern Vereinen übergeben worden. Durch diese wurde sie für das ganze Volk ein Bekenntnis der freiheitlichen Bewegung, ein Symbol des großdeutschen Kaisergedankens, flatterte aber auch nicht selten, wie beim Hambacher Nationalfest (1832), neben der französischen Trikolore über den Ausschreitungen revolutionärer Massen. In ganz Deutschland hörte man singen: „Das ist das alte Reichspanier, das sind die deutschen Farben!" Die Regierungen dagegen sahen in diesem „Reichspanier" das Symbol des Umsturzes. Deshalb verbot ein Bundesgesetz vom 5. Juli 1832 den Gebrauch aller nationalen Abzeichen außer den Landesfarben. Doch im April 1848 mußte der Bundestag nach dem eingangs erwähnten Beschluß der Nationalversammlung jene Verordnung wieder aufheben: Schwarz-Rot-Gold hatte gesiegt! Der Sieg war allerdings nicht von Dauer. Die Ausschreitungen der Revolution, die Ratlosigkeit der Nationalversammlung und die gewaltsame Reaktion der Fürstengewalt zertrümmerten das Einigungswerk der deutschen Stämme, ehe der Schlußstein gelegt war. Die neuen Reichsfarben wurden bald wieder polizeilich verfolgt und, nachdem sie 1866 in der Armbinde der sog. „Reichsarmee" ein letztes, schwaches Aufleuchten erlebt hatten, wurden sie 1867 durch die schwarz-weiß-rote Fahne des Norddeutschen Bundes verdrängt. Mit dem aufsteigenden Banner des Hohenzollernschen Kaisertums sanken sie (1871) in völlige Vergessenheit. Die Farben des von Kaiser Friedrich II. bestätigten Deutsch-Ritterordens, von den Hohenzollern zum Zeichen der preußischen Krone gemacht, schienen der deutschen Nation das zu erfüllen, was den alten Reichsfarben nicht gelungen war.

Zugleich stellte die Verbindung von Weiß und Rot die alten brandenburgischen Farben dar, so daß also das neue Banner des Norddeutschen Bundes und

nachher des Deutschen Reiches in doppelter Beziehung das Haus Hohenzollern versinnbildete. Als bei der Gründung des Kaisertums (1871) die Frage der Farbenwahl wieder dringend wurde, warnten gewichtige Stimmen wie B. Auerbach und Karl v. Meyerfels vor den preußischen Zeichen, die in Süddeutschland verstimmen würden. Nur mit Schwarz-Rot-Gold werde man die Herzen gewinnen. Selbst der Kronprinz hielt diese Dreiheit für die beste Darstellung des deutschen Einheitsgedankens, und Bismarck, dem die Frage ganz gleichgültig war, tat eben den Willen der Kriegsgewaltigen. Stillschweigend und ohne in der Reichsverfassung einen Rückhalt zu haben, setzte sich langsam die neue Flagge durch, die erst unter Wilhelm II. ihre große Verehrung gewann.

Der katastrophale Umschwung des Weltkrieges und der letzten Revolution erhob jedoch schließlich durch eine neue Nationalversammlung das Banner von Jena und Frankfurt zwar nicht zur Alleinherrschaft — denn die Handelsflagge bleibt die des alten deutschen Reiches von 1871 —, aber doch zur Vorherrschaft in der Reichsfahne, in den Farben der deutschen Republik.

**Ludwig Koch** S. J.

# Umschau

## Moderne Seelsorge

Viele Seelsorger sind heute in Versuchung, das Wort Hamlets auf sich anzuwenden: „Die Zeit ist aus den Fugen. Wehe mir, daß ich berufen ward, sie einzurenken.“ So sehr haben sich in unsern Tagen die äußern Verhältnisse verwirrt und die innern Probleme angestaut, daß auch den tapfersten und tüchtigsten Priester bisweilen die bange Frage beschleicht, ob er seiner Aufgabe gewachsen sei. In immer weitere Kreise dringt die Erkenntnis, daß angesichts der gewaltigen Umwälzungen im sozialen und geistigen Leben auch die Formen der Seelsorge einer Erneuerung bedürfen, sollen die heutigen Seelen wirklich von ihr ergriffen werden. Aber über das Wie gehen die Ansichten auseinander, und manchenorts hat man kaum angefangen, über diese Frage ernstlich nachzudenken.

Einstimmigkeit dürfte darüber herrschen, daß die Besserung nicht von äußern Formen, Methoden und Organisationen zu erwarten ist. Man hört heute kaum jemals eine Klage, daß in unserer Kirche zu wenig verwaltet, organisiert und registriert werde, wohl aber die andere, daß der Geistliche zu sehr zum Beamten, zum „Praktiker“ geworden sei, der nach Art des Bureaukraten recht und schlecht seinen gewohnten Dienst versehe, ohne sich viel darum zu bekümmern, ob dieser Dienst noch seinen eigentlichen Zweck erfülle. Es wird also alles auf eine Vertiefung und Vergeistigung der Seelsorge ankommen, und da der Geist der Seelsorge von ihrem Träger bestimmt wird, so erhält der neuerdings erhobene Ruf besondere Bedeutung: Seelsorge den Seelsorgern! Erst muß der Priester selbst zu einer wahrhaft christlichen Persönlichkeit werden, ehe er, aus innerem Reichtum schöpfend, ein fruchtbares Apostolat entfalten kann.

Von diesen Gedanken ist die warmherzige Schrift durchzogen, die P. Dr. Joh. Chrysostomus Schulte O. M. Cap. der „Neuorientierung in der heutigen Seelsorge“ gewidmet hat[1]. Sie möchte zu lebendigem Eindringen in das Glaubensleben anregen und die Seelsorge aus den Fesseln der bloßen Gewohnheit, des Mechanismus und der Schablone befreien.

Aus der lebendigen Fühlung mit dem wirklichen Leben weiß der Verfasser, daß die Zerfahrenheit und Verworrenheit der gegenwärtigen Geisteslage auch auf die Priester einwirkt, die in dieser Zeit leben und ihre Luft atmen, und daß dadurch die innern Kraftquellen für das Apostolat bedroht sind und die Seelsorge der Gefahr der Veräußerlichung und Unwirksamkeit ausgesetzt ist. Er ist geneigt, in dieser Hinsicht dem erschütternd ernsten Mahnwort an die Priester zuzustimmen, das vor einiger Zeit in der Wiener Monatschrift: „Der Seelsorger“[2] erschien und oft nachgedruckt wurde:

„Daß die Fragen: Gott, Ewigkeit, Vergeltung, Gerechtigkeit, Liebe ... tausende Gehirne zermartern, und daß daneben Priester ... höchstens am Sonntag auf Grund einer Zeitungsnachricht über die ‚Feinde Gottes‘ ein wenig schimpfen — und nicht mehr! Daß wir die religiöse Qual vieler Freidenker und ihre im letzten religiöse Empörung übersehen und die Gemächlichkeit unserer ‚guten Christen‘ so selbstverständlich finden! Daß nicht wir die Beunruhiger der Menschen im Namen Gottes sind, wie es die rechten Boten des Herrn und die Heiligen immer waren. Daß wir die Gestaltung der Welt den andern überlassen haben und wir uns aufs Sticheln und Verurteilen beschränken. Unser Christentum ist bürgerlich und fraglos geworden, darum hassen es die heimatlosen Frager der heutigen Menschheit. Nichts kündet diesen Außenstehenden die Allgewalt der Gnade. Wie eine Mauer steht die Gemächlichkeit, die Weltlichkeit der Christen um das heilige, allmächtige Mysterium der Erlösung.“

---

[1] Pastorales und Aszetisches für Seelsorger unserer Tage. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. (225 S.) Stuttgart 1927, Otto Schloz.

[2] Oktober 1926: „Und wieder: Custos, quid de nocte?“ Das Mahnwort stammt von Prof. Dr. Michael Pfliegler (Wien); vgl. ebd. Dezember 1926, 84.

Darum möchte P. Schulte den Priester aus der Zerstreuung und Zersplitterung äußerer Stückwerksarbeiten erlösen und ihm „mehr geistige und geistliche Arbeit" anempfehlen. Wir nähern uns ja immer mehr einer Zeit, in der die Kirche einzig auf ihre moralische Kraft angewiesen sein wird, und eine zeitgemäße Seelsorge muß sich auf diese veränderte Sachlage beherzt einrichten:

„Geben wir uns darüber doch nur keiner Täuschung hin: Weder der schwarze Rock noch das Ordenshabit noch der Bischofsornat imponieren heute als solche ohne weiteres. Auch nicht selbstbewußtes Hervorkehren der Autorität und einseitiges Pochen auf göttliche Weihe und kirchliche Sendung. Nur eine ganz überragende Persönlichkeit pflegt als Seelsorger auf Menschen, die vom Zeitgeist der Gegenwart durchtränkt sind, noch wirklich Eindruck zu machen."

Im einzelnen behandelt der Verfasser unter bewußtem Verzicht auf gelehrten Ballast und in schlichter Sprache die Darbringung des heiligen Meßopfers, die Verwaltung des Predigtamtes und des Bußsakramentes und in besonders eingehender Weise die Stellungnahme gegenüber modernen Sittlichkeitsfragen. Überall dringt er auf Fühlungnahme mit dem Leben und den Problemen des Lebens und warnt vor einem rein negativen Verfahren, „das nichts erreicht und das in vielen Fällen eher schadet als nützt". Auch schärft er wiederholt ein, daß es nicht genügt, die übernatürlichen Heilsmittel zu empfehlen, sondern daß wir auch durch soziales und caritatives Wirken helfen müssen, die natürlichen Voraussetzungen eines sittlichen und religiösen Lebens zu schaffen.

Gerne hätte man von dem erfahrenen Seelenführer noch andere Fragen behandelt gesehen, die tiefer und schwieriger liegen als die gewählten moralpastoralen. Denn schwieriger als die Rückführung der heutigen Menschheit zu besseren Sitten ist zweifellos die Wiederbelebung des Glaubens in den „weißen Heiden"; bei diesen ist ja erst das Fundament alles religiösen Lebens zu legen, und die sittliche Entartung unserer Tage ist vielfach nur ein Symptom des geschwundenen oder unwirksam gewordenen Glaubens.

Der Verfasser bezeichnet seine Ausführungen als „durchaus franziskanisch orientierte Gedanken"; aber auch der nicht franziskanisch orientierte Leser wird ihm fast überall zustimmen können. Der hl. Franz mit seiner Schlichtheit und Sachlichkeit, mit seiner Demut und Liebe hat uns allen, die wir an diesen kostbaren Gütern Mangel leiden, noch recht viel zu sagen.

Max Pribilla S. J.

## Kann die holländische Schullösung für uns in Deutschland vorbildlich sein?

Die Kämpfe um das Reichsschulgesetz treten nun, wie es scheint, in ein entscheidendes Stadium. Werden sie zum Ziel führen? Niemand kann das heute sagen. Sicher aber ist, daß nur dann eine tragbare Lösung gefunden wird, wenn auf allen Seiten wirklich guter Wille herrscht. Die deutschen Katholiken, an der Spitze der hochwürdigste Episkopat, haben zu wiederholten Malen ausdrücklich erklärt, daß sie ein Reichsschulgesetz nur auf dem Boden des Elternrechts und der Gewissensfreiheit für möglich halten. Das schließt ein, daß die deutschen Katholiken niemand daran hindern wollen, die Schule für seine Kinder einzurichten, die er glaubt mit seinem Gewissen vereinbaren zu können.

Eine Regelung der Schulfrage, die Elternrecht und Gewissensfreiheit achtet, hat man grundsätzlich auch in Holland angestrebt und erreicht. Nach fünfundsiebzigjährigem Kampf ist dort endlich 1919/20 die große „Friedensstiftung" zustande gekommen. Einmütig, nur gegen die Stimmen von ein paar Kommunisten, wurde das holländische Schulgesetz angenommen. In dieser Zeitschrift ist darüber eingehend berichtet worden [1].

Gegen diese holländische Schullösung wird nun von den verschiedensten Seiten Sturm gelaufen. Es bewahrheitet sich auch hier das, was wir schon so oft in Deutschland im Kampf um die Schule erlebt haben, daß jene Kreise, die so laut die Forderung der Freiheit proklamieren, mit

[1] 101 (1921) 99—109.

Mitteln, über deren moralische Zulässigkeit man füglich die ernstesten Zweifel haben kann, gegen eine freiheitliche Lösung angehen.

Was wendet man gegen die holländische Lösung ein? Daß sie jedem das Seine gibt, kann man füglich nicht bestreiten. Man muß also andere Vorwürfe ausfindig machen. Man hatte sie bald zur Hand. Die Sache wurde fein angelegt, damit man all jene, die nicht sachverständig sind, täusche. Man behauptete also, die neue Schulregelung habe die Kosten für das Schulwesen sprunghaft in die Höhe getrieben. Man behauptete weiter, die Leistungen der holländischen Schule seien durch die „Friedensstiftung" ganz bedeutend zurückgegangen, so stark, daß man von einer „Schulverwüstung" glaubt sprechen zu dürfen.

Was von diesen Verleumdungen zu halten ist, — denn das sind sie —, ist in der Zeitschrift „Schule und Erziehung", die von der katholischen Schulorganisation herausgegeben wird (1927, Heft 3), auf Grund des besten Materials dargetan.

Die Sachlage ist diese: Bei Gelegenheit der „Friedensstiftung" wurden alte Sünden in Holland endlich gutgemacht. Die Linke hatte das sog. freie Schulwesen möglichst klein zu halten versucht, die Rechte die Ausgaben für die öffentlichen Schulen immer wieder beschnitten. Infolgedessen waren sowohl die Lehrergehälter wie die Einrichtung der Gebäude, die Versorgung mit Lehr- und Lernmitteln usw. derartig, daß man mit Fug und Recht eine Änderung erwarten durfte. Auch die Klassenfrequenzen waren vielfach so hoch, daß ein neuzeitlicher Pädagogik entsprechender Unterricht kaum möglich war. Daher war man ebenso einmütig für eine gründliche Reform der Besoldung und Einrichtungen, wie man sich auf den Boden der Freiheit gestellt hat. Was das sagen will, mögen ein paar kurze Zahlen veranschaulichen; Im Jahre 1916 erhielt ein Volksschullehrer ein Minimalgehalt von 1075 Gulden, 1923 ein Normalgehalt von 3500 Gulden! Vor dem neuen Schulgesetz brauchte erst bei 41 Kindern eine neue Lehrkraft angestellt zu werden. Das neue Schulgesetz bestimmte, daß dies bei 26 Kindern bereits geschehen sollte.

Diese gewaltigen Verbesserungen haben sich nicht voll aufrecht halten lassen, weil die Finanzkraft des Landes es nicht trug. Sie haben aber mit den Grundsätzen der „Friedensstiftung" als solcher gar nichts zu tun.

Aber hat denn die neue Regelung nicht zu einer furchtbaren Zersplitterung im Schulwesen geführt? Sind nicht die Zweigschulen wie Pilze aus dem Boden gewachsen? Fragen wir die Statistik. Am 31. Dezember 1925 gab es in Holland 1081 Gemeinden, von denen 12 keine Schule besaßen. In 281 Gemeinden waren nur Schulen einer Richtung, 608 Gemeinden hatten zwei Schularten und nur 280 Gemeinden drei oder vier. Zu den letzteren gehören vor allem die großen Städte. Dabei muß man beachten, daß bei der ungeheuren Ausdehnung der holländischen Gemeinden der praktische Sinn des Niederländers viel lieber eine Reihe von kleineren als eine große zentral gelegene Schule baut, um den Kindern die weiten Schulwege zu ersparen.

Was die Leistungen der Schule angeht, so wird niemand behaupten können, daß sie zurückgegangen sind. Im Gegenteil, einsichtige holländische Schulmänner klagen über die starke Überanstrengung, der die Schüler heute ausgesetzt werden und die sich zum Teil schon recht bemerkbar macht.

Sind somit die Vorwürfe (für die Widerlegung im einzelnen müssen wir auf den oben angeführten Artikel verweisen), die behaupten, die Regelung der Schulfrage auf dem Boden der Elternrechte und der Gewissensfreiheit habe sich nicht nur als unmöglich, sondern als verderblich herausgestellt, ganz unzutreffend, so folgt daraus doch keineswegs, daß wir für eine Übernahme des holländischen Systems auf deutsche Verhältnisse wären. Das Schulwesen muß allüberall organisch auf dem Boden des historisch Gewordenen erwachsen. Wir haben bei uns in Deutschland bisher in weitestem Maß die konfessionelle Staats-

schule. Sie zu erhalten und nach Möglichkeit unserem Ideal anzugleichen, muß daher das erste Bestreben der Katholiken sein. Daß wir dabei eine viel größere Freiheit für unsere Privatschulen fordern, als sie bislang zugestanden war, ist selbstverständlich. Aber die allgemeine Regelung auf dem Boden der Staatsschule halten wir zunächst für die gegebene. Wir wissen, daß diese Lösung bloße Schwierigkeiten in sich schließt. Aber wir halten sie nicht für unüberwindlich, wenn man Gewissensfreiheit tatsächlich zu gewähren bereit ist. Eins muß allerdings dabei wohl beachtet werden: Die deutschen Katholiken sind nur so lange imstande, sich für die Staatsschule einzusetzen, als der Staat ihnen die Möglichkeit gibt, den katholischen Kindern einen Unterricht und eine Erziehung angedeihen zu lassen, der den katholischen Forderungen und Grundsätzen voll entspricht. Sollte dies durch einen Machtspruch der Gegner der katholischen Schule unmöglich gemacht werden, dann müßten die deutschen Katholiken sich geschlossen für die Einrichtung eines umfangreichen katholischen Privatschulwesens einsetzen, wie es etwa in Amerika der Fall ist. Erst dann käme eine Lösung wie die holländische für uns in ernsthafte Diskussion. Daß eine solche Vergewaltigung die Staatsfreudigkeit der Katholiken ganz bedeutend herabmindern würde, ist klar.

Wir hoffen, daß es möglich sein wird, auf dem Boden der gegebenen Verhältnisse zum Ziel zu kommen und daß alle Einsichtigen mit den Grundsätzen des Elternrechtes und der Gewissensfreiheit Ernst machen. Dann ist der Schulfriede in Deutschland geschlossen, und wir können uns rühmen, eine Friedensstiftung zustande gebracht zu haben, die sich auswirken wird zum Besten unseres ganzen Volkes.

Josef Schröteler S. J.

## Wer ist der Urheber des großen Münchner Himmelsglobus vom Jahre 1575?

Wenn man den Ausstellungssaal der Staatsbibliothek in München betritt, sieht man zur Linken in den beiden Ecken zwei große kunstvoll gearbeitete Globen, der eine ein Erd-, der andere ein Himmelsglobus, die nach bisheriger Überlieferung u. neuerer Forschung beide Philipp Apian zugeschrieben wurden. Nun hat neuerdings Dr. Otto Hartig, Oberbibliothekar an der Staatsbibliothek in München, festgestellt, daß die bisherige Annahme in Bezug auf den Himmelsglobus nicht zutrifft, sondern ein Jesuit, P. Heinrich Arboreus, als Urheber bezeichnet werden muß. In einem interessanten Aufsatz: „Die Globen in der Bayrischen Staatsbibliothek und ihre Münchener Meister“ („Kultur des Handwerks“. Amtliche Zeitschrift der Ausstellung München 1927 „Das Bayerische Handwerk“ 8. Heft, München, Juni 1927, S. 242 ff.) schreibt er: „Inzwischen konnte ich auf eine Handschrift hinweisen (Cod. lat. Mon. 543) die zum Gebrauch der Himmelskugel verfaßt wurde und uns ein lateinisches Gedicht überliefert, das über ihre Entstehung wünschenswerten Aufschluß gibt. ‚Verwundert frägst du‘, heißt es dort, ‚wer den Globus hier gebildet, wer den Sternen alle ihre Plätze zugewiesen? Denkst vielleicht, es sei ein Werk des Aristarch, des großen Theon oder auch des Alten von Syrakus? Nein, nicht von eines alten Meisters Hand stammt dieses Werk; drei andere Männer hat es zu seinen Urhebern. Heinrich Arboreus voran..., der seinen Fleiß darauf verwandte, uns zu zeigen, welche Bahnen alle die Sterne heute gehen und auch welche sie einst gewandert. Schneipius ist der zweite, dessen Anteil keineswegs zu verachten ist, der alles wohl nach seinen Abständen teilte. Und als dritter Johannes Donauer, der vortreffliche Maler, der das Werk mit bunten Farben und zierlichen Bildern wundervoll schmückte....‘ Heinrich Arboreus war gleich Apian Lehrer an der Ingolstädter Universität und zwar in sprachlichen und philosophischen Fächern. Außer der erwähnten Handschrift, die einen genauen Katalog der auf der Himmelskugel zu sehenden Sterne gibt, möge für ihn noch eine sehr bezeichnende Stelle aus einem Briefe, den Albrecht V. am 7. Juli 1573 aus Braunau an seinen Sohn Wilhelm richtet, zeugen:

‚dem Jesuiter rector (in München) sag, daß er dem Jesuiter, so den globum celestem dem Schniepen u. Hans Maler machen hilft, wölle erlauben, zu ihnen zu geen und zu bleiben, so oft sie seiner bedörffen' (Geh. Hausarchiv Akt 606, 1573, f. 51)."

Der Wert des Aufsatzes von Dr. Hartig wird noch erhöht durch zwei sehr genaue Abbildungen. Auf Tafel V ist der Himmelsglobus abgebildet, und Tafel VI zeigt eine Teilansicht der südlichen Hemisphäre des Globus mit Sternbildern, darunter den des Kentauren, des Skorpions und des Altars [1].

Über den Wert des Himmelsglobus für die Geschichte der Wissenschaft schreibt Prof. Günther, der den Himmelsglobus Apian zuweist, u. a.: „Die Gestirne sind höchst anmutig durch kleine und größere mehrstrahlige Gebilde aus glänzendem Metall dargestellt u. mit einer feinen Spitze versehen, so daß man sie ohne Mühe herausnehmen und andern Orts wieder einsetzen kann. Kepler sagt bei der Beschreibung des Globus, dieselben seien leicht auszuziehen wegen der Präzession.... Es sollte ein Fachmann von Zeit zu Zeit die Übereinstimmung zwischen künstlicher und wirklicher Himmelskugel durch Verschiebung der Sterne um ein paar Bogenminuten wiederherstellen.... Von wissenschaftlichem Sinne zeugt es, daß überall, wo es möglich war, die arabischen Namen der Sterne neben den bekannteren gräkolateinischen angegeben werden." [1]

Über die Quellen des P. Arboreus — jedoch ohne sie mit den genannten Globen in Beziehung zu bringen — berichtet eine gelehrte Münchener Dissertation vom Jahre 1912: „Da die früheren Sternkarten und Tabellen von Schöner, Albr. Dürer und Stabius sich bei Stichproben als unzuverlässig erwiesen, benützte er, wie Gerhard Mercator, die Positionsbestimmungen von Kopernikus.... Arboreus verfaßte nun unter Verwendung dieser im 3. Buche der Kopernikanischen Revolutiones coelestes enthaltenen Angaben und, wie er hervorhebt, zahlreicher eigener Beobachtungen vollkommen neue Tafeln.... Weil er Kopernikus seiner Arbeit zu Grunde legt, ihn einen zweiten Ptolemäus und ‚hominem in astronomicis mire eruditum' nennt, außerdem von ihm sagt, er habe ‚die mittlern und wahren Bewegungen der einzelnen Planeten dargelegt', so können wir wohl annehmen, daß er kein Gegner des Kopernikanischen Systems war. Zum mindesten beweist seine ausführliche Vorrede zu den Tafeln, daß er in diesem keine zu bekämpfende Theorie sah und sie nicht in Widerspruch mit der kirchlichen Lehre fand. Die Schrift kann somit als eine weitere Bestätigung dafür angesehen werden, daß die offene Ablehnung des heliozentrischen Systems seitens der Kirche erst mit Giordano Bruno und Galilei begann." [2]

Ein näherer Einblick in die Münchener Handschrift, die wohl sicher von der Hand des P. Arboreus geschrieben, ergibt Folgendes: Der Cod. lat. 543 (4° 31 Bl.) enthält zuerst das Begleitschreiben des P. Arboreus vom Jahre 1574 an Herzog Albrecht, in welchem er die Ausführung seines ihm vom Herzog gewordenen Auftrages, die Sterne auf dem von Künstlern hergestellten Globus zu bestimmen, des Näheren be-

[1] Vgl. dazu die wertvolle aufschlußreiche Geschichte der „Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Joh. Jak. Fugger" von Otto Hartig: Abhandlg. der bayr. Akad. der Wissensch., historische Kl. XXVIII, 3. Abhandl. (München 1917) S. 277. In der Beschreibung der Bibliothek, die sich in den Aufzeichnungen des bekannten Augsburger Kunstagenten und Sammlers Philipp Hainhofer findet, heißt es zum Jahre 1611: In der Bibliothek stehen „2 große globi terrestres und ein großer globus coelestis. Item 5 kleinere globi. Zwen der großen hat Pater Henricus Arborius Jesuita gemacht. An der Wand hangt auch deß Philippi Appiani große Mappa". Häutle, Die Reisen des Ausburger Phil. Hainhofer: Zeitschr. des Hist. Ver. von Schwaben u. Neuburg 8 (1881) 81. (Gütige Mitteilung von Dr. Otto Hartig.)

[1] Günther, Die Münchener Globen Philipp Apians: Jahrbuch für Münchener Geschichte 2 (1888) 144. Dort auch Keplers Äußerungen über den Himmelsglobus vom Jahr 1594 u. 1597.

[2] Jos. Schaff, Geschichte der Physik an der Universität Ingolstadt (Erlangen 1912) 52 f.

schreibt. Hierbei schildert er die von ihm benützten bisherigen Quellen, die vielfacher Verbesserung bedurft. Mit Übergehung der bisherigen Tafeln habe er sich an die Methode von Nikolaus Kopernicus in dem dritten Buche seiner Revolutiones gehalten, der an Genauigkeit alle bisherigen Feststellungen übertreffe. Die Unterschrift lautet: Henricus Arboreus. Dann folgt auf Blatt 5 ein Carmen elegiacum globo inscriptum, in dem er das Verdienst des Herzogs um die Sternenwelt preist:

Ergo sit Alberti Boiorum fama Monarchae
Clarior, aethereas quo magis ornat opes ...
Hic pius Albertus coeli meditetur honores
Atque Creatoris nobile lustret opus.

In einem zweiten Gedicht (Aliud eiusdem metri) gibt er die Meister des Globus an, es sind drei:

Principio Henricus, cui nomen ab Arbore ductum
Arboreo [sic!] studium contulit hucce suum
Nam docuit nostra quo quaeque aetate ferantur
Quoque olim fuerint sydera mota loco.

Dann folgen die beiden andern: Schneip und Donauer, denen ein beträchtlicher Anteil an der Leistung gebührt.

Auf dem folgenden Blatt 7 steht die Inhaltsangabe und Widmung: Seren... Dno Alberto Comiti Rheni ... globo huic stellas omnes quas olim Ptolemaeus ad 48 imagines reduxit prius a se Celsitudinis ipsius iussu potissimum iuxta methodum Nicolai Copernici quantum ad earum longitudines ac latitudines attinet ad annum Dni 1575 rectificatas feliciter imposuit Henricus Arboreus. Die Loca stellarum fixarum werden dann Blatt 8 ff. genau bestimmt. Die Tafel auf Blatt 31 resumiert: In ipsa Australi parte stellae 316, quarum primae magnitudinis 7, secundae 18, tertiae 60, quartae 167, quintae 54, sextae 9, nebulosae 1. Itaque omnes simul stellae 1022 quarum primae magnitudinis 15, secundae 45, tertiae 208, quartae 474, quintae 216, sextae 50, obscurae 9, nebulosae 5.

Nun möchte man gern auch etwas Genaueres über die Person des fleißigen Beobachters erfahren. Aber alle Ordensbibliographen schweigen sich aus[1]. In den Annalen von Mederer, den Briefbüchern von Canisius und Nadal wird er mehrere Male, aber nur vorübergehend erwähnt. Wir erfahren da u. a., daß er seit 1559 in Ingolstadt studierte und lehrte, 1561 Magister artium und 1562 Professor der griechischen Sprache war. Wegen sehr angegriffener Gesundheit mußte er 1567 seine Professur zeitweilig niederlegen (Epistolae P. Hieron. Nadal 3 [Matriti 1902] 379). Aus den Katalogen ergibt sich, daß er 1570 Rektor in Ingolstadt und 1577 Rektor des Kollegs in Hall war. Das Genaueste über sein Leben findet sich in einer kleinen Autobiographie, die er gelegentlich für den Visitator Nadal im Jahre 1562 aufzeichnete: „Ich heiße Henricus Arboreus, bin, wenn ich nicht irre, 30 Jahre alt, aus Niederdeutschland, Diözese Lüttich, aus Peer. Bevor ich in die Gesellschaft eintrat, studierte ich zuerst in der Heimat, dann zu Köln, endlich 4 Jahre im Collegium Germanicum; auf die humanistischen Fächer und die Philosophie habe ich so viel Mühe verwandt, daß es scheinen kann, als habe ich einige Fortschritte darin gemacht. Seit 6 Jahren bin ich in der Gesellschaft, ich wurde von P. Simon in der Lombardei im Kolleg von Padua aufgenommen. Ich bin Priester. Im römischen Kolleg war ich drei Jahre. Vor dem Eintritt in die Gesellschaft studierte ich, wie ich glaube, 13 Jahre, in der Gesellschaft 5 Jahre. Hier (in Ingolstadt) promovierte ich zuerst zum Magister artium, dann zum Baccalaureus biblicus und endlich zum sogenannten Baccalaureus sententiarum. Ich lese die Ethik griechisch und bin seit 3 Jahren Professor der griechischen Sprache.“[2]

---

[1] Einige Notizen bei Romstöck, Die Jesuitennullen Prantl's an der Universität Ingolstadt (1898) 19.

[2] Epistolae P. Hieron. Nadal 2 (Matriti 1899) 554 f. Dies ist nur ein Auszug aus der Aufzeichnung; die vollständige wie eine ähnliche vom Jahre 1566 findet sich in den für Personalien äußerst wichtigen Codices des Staatsarchivs in Rom: Examina Patrum et fratrum Soc. Iesu a P. Nadal collecta 4 vol. aus den Jahren 1561—1568. Vgl. Epist. Nadal 1

Sein Todesjahr erfahren wir aus einer kurzen Notiz zum Jahre 1602 bei Flotto (Historia Prov. S. J. Germaniae Sup. [Augustae 1734] 74). Unter den Toten des Münchener Kollegs vom Jahre 1602 wird dort als zweiter genannt P. Henricus Arboreus, der seine Arbeit bis zum hohen Greisenalter fortsetzte, über 80 Jahre wurde er alt, von denen er 46 mit allgemeiner Erbauung in der Gesellschaft zubrachte[1].

Bernhard Duhr S. J.

(1898) XLVIII f. Die Aufzeichnungen des P. Arboreus vol. 2, 600 612 f.

[1] Er blieb stets wissenschaftlich interessiert; in den achtziger Jahren wird er mehrfach als Entleiher von Büchern aus der Hofbibliothek, z. B. der Werke des Cusan, genannt. Vgl. Hartig, Gründung 98, 349.

# Besprechungen

## Religion.

Reinheit und Jungfräulichkeit. Von Dietrich von Hildebrand. kl. 8 (VIII u. 202 S.) München 1927, Oratoriumsverlag. [Der Katholische Gedanke XX] *M* 4.50.

Das 20. Bändchen der Sammlung „Der katholische Gedanke" ist einer der wertvollsten Beiträge zu diesen „Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker". Wir erhalten hier zum ersten Mal eine nach phänomenologischer Methode vollzogene Ableitung und Verdeutlichung der katholischen Lehren über Sinnlichkeit und Reinheit, über Ehe und eheliche Liebe, über evangelische Räte und gottgeweihte Jungfräulichkeit, soweit diese Lehren einer philosophischen Ableitung und Erklärung überhaupt zugänglich sind. Zwar hat man zuweilen, besonders im ersten Teil, der von der Reinheit handelt, den Eindruck, als ob diese Ableitung stellenweise allzuglatt gelänge, als ob das schon feststehende Ergebnis die Untersuchung und Fragestellung allzusehr erleichtert habe. Auch dürften die in Frage kommenden Komplexe von Erscheinungen, besonders der der Sinnlichkeit und der geschlechtlichen Reinheit, vielgestaltiger und verwickelter sein — nach Ausweis des Lebens und der Erfahrung —, als daß sie durch phänomenologische Betrachtung allein formuliert werden könnten. Es bleibt aber doch unverkennbar, daß diese Betrachtungsweise, vor allem in der virtuosen Handhabung Hildebrands, jenen katholischen Anschauungen und Dogmen einen ganz neuen und überraschenden Glanz, eine ergreifende Sinngemäßheit und eine strahlende Selbstverständlichkeit zu geben vermag. Und gerade das Letzte ist vielleicht das Wichtigste in einer Zeit, die auch die selbstverständlichsten Errungenschaften der Ethik wieder in Zweifel zu ziehen wagt.

Prof. v. Hildebrand behandelt in seiner Untersuchung zwei Themen, die aber untereinander in organischer Beziehung stehen: die Reinheit und die Jungfräulichkeit. Aus dem Komplex der Reinheit hat er die eheliche Reinheit herausgehoben und sie als eine Reinheit besonderer Art erwiesen; gerade diese Untersuchung ist von größter Bedeutung. Es ergibt sich hierbei die Möglichkeit, die hohen positiven Werte, die in der Ehe, der ehelichen Liebe und dem ehelichen Verkehr liegen können, herauszustellen; und der Verfasser tut es mit wissenschaftlicher Sorgsamkeit und zugleich mit einer wundervollen Zartheit und einem heiligen Idealismus. Schmerzlich wirkt bei dieser Lesung nur die Erinnerung, wie weit der Durchschnitt selbst der christlichen Ehen von diesem Ideal entfernt ist.

Die ganze Behandlung der Sinnlichkeit und Reinheit in diesem ersten Abschnitt des Buches hat das große Verdienst, den Begriff der Reinheit bzw. der Unreinheit so scharf herausgearbeitet zu haben, daß einerseits die ganze ideale Höhe der Reinheit gewahrt, und anderseits jede Verwechslung mit Prüderie und engherzigem Muckertum unmöglich gemacht wird.

Der zweite Abschnitt „Jungfräulichkeit" baut auf den Ergebnissen des ersten auf, geht aber weit über die Grundlagen der Natur hinaus in den Bereich des Übernatürlichen hinein. Nach reinlicher Ausscheidung der verschiedenen naturhaften Bedeutungen von Jungfräulichkeit gelangt der Verfasser zum Begriff der gottgeweihten, durch ein heiliges Gelübde zur „objektiven Lebensform" erhobenen Jungfräulichkeit und ihrem letzten geheimnisvollen Sinn einer Jesusbrautschaft. Die Art, wie hier die Untersuchung von Stufe zu Stufe tiefer eindringt bis zum letzten Kern übernatürlicher Christusmystik, ist geradezu klassisch zu nennen; von durchsichtiger Klarheit und Folgerichtigkeit und dabei tief ergreifend durch die Glut liebender Begeisterung, die überall die Darstellung durchwirkt. Vielleicht ist noch nirgends in der katholischen Literatur, die doch gerade diesen Gegenstand so oft und mannigfaltig behandelt hat, so einleuchtend und erschütternd die ungeheure Verantwortung aufgezeigt worden, die auf der gottgeweihten Jungfräulichkeit liegt: das höchste irdische Gut, das wir kennen, und auf das die Jungfräulichkeit verzichtet, die eheliche Liebes- und Seelengemeinschaft, noch zu überbieten, zu „überspringen", eine Erfüllung zu suchen, die selbst im vollkommensten Menschentum einer idealen Ehe noch nicht gegeben ist, wenigstens nicht grundsätzlich; denn praktisch wird wohl die im Ordensleben verwirklichte Vollkommenheit oft genug überboten werden.

Die Schrift des Prof. v. Hildebrand läßt den vorurteilslosen Leser ahnen, daß in der christlichen Ethik doch etwas spezifisch Neues und über die Natur Hinausreichendes erschlossen ist, und würde dieses Neue und Übernatürliche auch nur das eine oder andere Mal im Christenleben verwirklicht, das Christen-

tum wäre um deswillen allein schon das lichte Wunder in unserer dunklen Welt.

Danken und Dienen. Schriften zur religiösen Bewährung und Betätigung. Von Franz Weiß. Buchausstattung von Kunstmaler Wilhelm Sommer. kl. 8° Einsiedeln, Benziger & Co. 1. Bdchen: Aus Liebe zur Jugend (154 S.); 2. Bdchen: Aus Liebe zur Familie (143 S.); 3. Bdchen: Aus Liebe zur Pfarrei (135 S.). Je *M* 2.—

Der unermüdliche, seeleneifrige Pfarrherr von Zug, Prälat Franz Weiß, hat nun begonnen, seine Sammlung „Tiefer und Treuer" nach einer andern Richtung hin fortzusetzen unter dem Wahlspruch „Danken und Dienen". Die äußere Form und der innere Wert sind gleich geblieben; doch ist die neue Sammlung mehr auf das unmittelbar Praktische, auf Gesinnung und Tat gerichtet. Es sind bis jetzt drei Bändchen der Sammlung erschienen: „Aus Liebe zur Jugend", „Aus Liebe zur Familie", „Aus Liebe zur Pfarrei". In aphoristisch zwangloser Form und mit anspruchslosester Einfachheit werden hier die Anschauungen eines lebendig katholischen Herzens, die Befürchtungen und Wünsche eines lebenskundigen Seelsorgers, die Erfahrungen und Anregungen eines warmherzigen Menschenfreundes dargeboten. Diese Büchlein sind selbst eine Erfüllung ihres Titels, eine Offenbarung dankender Gottesliebe und dienender Menschenliebe. Daß diese dankende und dienende Liebe in den Mittelpunkt des Christenlebens gerückt wird, zeigt allein schon deutlich, wie stark positiv aufbauend und zielbewußt von zentraler Stelle aus diese Büchlein wirken wollen.

Der Verlag hat die Sammlung mit Hilfe von Kunstmaler Sommer mit warmen Farbtönen ausgestattet.

Peter Lippert S. J.

Jesus Christus unser Heiland und König. Von Prof. Dr. Bartmann. (Zehnter Band der Sammlung „Katholische Lebenswerte") 8° (XXII u. 654 S.) Paderborn 1926, Bonifaziusdruckerei. *M* 7.—; geb. *M* 9.—

Nachdem im gleichen Verlag und von der Hand des gleichen Meisters der Dogmatik das Buch „Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit" erschienen war, durfte man sicher hoffen, bald würde als notwendige Ergänzung ein Werk über Christus, den göttlichen Sohn Mariens, sich dem Marienleben an die Seite stellen.

Wenn es der Verfasser vom literarischen Standpunkt aus bedauert, daß dem theologischen Schriftsteller in seinen historischen Schöpfungen nicht die Freiheit des christlichen Künstlers gelassen ist, der den Stoff bei aller Treue doch nach seinem Geiste gestalten darf, dann hat sich Bartmann diesem Zwang geschichtlicher Treue und wissenschaftlicher Ehrfurcht in diesem Buche mit noch größerer Entsagung unterworfen als in seinen Darstellungen über Maria. Das will aber nicht heißen, seine Schilderungen seien nicht mit der persönlichen Wärme inniger Begeisterung und dem verhaltenen Feuer eines durch langes Studium erleuchteten und abgeklärten Glaubens geschrieben, das oft plötzlich durch die Hülle ruhiger Belehrung hindurchstrahlt! Der Verfasser, dessen Gemälde sich streng an die Grundlinien und Farben der Evangelien hält, verzichtet auch auf die Höhenflüge kühner Spekulationen.

Um so überzeugender wirkt die anspruchslose Sprache der 19 Einzeldarstellungen mit ihren Unterabteilungen, bei denen jedesmal ein hervorragender Gesichtspunkt einen Teil der Strahlen sammelt, die vom Bilde Jesu ausgehen und das Leben des Herrn in der geschichtlichen Entwicklung und tragischen Steigerung seiner Aufgabe als Heiland der Menschheit und Gottkönig des Himmelreiches beleuchten. Naturgemäß tritt bald mehr die Gestalt der Persönlichkeit Christi in den Vordergrund, was ja der eigentliche Zweck des Buches ist, so in dem Abschnitt „Mächtig in Wort und Tat" und „Meister und Muster". Bald hören wir mehr von seiner Lehre, wie in dem Kapitel „Aus der Bergpredigt" oder „Gesetzesfragen", „Kirchenfragen" und „Entscheidungsfragen". Dann leuchtet Lehre, Amt und Person aus den scharfen Kontrasten des Kampfes mit dem pharisäischen Unglauben, wie in den Schilderungen von den „Wolkenballen" und der „Passio Domini nostri"; oder sein Wesen spiegelt sich auf dem gemütvollen Hintergrund, wo der „Abschied", die „Exaltatio" und das Fortleben Christi als König aller Zeit und Ewigkeit gezeichnet wird.

Das Buch „Jesus Christus unser Heiland und König" hat nicht die Spannungen einer dramatisch angelegten Erzählung, auch nicht die Reize dichterischer Verklärung. Doch gerade durch ihre edle Einfachheit, verbunden mit meisterhafter Beherrschung des Stoffes, die jede einigermaßen bedeutende Schwierigkeit berücksichtigt, komme sie nun von der Verschiedenheit der Quellen oder aus dem Wesen des gottmenschlichen Lebens selber, wird die

Sprache des Verfassers die beste Trägerin der Wahrheit, die aus den Quellen der Theologie strömt, aber Glauben duftet und Glauben weckt. Das Geheimnis des Kreuzes wird schließlich triumphierend zur Weisheit und Kraft des christlichen Lebens in der Nachfolge des Königs aller Herzen, und niemand wird das Buch lesen, ohne am Ende dem Verfasser innerlich dankbar zu sein für das gewonnene Wachstum an Erkenntnis und Freude im Glauben.

Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori im Lichte der Lehre vom geistlichen Leben in alter und neuer Zeit. Von Dr. Karl Keusch C. Ss. R. Zweite und dritte Auflage. gr. 8° (XXXIX u. 407 S.) Paderborn 1926, Bonifaziusdruckerei. Geb. *M* 11.50

Der hl. Alfons von Liguori hat seinen Ehrentitel als Kirchenlehrer nicht allein durch seine führende Bedeutung in der Moraltheologie verdient. Seine volkstümlichen Schriften über das religiöse Leben, die zum Teil heute noch Lieblinge des katholischen Volkes sind, wie sein Buch über die Herrlichkeiten Mariens und sein unvergängliches Nachwirken als Seelenführer und Ordensstifter stellen ihn ebenbürtig an die Seite eines hl. Ignatius, Franz von Sales und Vinzenz von Paul.

Es war daher eine dankenswerte Aufgabe, die unter der Aufschrift „Die Aszetik des hl. Alfons von Liguori usw." gelöst vor uns liegt, und zwar nach kurzer Frist in zweiter Auflage. Die gemachten Änderungen, die sich fast nur in unwesentlichen Beziehungen empfohlen hatten, lassen den Grundgedanken um so reiner und schärfer aus den wissenschaftlich streng geordneten Ausführungen hervortreten. Der Verfasser, Professor Dr. Keusch, selber ein Sohn des großen Ordensstifters, vereinigt mit dem Wissen und der Gewissenhaftigkeit des berufenen Gelehrten das Verständnis geistesverwandter Pietät.

In dreigliedrigem Aufbau, dessen Struktur und Gebälk vielleicht manchmal mehr als nötig zu Tage tritt, steigt das Gebäude der aszetischen Schöpfungen des Heiligen, jedesmal durch die Lehre des hl. Thomas beleuchtet, ergänzt und gegliedert, in ihrem Werden, ihrem Wesen und Wert vor unsern Blicken empor.

Wir gewinnen dabei die durch Vergleiche mit andern Lehren des geistlichen Lebens gesteigerte Gewißheit, daß, wenn der hl. Alfons auch kein systematisches Lehrbuch der Aszese von epochemachender Bedeutung geschrieben hat, wenn er auch, infolge der Zeitumstände, nicht die Kraft und Ursprünglichkeit eines bahnbrechenden Geistes entfalten konnte, doch seine Schriften in ihrer Gesamtheit das einheitliche Gepräge eines geschlossenen Systems tragen, dessen leuchtender Hauptzug die Liebe und dessen charakteristischer Grundton die heilsame Furcht Gottes ist. Mit ungeheurem Fleiß hat er aus dem überreichen Schatze der vor ihm geschaffenen aszetischen Literatur geschöpft; doch wußte er dem „was er erlebt und was er durch Studium und Beobachtung sich angeeignet hatte, mit schöpferischem Sinn und gestaltender Kraft das Merkmal seines eigenen Geistes, den Stempel seines liebeglühenden Herzens, ja seines ganzen so maßvollen, harmonischen Wesens aufzudrücken". Zwar ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, Schüler der großen Meister vor ihm, ist er der Hauptvertreter der neueren italienischen Schule.

Diese Erkenntnisse sind die Hauptfrucht des Buches von Prof. Dr. Keusch. Ein besonderer Wert und eigener Reiz kommt hinzu durch die vom Verfasser gebotenen Ergänzungen und vertiefenden Beleuchtungen, die zu den meisten der auf dem Gebiete des geistlichen Lebens umstrittenen Fragen Stellung nehmen und so das Werk selber zu einem Führer, einer Quelle wenigstens von Fingerzeigen für das Studium von Aszese und Mystik machen.

Ludwig Koch S. J.

## Bildende Kunst.

Ikonographie der Heiligen. Von Dr. Karl Künstle, Prof. an der Universität Freiburg i. Br. Mit 284 Bildern. Lex.-8° (XIV u. 608 S.) Freiburg i. Br. 1926, Herder. *M* 37.—, geb. 40.—

Das Werk wird manchen, und zwar nicht bloß Kunsthistorikern und Künstlern, sondern auch weiteren gebildeten Kreisen, zumal Geistlichen, sehr willkommen sein. Entspricht es doch, nachdem Detzels Ikonographie bereits seit längerer Zeit vergriffen und höchstens noch im Antiquariatshandel zu haben ist, einem wirklichen Bedürfnis. Besondern Wert hat es für nichtkatholische Kunstforscher, denen es keineswegs immer leicht ist, in das Verständnis der auf katholischem Boden aufgewachsenen religiösen Ikonographie der Vergangenheit einzudringen, wie die ihnen dabei nicht selten begegnenden Irrtümer beweisen. Der bereits vorliegende Band hat zum Gegenstand die Ikonographie der Heiligen; ein weiterer wird eine ikonographische Prinzipienlehre, eine Besprechung der didaktischen Hilfsmotive und die Ikonographie der Offenbarungstatsachen des Alten und Neuen Testaments enthalten. Künst-

les Ikonographie der Heiligen lehnt sich bis zu einem gewissen Grade an Detzels Ikonographie an, ist aber keine bloße Bearbeitung derselben, sondern eine Neuschöpfung. Vor ihrer Vorgängerin zeichnet sie sich erheblich nicht nur durch weit ausgiebigere Verwertung des fast unübersehbaren bildlichen Quellenmaterials aus, das der Verfasser in staunenswertem Maß beherrscht, sondern namentlich auch dadurch, daß sie sich durchaus auf streng wissenschaftlichen Prinzipien und wissenschaftlicher Methode aufbaut. Eine längere Einleitung verbreitet sich in einem ersten Abschnitt über die für das Verständnis der Ikonographie so wichtigen hagiographischen Quellen, Märtyrerakten, Heiligenleben und Legenden sowie über die Entwicklung des Heiligenkultes, wobei der Verfasser besonders auch sich mit Entschiedenheit gegen die Willkürlichkeiten Useners und seiner Schüler und Gesinnungsgenossen wendet, die in manchen Heiligen lediglich antike Götter und Heroen wiedererkennen wollten und den Heiligenkult als verchristlichten Götter- und Heroenkult deuteten. In einem zweiten Abschnitt bespricht der Verfasser die Entstehung der Bilderverehrung und des Brauches, durch Attribute, Abzeichen, statt durch Inschriften die Heiligen zu kennzeichnen. Dankenswert wäre es gewesen, wenn er im Anschluß an die Attribute auch über die gleichfalls ikonographisch so bedeutsame Tracht der Heiligen und deren nach Zeit und Charakter des Trägers so verschiedene Bestandteile wenigstens das Wesentlichste gesagt hätte. Es ist auffallend, welch seltsame Mißverständnisse in Beziehung auf sie bei Kunsthistorikern nur zu oft vorkommen. Die auf die Einleitung folgende ikonographische Darstellung der einzelnen Heiligen geschieht in alphabetischer Ordnung, und zwar so, daß jedesmal zunächst die nötigsten Angaben über das Leben des Heiligen unter Anfügung der hagiographischen Quellen vorausgeschickt werden, und dann die bildliche Wiedergabe, die er gefunden hat, vorgelegt wird. Die Zahl der Heiligen, die besprochen werden, ist geringer als bei Detzel, da mehrere der bei diesem sich findenden Heiligen nicht berücksichtigt wurden. Welche Gründe hierfür maßgebend waren, ist nicht ersichtlich. Aufgefallen ist mir, daß auch Heilige wie Elisabeth von Portugal, Franz von Paula, Petrus Claver, ja selbst Petrus Canisius, von dem ein authentisches Porträt aus dem Jahre 1591 vorhanden ist, zu den Ausgeschiedenen gehören. Immerhin darf man dem Verfasser aufrichtig schon für das dankbar sein, was er in so langer und mühsamer Arbeit bietet. Das gilt nicht zum wenigsten bezüglich der Angaben betreffs der ikonographischen Darstellungen der einzelnen Heiligen. Man mag hier den einen oder andern Wunsch haben; indessen wird man nicht vergessen dürfen, daß bei der außerordentlichen Fülle des in Betracht kommenden Bildermaterials keine absolute, sondern nur eine relative Vollständigkeit möglich war. S. 23 ist statt Arls-sur-Perche: Arles-sur-Tech, S. 297 statt Diesterdorf: Düsseldorf zu lesen.

Das Freiburger Münster. Von Dr. h. c. Friedrich Kempf, Münsterbaumeister. Mit 274 Abbildungen. Lex. (262 S.) Karlsruhe 1926, G. Braun. Geb. *M* 25.—

Das vorliegende neueste Werk über das Freiburger Münster, eines der stattlichsten und kunstgeschichtlich wichtigsten gotischen Baudenkmale Deutschlands, und die zahlreichen Kunstwerke aller Art, die es außen und innen schmücken, ist eine erheblich erweiterte und bereicherte Neubearbeitung einer 1913 erschienenen Abhandlung des Verfassers: Das Freiburger Münster, seine Bau- und Kunstpflege. Es ist die Arbeit eines Mannes, der fast vier Jahrzehnte hindurch ständig als Pfleger am Münster tätig, mit ihm ganz und gar wie verwachsen, mit ihm in allen seinen Einzelheiten wie kein anderer vertraut ist. Ausführlich ist in ihm die in sieben Abschnitten verlaufende Baugeschichte des Münsters dargestellt, eingehend die an Wert und kunstgeschichtlicher Bedeutung dem Bau als solchem ebenbürtige künstlerische Außen- und Innenausstattung desselben geschildert, vor allem seine so reiche ornamentale und figürliche Steinplastik, die ein fast ununterbrochenes Bild ihrer Entwicklung, anfangend von der spätromantischen Zeit bis in den späten Barock hinein darbietet, aber auch, was das Münster noch an prachtvollen alten Glasgemälden, an vorzüglichen spätgotischen Holzplastiken, an Tafelmalereien eines Baldung, Cranach d. A. und Holbein d. J. sowie an bemerkenswerten Epitaphien besitzt. Auch aus der Schatzkammer des Münsters werden dem Leser die wichtigsten Stücke vorgeführt. Eine Fülle vorzüglicher Wiedergaben von Ansichten und Einzelheiten des Baues, seinen plastischen Kunstwerken, seinen Fenster- und Tafelmalereien und sonstigen Kunstdenkmälern ergänzt nicht nur ausgiebigst den leichtverständlich und ansprechend geschriebenen Text, sondern bietet auch für sich allein schon reichen Stoff sowohl zu künstlerischem Genuß wie zum Studium. Einer ausdrücklichen Empfehlung bedarf das nach Wort und Bild gleich

vortreffliche Werk nicht. Alles, Gegenstand, Text und Abbildungsmaterial empfehlen es auch ohne eine solche schon zur Genüge.

Mittelalterliche Miniaturen aus der Staatlichen Bibliothek Bamberg. Heft I: Reichenauer Schule I. Mit einer Einleitung von Hans Fischer, Bibliothekdirektor a. D. Bamberg 1926, Kommissionsverlag C. C. Buchner. kl. Fol. (16 u. 7 Tafeln.) *M* 9.20.

Die vorliegende Veröffentlichung leitet eine Folge von Wiedergaben der kunstgeschichtlich wichtigsten Miniaturen älterer illustrierter Handschriften der Staatlichen Bibliothek Bamberg in natürlicher Größe und in den Farben des Originals ein. Sie bietet Miniaturen aus zwei ursprünglich wohl zusammengehörenden Codices des 11. Jahrhunderts, die der sog. Reichenauer Schule zugewiesen werden, einer Isaiashandschrift und einer das Hohe Lied und das Buch Daniel enthaltenden Handschrift. Die mit allen Mitteln der heutigen Reproduktionstechnik ausgeführten Bilder geben die Originale so vorzüglich wieder, daß sie für gewöhnlich ein völlig ausreichender Ersatz derselben für das Studium sind und für die meisten Fälle eine Einsicht in die Originale unnötig machen; sehr zu deren Vorteil, denn es liegt auf der Hand, daß ein allzuhäufiges Studium der Originale selbst auf die Dauer nicht möglich ist, ohne diese Beschädigungen auszusetzen und in ihrem Bestand zu gefährden. Die vortreffliche Ausführung der Reproduktionen und der sehr mäßige Preis der Veröffentlichung lassen nicht daran zweifeln, daß diese in den interessierten Kreisen lebhaftem Interesse begegnen und den wünschenswerten Absatz finden wird.

Die deutsche Baukunst der Renaissance. Von Alfred Stange. Mit 132 Abbildungen. 4° (204 S.) München 1926, Hugo Schmidt Verlag. *M* 20.—, geb. in Leinen 24.—

Die Aufgabe, die sich der Verfasser gestellt hat, ist, nachzuweisen, daß die Aufnahme und Verarbeitung der von den deutschen Architekten im 16. Jahrhundert der italienischen Renaissance entlehnten Bauelemente und Baugedanken keinen Bruch mit der Vergangenheit bildeten, daß vielmehr bei allem Wechsel in den Formen und Konstruktionsmitteln der Zusammenhang mit der Spätgotik, ihrem architektonischen Empfinden und ihren architektonischen Zielen gewahrt blieb, daß gerade darum die Renaissance bei den deutschen Architekten so rasch und so weithin Boden fand, weil zwischen ihr und den die Gotik des endenden Mittelalters leitenden Ideen und Absichten eine gewisse, ihre Herübernahme erleichternde und diese fördernde Verwandtschaft bestand. Mit andern Worten, er will durch eine eingehende Untersuchung der Schöpfungen der deutschen Renaissance dartun, daß diese keineswegs einen völligen Umsturz der zu Beginn des 16. Jahrhunderts in Deutschland gepflegten Architektur darstellt, sondern als das Ergebnis einer durch Herübernehmen von Bauzielen, Bauelementen und Bauformen sich kennzeichnende Weiterentwicklung zu werten ist, bei der zwei scheinbar ganz verschieden geartete und doch wieder einander nahestehende Elemente zu einem eigenartigen neuen Ganzen verschmolzen wurden. Ein schlechthiniges Hinwenden zur italienischen Renaissance und ein rückhaltloses Eingehen auf die diese beherrschenden Baugedanken und Bauformen läßt sich nur an einigen wenigen Bauten bemerken, die zudem keinen Einfluß auf den Gang der Entwicklung ausübten, vereinzelte Erscheinungen blieben und für das Gesamtbild von keiner Bedeutung sind. Im übrigen geben sich alle Schöpfungen der deutschen Renaissance als eine mehr oder weniger umfassende, hier geringere, dort ausgiebigere Verquickung einheimischer Baugedanken und Bauformen mit solchen der italienischen Renaissance, die den deutschen Architekten zunächst durch die Architekturbücher des 16. Jahrhunderts, dann aber auch durch Reisen nach Italien zur Kenntnis gekommen und geläufig geworden waren. Zu einem vollen Verständnis der italienischen Renaissance, der diese leitenden Ideen und Ziele kamen sie freilich nicht, konnten sie nicht einmal kommen, sowohl weil sie noch zu sehr in den traditionellen heimischen Anschauungen lebten, als auch, weil die Lebensbedürfnisse, die Lebensgewohnheiten und namentlich auch die klimatischen Verhältnisse diesseits der Alpen wesentlich anderer Art waren als in Italien. Für die Übernahme der Bauformen der Renaissance aber waren, abgesehen von einem gewissen Einfluß des Humanismus, wie auch der Verfasser zeigt, nicht zum wenigsten das lebhaft sich geltend machende Bedürfnis nach neuen Formen sowie der Reiz, den nun einmal jede neue Mode ausübt, von größter Bedeutung.

Der Verfasser unterscheidet vier Stufen in der Entwicklung der deutschen Renaissancearchitektur, die er näher bestimmt als Anfänge und Übergänge (erstes Jahrhundertviertel), als Verwirklichung der in der Spätgotik gegebenen Aufgaben mit italienischen Mitteln (zweites Jahrhundertviertel), als reinen Stil

(Jahrhundertmitte) und als barocke Übergänge (Jahrhundertwende). Seine Darlegungen, die von einem reichen, vorzüglich ausgeführten Abbildungsmaterial begleitet werden, sind im löblichen Unterschied von so manchen andern neueren kunstwissenschaftlichen Untersuchungen leicht verständlich und angenehm lesbar und durchweg in anerkennenswertem Maße auf das Sachliche gestimmt, was freilich nicht besagen will, daß man alle Aufstellungen anzunehmen hätte. Der Verfasser ist sich auch selber sehr wohl bewußt, daß er nicht in allem das letzte Wort gesprochen hat, noch hat sprechen können. Eine alle Fragen restlos bereinigende Klarheit wird sich bei einem Gegenstand von der Art des Entwicklungsganges der deutschen Renaissancearchitektur mit ihren vielen Willkürlichkeiten und ihrer oft genug recht äußerlichen und mehr phantasie- als verständnisvollen, von der subjektiven Auffassung der einzelnen Architekten allzusehr beeinflußten Übernahme italienischer Renaissanceelemente wohl kaum je erreichen lassen. Immerhin wird man im großen und ganzen den sehr dankenswerten Ausführungen des Verfassers als einem bemerkenswerten Fortschritt in unserer Erkenntnis der deutschen Renaissancearchitektur, ihres Zusammenhanges mit der Spätgotik, ihres Entwicklungsganges und der diesen bestimmenden Ideen und Absichten zustimmen dürfen. Vielleicht hätte sich diese Erkenntnis noch vertiefen lassen, wenn der Verfasser die Schöpfungen der deutschen Renaissance entsprechend ihrem baulichen Charakter in vier gesonderten Gruppen behandelt hätte: private bürgerliche Bauten, öffentliche bürgerliche Bauten, Palastbauten, Kirchen. Denn die Aufnahme und Verwertung der italienischen Bauideen und Bauformen ist bei den einzelnen Gruppen keineswegs ganz in gleicher Weise und gleichmäßig erfolgt; am verständnislosesten und äußerlichsten bei den Bauten der ersten Gruppe, bei denen die übernommenen Renaissanceelemente sich zumeist kaum mehr denn als bloße Dekorationsmittel geben. Nicht zustimmen kann ich dem Verfasser, wenn er die Schöpfungen nachmittelalterlicher Gotik als ein phantasieloses Weiter- und Nachplappern gotischer Baugedanken charakterisiert. Ein Bau wie die Mariä-Himmelfahrtskirche zu Köln gehört, was zielstrebige Bewegung, lebensvolle Gliederung, vorzügliche Lichtverteilung und packende Stimmung anlangt, anerkanntermaßen zu den hervorragendsten Kirchen Kölns, und nicht anders verhält es sich mit sonstigen nachmittelalterlichen gotischen Kirchenbauten. Und auch darin kann ich ihm nicht beipflichten, wenn er für die Jahrhundertwende von einem Zurückgreifen auf die Gotik redet. Nicht ein Zurückgreifen auf sie ist es, was uns in dieser Zeit an den verschiedensten Orten entgegentritt, sondern ein Fortleben der Bauideen und Bauformen der zwar keiner innern Entwicklung mehr fähigen, aber noch immer lebendigen und wohlverstandenen Gotik. Deutlich wird das zu Tage treten, wenn einmal als Gegenstück zu der vorliegenden, so verdienstlichen Arbeit eine Geschichte der nachmittelalterlichen Gotik, wie sie ja auch der Verfasser für sehr wünschenswert hält, vorliegt. Auf den Zusammenhang der St. Michaelskirche zu München mit spätgotischen süddeutschen Anlagen hat nicht erst Rosemann hingewiesen. Man vergleiche, was ich darüber in meinem Buche „Die Jesuitenkirchen der oberdeutschen Ordensprovinz" (S. 72) gesagt habe.

Jos. Braun S. J.

## Romantiker-Bibliographien

Arnim-Bibliographie. Herausgegeben von Otto Mallon. gr. 8° (196 S.) Berlin 1925, S. Martin Fraenkel. Brosch. *M* 9.—, geb. 10.—

Brentano-Bibliographie (Clemens Brentano, 1778 bis 1842). Von Otto Mallon. gr. 8° (290 S.) Berlin 1926, S. Martin Fraenkel. Brosch. *M* 12.—, geb. 14.—

Ein Jahrhundert Eichendorff-Literatur. Zusammengestellt von Karl Freiherrn v. Eichendorff. 8° (VIII u. 160 S.) Regensburg (o. J.), Josef Habbel. Brosch. *M* 2.—, geb. 3.—

Trotz der vielen in den letzten drei Jahrzehnten zum Thema „Jüngere (Heidelberger) Romantik" erschienenen Schriften fehlte es bisher nicht nur an erschöpfenden, alle neueren Forschungsergebnisse verwertenden Monographien und Biographien ihrer bedeutendsten Vertreter, sondern vor allem an den hierzu notwendigen Grundlagen, nämlich an gediegenen, vollständigen Gesamtausgaben der Werke und schließlich noch besonders an den nicht zu entbehrenden bibliographischen Hilfsmitteln. Diesem letzteren Mangel dürfte nun das großangelegte Unternehmen von Otto Mallon, wenigstens soweit die eigentlichen Dichter unter den jüngeren Romantikern in Betracht kommen, bald gründlich abhelfen. Zwei stattliche Bände liegen bereits vor; sie behandeln Achim v. Arnim und Clemens Brentano. Ein dritter Band über Bettina, Sophie Mereau und Karoline v. Günderode wird das Werk voraussicht-

lich noch dieses Jahr zum Abschluß bringen. Von einer Görres-Bibliographie ist einstweilen nicht die Rede.

„Die erste Arnim-Bibliographie stammt von Arnim selbst. In Hitzigs ‚Gelehrtem Berlin' gab er 1826 auf dem Raume einer Oktavseite ein knappes, summarisches Verzeichnis seiner bis dahin erschienenen Werke. Dann folgte der Arnim-Abschnitt in § 286 von Goedekes ‚Grundriß' (1. Aufl. 1881, Bd. 3; 2. Aufl. 1895 bis 1898, Bd. 6), der dem damaligen bibliographischen Bedürfnis entsprach. Als weiteres Hilfsmittel kam 1923 der bibliographische Anhang in Stockmanns ‚Jüngerer Romantik' hinzu" (aus dem Vorwort zum Arnim-Band). Ähnliches gilt von der Registrierung der noch weit umfangreicheren Brentano-Literatur, doch wurde die erste Brentano-Bibliographie nicht vom Dichter selbst, sondern von seinen Biographen P. Diel und P. Kreiten in ihrem zweibändigen Werke am Schlusse des zweiten Bandes gegeben. Mallons Arbeiten sind als einstweiliger Ersatz bzw. als Vorarbeit und Grundlage für eine etwaige Neuauflage von Goedekes „Grundriß" gedacht. „Neben diesem Zwecke sollen sie — hoffentlich ohne daß ihnen die Zwiespältigkeit schadet —, dem Sammler, Bibliothekar und Buchhändler als Nachschlagebuch dienen, denen es oft darauf ankommt, schnell und sicher zu wissen, welchen Umfang und welches Beiwerk (Vignetten, gestochene Blätter, Musikbeilagen u. a.) ein bestimmtes Buch hat und wo etwa in einem bestimmten Zeitschriftenjahrgange Beiträge von bestimmten Personen vorhanden sind. Das Briefverzeichnis im Anhange soll bei Autographen die Frage beantworten, ob es sich um einen gedruckten oder ungedruckten Brief handelt. Als Ziel wurde bei der Bearbeitung ‚Vollständigkeit' angestrebt" (aus dem Vorwort zur Brentano-Bibliographie).

Wie man sieht, handelt es sich hier um ein außerordentlich gründliches, auf streng wissenschaftliche Grundsätze und Richtlinien aufgebautes Unternehmen. Die Titelangaben sind denn auch mit peinlicher Genauigkeit besorgt. „Die Titelblätter (und nötigenfalls bei einzelnen Beiträgen die von Arnim bzw. Brentano stammenden Verfassermerkmale und die Überschriften) sind mit größeren Korpus-Lettern (Antiqua oder Fraktur, Majuskeln oder Minuskeln je nach Vorlage) und mit senkrechten Strichen am Zeilenende wiedergegeben worden, die erklärenden Bemerkungen dagegen durchweg mit kleineren Petit-Lettern. Bis 1857, dem Jahre des Erscheinens seiner letzten ‚Originalausgabe', sind bei Arnim alle Formen seiner eigenen Werke (Dichtungen, Prosaschriften, Briefe und Gespräche, in Erstdrucken, Neudrucken, Nachdrucken, Auszügen und Kompositionen) in dieser Art beschrieben worden, für die spätere Zeit nur die Erstdrucke, unter einfacher Nennung der Neudrucke usw., bei den entsprechenden Erstdrucken vor 1857." Der um fast 100 Seiten stärkere Brentano-Band umfaßt alle Drucke von 1795 bis 1862 und die sämtlichen ersten Drucke von 1863 bis 1926. Der ungemein reichhaltige Anhang (Briefverzeichnisse, Literatur über Arnim bzw. Brentano, Ergänzungen u. a.) beansprucht im Arnim-Band über 40, im Brentano-Band über 80 Seiten.

Einige geringfügige Versehen sind mir beim Durchblättern der beiden Bände begegnet; sie kommen gegenüber der riesigen, im ganzen durchaus mustergültigen Gesamtleistung gar nicht in Betracht. Wenn einmal das Werk abgeschlossen vorliegt, werden wir an ihm ein bibliographisches Hilfsmittel allerersten Ranges besitzen. Jetzt schon verdient Mallon für seine imponierende Arbeitsleistung den wärmsten Dank nicht nur der Bibliophilen, gelehrten Sammler und Buchhändler, sondern ebensosehr aller jener Literarhistoriker, die sich mit der jüngeren oder Heidelberger Romantik wissenschaftlich beschäftigen.

Ähnliche Ziele wie Mallon verfolgt Karl Freiherr v. Eichendorff, der Enkel und Geisteserbe des volkstümlichsten und sangesfreudigsten aller deutschen Romantiker mit seiner übersichtlich geordneten, gefälligen Zusammenstellung „Ein Jahrhundert Eichendorff-Literatur", die als 22. Band der leider noch immer nicht abgeschlossenen großen historisch-kritischen Gesamtausgabe „Sämtliche Werke des Freiherrn Joseph v. Eichendorff" fast gleichzeitig mit Mallons Brentano-Band erschienen ist. In der Anordnung des Materials und bei der Wiedergabe der Buchtitel, auch in ihrem nächsten Zweck, unterscheiden sich die beiden Werke dagegen sehr erheblich. Während Mallons Arbeit mehr die Wünsche der Bibliophilen und Gelehrten berücksichtigt und auch tatsächlich in hohem Grade befriedigt, wendet sich die Eichendorff-Bibliographie weit mehr, als dies bei dem Werk über die jüngere Romantik der Fall ist, an die große Zahl der Verehrer des Dichters und an die Literaturfreunde überhaupt. In seinem kurzen Vorwort weist der Herausgeber auf das immer noch rege, immer noch in aufsteigender Linie sich bewegende Interesse hin, das dem letzten Ritter der deutschen Romantik in unserer doch ganz anders gearteten Zeit entgegengebracht wird, und nennt zugleich das nächstliegende Ziel, das ihm bei

seiner Zusammenstellung vorschwebte: „Immer deutlicher bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß wir an Eichendorff nicht nur einen unserer größten Dichter, sondern auch einen Führer besitzen, der uns durch die Wirrnisse der Zeit einen sichern Weg zu weisen berufen ist. Seine Werke leben in zahlreichen Ausgaben in unserem Volke. Ein blühender Bund deutscher Kulturgemeinschaft hat ihn zu seinem Schutzherrn erwählt. Ein historisch-kritischer Neudruck aller seiner Schriften sucht seine Gesamtpersönlichkeit für alle Zukunft klarzustellen. Noch aber fehlt ein Verzeichnis der vielfach gänzlich verschollenen Aufsätze, die mit dem Schaffen des Dichters irgendwie in Zusammenhang stehen. Diese Lücke auszufüllen war mein Bestreben. Möge die ursprünglich nur für den Privatgebrauch bestimmte Arbeit allen billigen Anforderungen entsprechen und sich als ein brauchbares Nachschlagebuch erweisen.... Die Anordnung des reichen Materials ist nach reiflicher Überlegung getroffen worden. Die Reihenfolge innerhalb der einzelnen Gruppen entspricht dem chronologischen Prinzip."

Aus der Inhaltsangabe des ersten und wichtigsten Teils des Bandes seien hier die hauptsächlichsten Gruppen herausgehoben: Bibliographische Quellen; Lebensbeschreibungen und Charakteristiken; Biographische Einzelheiten; Eichendorff in der Musik, in der Literatur, in der bildenden Kunst; Gedichte an Eichendorff; Begegnungen und Gespräche mit ihm, Urteile über ihn. Der zweite Teil umfaßt „Familiengeschichtliches", der dritte enthält ein bis ins kleinste durchgeführtes Verzeichnis aller Werke des Dichters, der vierte stellt sämtliche Untersuchungen und Besprechungen seiner Schriften nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet zusammen.

Der Herausgeber dankt im Vorwort besonders den Herren Professor Franz Ranegger in Mödling bei Wien und Oberstabsarzt Dr. Paul Henrici, Bibliothekar in Wiesbaden, für die Förderung, die seinem Werke vonseiten dieser zwei Gelehrten zuteil wurde. In der Tat hat zumal Professor Ranegger durch mehrere wissenschaftliche Arbeiten (vorzüglich über Eichendorff als Literarhistoriker), die er in den letzten Jahren in verschiedenen Zeitschriften veröffentlichte, hervorragend zum endlichen Gelingen dieser sorgfältig gearbeiteten Eichendorff-Bibliographie beigetragen. „Ein Jahrhundert Eichendorff-Literatur" bildet nun eine sehr erfreuliche Bereicherung der historisch-kritischen Gesamtausgabe von Eichendorffs Werken, deren glücklichen Abschluß alle Freunde und Verehrer des großen Dichters mit regstem Interesse, zugleich aber auch mit einer unleugbaren Zugabe von leicht verzeihlicher Ungeduld in nicht allzu ferner Zeit erwarten.

Alois Stockmann S. J.

---

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900, Bankkonto der Schriftleitung in der Schweiz: Schweizerische Genossenschaftsbank in Basel, Postscheck-Konto V 3175.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte einer gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

# Lorenzo Ricci

Lorenzo Ricci! Der Name des letzten Generals der Gesellschaft Jesu, der am 24. November 1775 den Leiden einer harten Gefangenschaft in der Engelsburg zu Rom erlag, ruft ganz von selbst die Erinnerung an eine der größten kirchlichen Tragödien des 18. Jahrhunderts wach: die Zertrümmerung der Gesellschaft Jesu [1].

Eine furchtbare Tragödie: mitten im heißesten Kampf um Sein oder Nichtsein löst der Feldherr eines seiner kampfmutigsten Regimenter auf; ohne Untersuchung werden Tausende von verdienten im Dienste der Kirche ergrauten Männern aus liebgewonnener Arbeit und Vereinigung auf die Straße geworfen und vielfach Kummer, Not und Elend preisgegeben. Und wenn dann der Geist in die vergangenen Jahrhunderte zurückschweift, um zu sehen, ob denn die Kirche schon ein ähnliches Schauspiel erlebt, da schlagen dem Auge die Flammen des Pariser Scheiterhaufens entgegen, die den Leib des letzten Großmeisters des Templerordens, Jakob von Molay, am 3. März 1314 zu Asche verbrannten.

Beide Tragödien, die Zertrümmerung des Templerordens und die Zertrümmerung des Jesuitenordens, zeigen manche ähnliche Szenen: schwere Anklagen, drängende despotische politische Macht, zögernder, aber schließlich nachgebender päpstlicher Spruch.

Klemens V., der sich 1309 in französische Abhängigkeit nach Avignon begeben, hob 1312 den Templerorden auf, und ein anderer Klemens, Klemens XIV., der sich als Kardinal den Gefolgsmännern absolutistischer Machthaber beigesellt hatte, unterschrieb Mitte Juni 1773 die Vernichtung des Jesuitenordens [2]. Das Haupt der Templer endete auf dem französischen Scheiterhaufen, der General der Jesuiten im römischen Gefängnis. Dem Urteilsspruch über die Templer ging eine langwierige Untersuchung voraus, aber die Anwendung der Folter macht, wie in den Hexenprozessen, alle Geständnisse hinfällig. Die Folter und die Angst vor der Folter morden hier wie dort Unschuld und Recht im Dienste der Gerechtigkeit. Im Falle des Jesuitenordens hat überhaupt keine Untersuchung stattgefunden: ein Machtspruch ohne Untersuchung, ohne Gehör für die Angeschuldigten, ohne Gewährung eines Rechtsbeistandes.

Das Urteil über Schuld oder Unschuld der Templer hat lange geschwankt, aber je mehr unanfechtbares Material beigebracht wurde und besonders nach den letzten gründlichen Untersuchungen des jetzigen Präsidenten der Görresgesellschaft darf das Verdikt auf Schuld nicht länger aufrecht erhalten

---

[1] Eine vollständige Biographie Riccis gibt es nicht. Bald nach seinem Tode sollte eine solche in Florenz erscheinen; schon war der Druck vorangeschritten, als plötzlich der Befehl eintraf, den Druck einzustellen und die bisher gedruckten Bogen zu vernichten. Ein Exemplar gelangte in den Besitz des P. Carayon, der es in seinen Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus wörtlich abdruckte unter dem Titel Biographie du P. Laurent Ricci in Band 17 (Poitiers 1869) 1—93. Diese bis zur Aufhebung reichende Biographie enthält wertvolle Einzelheiten über die Vorgänge in Rom und Bologna, auch einige Briefe Riccis.

[2] Der spanische Gesandte Moñino meldet am 17. Juni die Unterzeichnung (Simancas Estado Leg. 5039). Die offizielle Ausfertigung erfolgte am 21. Juli.

werden[1]. Für die schweren Anklagen ist kein Beweis erbracht worden; wenn auch Gebrechen wie bei andern Orden zugegeben werden können: der Templerorden ist absolutistischer Machtpolitik zum Opfer gefallen.

Bei den Untersuchungen über Schuld und Unschuld des Templerordens haben unwissenschaftliche Voraussetzungen, konfessionelle Vorurteile und konfessionelle Intoleranz eine große Rolle gespielt. Das trifft in noch weit höherem Grade bei den Urteilen über Schuld oder Unschuld des Jesuitenordens zu. Die einen nehmen die schwersten Anklagen ohne Beweis an, andere sind milder, fällen aber Urteile, die sie vor ihrem historischen Gewissen nicht verantworten können[2].

Auf die Schuldfrage soll hier nicht eingegangen werden, an anderer Stelle wurde besonders nach den maßgebenden Akten in Simancas ein Versuch zu ihrer Lösung gemacht[3].

Was uns hier einzig interessiert, ist die Persönlichkeit des letzten Generals Lorenz Ricci. Ganz von selbst werden dabei einige Streiflichter auf die Schuldfrage fallen.

Lorenzo Ricci, aus vornehmer Florentiner Familie 1703 geboren und seit 1718 Mitglied der Gesellschaft, wurde in der letzten (19.) Generalversammlung der Gesellschaft Jesu am 11. Mai 1758 zum General des Ordens gewählt. Seinen Charakter offenbarte der neue General gleich in der Ansprache, die er beim Schluß der Kongregation am 18. Juni an seine Mitbrüder richtete: Gebetsgeist, Liebe, Bescheidenheit! Er mahnte u. a., man möge alles aufbieten, daß doch von niemand ein Anstoß gegeben werde, sei es durch Wort oder Schrift oder auch durch jenes übertriebene Lob unserer Arbeiten, die oft große Gehässigkeit gegen uns erregt haben. Der Schluß lautete: Es ist nicht möglich, daß wir alle wieder hier auf Erden zusammenkommen, es bleibt uns nur die eine Hoffnung, daß wir danach trachten, uns alle dereinst im himmlischen Vaterland wieder zusammenzufinden[4].

Ein besonders schöner Zug in dem Charakter des P. Ricci ist seine große Liebe zu den Armen, Bedrängten und Kranken. Bei der Hungersnot im Jahre 1764 gab er den Seinen das Beispiel, daß er fortgesetzt selbst Almosen unter die Hungernden verteilte. Bei der Ankunft der vertriebenen Portugiesen sorgte er mit wahrhaft mütterlicher Aufmerksamkeit für ihr Unterkommen und alle ihre Bedürfnisse. Abwechselnd besuchte er fast Tag für Tag die Kranken in den einzelnen Häusern der Gesellschaft in Rom, und es verging kein Tag, wo er nicht bei seiner Rückkehr das Krankenzimmer in Gesù aufsuchte und alle Kranken erfreute, indem er sich ihrer einzelnen Wünsche mit liebevoller Sorge annahm.

Auf Kreuz und Leid, das ihm in seinem Leben so reichlich zuteil wurde, hatte er sich schon früh gefaßt gemacht; er wiederholte oft: die wahre Probe eines Mitglieds der Gesellschaft Jesu besteht darin, daß es nicht zurückweist die Gesellschaft Christi auf Kalvaria. Darin muß sich, wie er sagte, die wahre

---

[1] Vgl. Finke, Papsttum und Untergang des Templerordens. 1907.

[2] Vgl. z. B. Böhmer, Die Jesuiten[4] (1921) 107 f.

[3] Duhr, Die Etappen bei der Aufhebung der Gesellschaft Jesu, in der „Zeitschrift für kath. Theologie“ 22 (Innsbruck 1898) 451 ff. Vgl. Jesuitenfabeln[4] (1904) 404 ff.

[4] Acta Congreg. XIX, Handschrift im Besitz des Ordens, das gilt auch von den folgenden Handschriften. Eine kurze Notiz über die Abschiedsrede in Inst. S. J. 2 (1893) 449.

Christusliebe zeigen. Bei der Annahme der Wahl zum General sträubte er sich, nicht um dem Kreuz zu entgehen, das in dieser Zeit unausbleiblich mit diesem Amte verbunden war, sondern weil er fürchtete, wegen seines Mangels an Erfahrung die Gesellschaft schädigen zu können.

Als Pombal alle Jesuiten teils eingekerkert, teils an die italienische Küste hatte aussetzen lassen, schrieb Ricci am 20. Dezember 1760 an die deutschen Provinziale: „Die Ankunft unserer portugiesischen Patres im Kirchenstaat zwingt mich, Ihre Meinung einzuholen. Ich bin in der größten Sorge, da ich nirgends ein Mittel sehe, das für ihren Unterhalt nötige Geld aufzubringen. Im ganzen sind bis jetzt 900 bei uns angelangt, zahlreiche andere werden wohl noch folgen, die sich in Brasilien und Asien befinden. Bisher habe ich für den nötigen Unterhalt gesorgt, wie dies die Gerechtigkeit und Liebe gegen Söhne und Mitbrüder forderte. Der weitere Unterhalt fordert aber ungeheure Summen, für die kein Fundus vorhanden. Nun weiß ich ja, wie sehr fast alle Provinzen unter Mangel leiden, wie sehr die meisten Kollegien von Schulden bedrückt sind, aber was soll ich tun, da mir nach langer und schmerzlicher Überlegung kein anderes Mittel übrig bleibt? Einige schlagen vor, Dispensation für die Annahme von Meßstipendien zu erbitten, aber dies wäre eine schwere Wunde für unser Institut, vor der ich zurückschrecke. In diesen Ängsten bitte ich um gemeinsamen Rat, den Ew. Hochwürden nach Beratschlagung mit treuen Befolgern unseres Instituts und kundigen Männern der Verwaltung mir mitteilen wollen. Man möge auch besonders nicht ablassen vom Gebete in diesen Nöten, die nicht geringer geworden, ja vielleicht täglich noch wachsen. Mit dem Gebet muß ernste Besserung etwaiger Fehler, treue Beobachtung der Regeln und eifriges Tugendstreben verbunden werden.“ [1]

Kein General der Gesellschaft hat so Furchtbares erlebt und erlitten. Schon ein Jahr nach seiner Wahl Verbannung und Einkerkerung seiner Söhne in Portugal (3. September 1759), wenige Jahre später die Vernichtung des Ordens in Frankreich (November 1764) und kurz darauf die Vertreibung von mehr als 5000 seiner Mitbrüder aus Spanien und den Kolonien, die Auflösung der Häuser in Neapel, Sizilien, Parma und Malta (1767/68) und endlich nach schmachvollster Behandlung in Rom die gänzliche Vernichtung.

In all diesen Bedrängnissen bleibt sich Ricci stets gleich als ein Mann des Friedens, der Liebe, des Gebetes. Das sind auch die Leitmotive seiner schönen Sendschreiben, die er von 1758 bis 1773 an die Gesellschaft richtete. In dem ersten vom 26. September 1758 über eifriges Gebet in der Not der Gesellschaft empfiehlt er vermehrtes Tugendstreben, Abtötung, die auf Annehmlichkeiten verzichtet, Demut, durch die wir gering von uns denken und sprechen, Armut, die mit dem Notwendigen zufrieden, Überflüssiges von sich weist, Gehorsam, der keine Entschuldigungen kennt. Überaus große Freude erfüllte sein Herz, daß, wie er aus zahlreichen Berichten der verschiedenen Länder ersehen, die Notlage bereits diese Früchte gezeitigt und so das Unglück in Glück verwandelt habe [2].

Bei den fortgesetzten Verfolgungen sucht der General immer und immer wieder durch Trostgründe aufzurichten. So in dem Trostschreiben vom 30. November

[1] Wortlaut bei Murr, Journal zur Kunstgeschichte IX (Nürnberg 1780) 304—309.
[2] Epistolae Praepos. Generalium ad Patres et Fratres Soc. Iesu II (Rollarii 1909) 258.

1761: „Alle unsere Leiden, welchen Ausgang sie immer haben mögen, dienen der göttlichen Ehre. Deshalb dürfen sie uns nicht betrüben, die wir ja unserem Institut gemäß nichts anderes als die Ehre und zwar die größere Ehre Gottes suchen müssen. Es soll uns genug sein, daß unsere Bedrängnisse zur Ehre Gottes gereichen; wir müssen uns dabei beruhigen, ja uns überaus freuen, wenn wir Gott lieben. Ich werde es gerne ertragen, wenn alle Jahre meiner Regierung für mich Jahre der Trübsale sind; wenn nur dieselben Jahre für euch Jahre des Gebetes und Flehens sind, denn Gott wird uns niemals seine Barmherzigkeit entziehen, solange er uns nicht den Geist des Gebetes entzieht." [1]

In dem Rundschreiben vom 13. November 1763 über die Beharrlichkeit des Gebetseifers in unsern Nöten betont er unter anderem große Bescheidenheit in Bezug auf das Eintreten für die Ehre der Gesellschaft: Gewiß muß die Ehre der Gesellschaft gewahrt werden durch Reinheit des Wandels, durch Heiligkeit der Gespräche, durch unermüdlichen Eifer für die Rettung der Seelen, nicht aber durch widerwärtiges Loben der eigenen Verdienste, nicht durch üble Nachreden, nicht durch Verachtung anderer. Zudem ist ja sehr zu fürchten, daß unter dem schönen Schleier der gemeinsamen Ehre sich eine falsche Sucht des Einzelnen nach eigenem Glanz verbirgt, wobei dann meist alles verblassen muß, was von andern für die Religion geleistet worden ist [2].

Als dann Klemens XIII. mitten in allen Bedrängnissen eine neue feierliche Bestätigung und Belobigung des Instituts erließ, da war es wieder ganz besonders Bescheidenheit, zu der Ricci in dem Rundschreiben vom 16. Januar 1765 seine Mitbrüder aufforderte: Alle mögen sich wohl hüten, diese göttliche Wohltat durch Unbescheidenheit zu bemakeln, sondern eine Freude zeigen, die von Bescheidenheit, Maßhaltung und Demut geleitet ist [3].

Je höher die Wogen stiegen, je näher der wütende Sturm den Untergang drohte, um so eifriger wird das Flehen des Generals um Gebet. Nur nicht nachlassen, sich nicht niederdrücken lassen, tapfern Starkmut verlangt er in dem Sendschreiben vom 17. Juni 1769. Als Beispiel stellt er den ungebrochenen Starkmut der vertriebenen Jesuiten auf: Durch kein Ungemach gebrochen, durch keine Not niedergebeugt, haben unsere aus ihrem Vaterlande vertriebenen, auf dem Meere hin und her geworfenen Mitbrüder soviel Kreuz und soviel Leid zur allgemeinen Bewunderung nicht allein geduldet, sondern mit fröhlichem Angesicht wie einst die Apostel ertragen. Er will auch nicht eine zu sorgliche Erforschung der Gründe, warum Gott bisher unsern Bitten nicht entsprochen: Das hat ja keinen Nutzen, Gottes Schickungen müssen mit Gleichmut aufgenommen und die Zeit seiner Erbarmungen in Geduld und Hoffnung erwartet werden. In Geduld und Hoffnung aber werden wir warten, wenn wir daran denken, daß alles Leid durch Gott, unsern liebevollsten Vater, zu unserem Heil und seiner Ehre gelenkt wird, der seine auf ihn vertrauenden Kinder nicht im Stiche läßt. Wie es in diesen letzten Jahren nicht mehr auf den einen oder andern Teil der Gesellschaft, sondern auf die ganze Gesellschaft abgesehen ist, bittet er von neuem um das demütige, liebeglühende Gebet der Kinder für die gefährdete gemeinsame Mutter [4].

---

[1] Epist. Gen. II 271 274. [2] Ebd. 284. [3] Ebd. 293.
[4] Ebd. 295 f.

Der letzte Aufschrei des hart geprüften Generals in äußerster Gefahr erfolgte am 21. Februar 1773, wenige Monate vor der Aufhebung, aber auch jetzt betet er die stets gerechten Gerichte Gottes an: Die Ursachen unserer Verfolgungen sind wir, unsere Fehler und besonders die meinen. Menschliche Hilfe gibt es nicht mehr. Wir sind gänzlich verlassen und aller menschlichen Stützen beraubt, unsere einzige Hilfe ist Gott. Ich brauche die Größe der Leiden, die über die Gesellschaft hereingebrochen, nicht zu schildern; sehr groß sind die gegenwärtigen, ebenso groß die Furcht vor den noch kommenden. Also von neuem glühendes Gebet im Namen Christi, auf daß Gott uns in dem Berufe erhalte, zu dem er uns gerufen, in diesem frommen, heiligen, lobwürdigen Institut, wie es die Kirche und die Stellvertreter Gottes genannt haben. Zum Schlusse bittet er nochmals um das Gebet der Kinder für die Mutter, es sind die letzten Worte des scheidenden Vaters: Um Gebet bitte ich euch im Namen des ganzen Ordens, für den Orden selbst bitte ich darum, für euch selbst bitte ich darum, für das, was euch das teuerste ist, für euer eigenes Herzblut[1].

Im Juli 1773 wurde P. Ricci von dem Rektor des Florenzer Kollegs verständigt, der Großherzog habe bereits eine Abschrift des Aufhebungsbreves von dem Wiener Hofe erhalten, und die Jesuiten in Rom könnten bald die Ausführung erwarten. Darüber entstand in der Umgebung Riccis große Bestürzung. Ricci selbst blieb ruhig; in seinem fast naiven Rechtsbewußtsein wollte er das Äußerste doch nicht glauben. Er tröstete die Seinen, sie sollten nichts fürchten und ruhig ihre Arbeiten fortsetzen. Es ist nicht glaublich, so sagte er, daß der Statthalter Christi sein Gewissen mit einer so offenbaren Ungerechtigkeit belasten wird, wie die, ein Korps zu vernichten, das sich um den Heiligen Stuhl und die ganze Kirche so verdient gemacht hat, und dies ohne ein Untersuchungsgericht und ohne Bekanntgabe der erhobenen Anklagen. Sollte er, was kaum glaublich, nicht einsehen, daß zur Verurteilung eines Angeklagten die Schuld evident sein und daß dem Angeklagten Gelegenheit gegeben werden muß, sich womöglich zu rechtfertigen? Alles dies ist eine Forderung des Naturrechts, gegen das kein Monarch und kein Papst angehen kann und ohne das jeder Gerichtsspruch nichtig und ungültig ist. Scheint es weiter glaublich, daß ein Stellvertreter Christi das Gegenteil von dem behaupten will, was sein Vorgänger vor acht Jahren an der Spitze von 200 Bischöfen in seiner Bulle Apostolicum gesagt hat, indem er unser Institut gebilligt und unter seinen Schutz genommen, indem er die Mitglieder dieser Gesellschaft gelobt, indem er erklärt, daß sie nur von den Häretikern, Ungläubigen und Libertinern verfolgt und ihre Vernichtung gewünscht werde, und zwar aus keinem andern Grunde als dem, daß dieser Orden die Rechte des Heiligen Stuhles so nachdrücklich verteidigt und sich den herrschenden Irrtümern entgegengeworfen hat? Und das allein, weil der Papst nicht den apostolischen Mut aufbringen kann, den Libertinern und Ungläubigen entgegenzutreten? Scheint es ferner glaublich, daß ein Haupt der katholischen Kirche, ein erleuchteter Theologe, wie der jetzige Papst, plötzlich eine so große Bresche in die ganze Christenheit reißen wird, indem es dieselbe auf einen Schlag so vieler Erzieher der christlichen Jugend in fast allen katholischen Städten beraubt, so

[1] Ebd. 301 ff.

vieler Seelenführer, so vieler Verkündiger des göttlichen Wortes auf den Kanzeln, in den Oratorien, in den Exerzitienhäusern, und die Quelle versiegen läßt von so vielen Missionären unter den Häretikern, Ungläubigen und Barbaren, die allein in diesem Jahre in dem einen Siebenbürgen gegen tausend Arianer und andere Irrgläubige bekehrt haben? Ist es nicht eine schreiende Ungerechtigkeit gegen einen Statthalter Christi, ihn auch nur fähig zu halten, eine solche Verwüstung in der katholischen Christenheit anzurichten und den Feinden der römischen Kirche zu einem solchen Triumph zu verhelfen? — Das waren, so schließt ein wohlunterrichteter Zeitgenosse, die Gedanken, mit denen der arglose Mann sich und die Seinen ermutigte gegen die Furcht vor der Vernichtung, weil er der Überzeugung lebte, daß sich alle von denselben Grundsätzen der Billigkeit und des Gewissens und des Eifers für den wahren Nutzen der Kirche leiten ließen, welche stets die Norm seines Handelns bildeten [1].

Ende desselben Monats Juli schrieb P. Ricci einen Brief, der wiederum ein schönes Bild seines Charakters ist. Es ist nicht sein eigenes Los, sondern das Geschick seiner Mitbrüder, das sein Herz am meisten bewegt. Am 31. Juli 1773 schreibt Ricci an P. Jul. Cordara: „Heute haben wir das Fest des hl. Ignatius gefeiert, ein wenig eingeschränkt, aber doch feierlich. Sehr groß war die Beteiligung des Volkes wie bei der ganzen Novene. Die Leute sagen: ‚Das war das letzte Mal. Jedoch der hl. Petrus wurde befreit, als Herodes eben im Begriffe stand, ihn dem Volke zur Hinrichtung vorzuführen.' Übrigens schweben alle in Aufregung und Bangen; wie sehr mein Geist sich niedergedrückt fühlt, kann ich nicht aussprechen. Meine Besorgnis geht aber nicht, auch nicht zum geringen Teil, auf meine Person, sondern gilt gänzlich meinen Brüdern und Söhnen im Herrn. Für mich hoffe ich in jedem Fall ein Asyl zu finden; aber zu sehen, daß Männer, die zum größten Teil so gut sind und in ihrem Beruf so fest stehen, meinem Vaterherzen entrissen werden, das ist ein Schmerz, dem meine Kräfte nicht gewachsen sind. Viele werden unstet umherirren und Hungers sterben müssen. Wohl meine ich, alle werden darauf denken, für den schrecklichen Fall sich vorzusehen, aber sicherlich werden viele keine Möglichkeit finden, für sich zu sorgen. Übrigens soll niemand von seinem Posten weichen; alle sind, soviel ich sehe und weiß, fest entschlossen, so lange als möglich auszuhalten. Ihr gemeinsamer Gedanke zielt einzig dahin, in ihrem Beruf zu verharren. Sehr zahlreich sind die Briefe, die mir diesbezüglich zukommen; sie enthalten die herzrührende Erklärung, man sei bereit, lieber von Tür zu Tür um Almosen zu betteln, als den Beruf aufzugeben. Sollte es möglich sein, daß Gott das eintreten läßt, wovon man spricht, und nicht vielmehr auf so viele Tränen und herrliche Gesinnungen gnädig herabblickt? Darüber ließen sich tausend Dinge sagen, wohl geeignet, auch Herzen von Stein zu rühren. Wegen Zeitmangels wollte ich nur einige Zeilen schreiben, aber das ist ja nicht möglich, sobald dieser Gegenstand berührt wird. Ihrem

[1] P. Termanini, Vita del P. Lorenzo Ricci 84 f. Der Verfasser dieses Sommervogel unbekannt gebliebenen handschriftlichen Lebens, P. Thomas Termanini (geb. 1730 zu Modena und 1749 in die Gesellschaft Jesu eingetreten), war ein Schüler Riccis und 1773 am Römischen Kolleg tätig. Eine Prüfung seiner Angaben mit anderweitigen ersten Quellen ergab genaue Übereinstimmung. Die obigen Äußerungen Riccis ähnlich auch in der Biographie bei Carayon 79 f.

Herrn Bruder bitte ich meine Empfehlung auszurichten. Beten Sie für mich während meines Lebens und nach meinem Tod. Ich flehe zum Herrn und zum hl. Ignatius um reichen Segen für Ew. Hochwürden Ihr Diener in Christus Lorenzo Ricci. Rom, 31. Juli 1773." [1]

„Das, wovon man spricht", trat vor Monatsfrist schon ein. Am Abend des 16. August 1773 wurde der General mit seinen Assistenten in das Sprechzimmer des Gesù beschieden. Eine päpstliche Kommission verkündigte ihm das Aufhebungsbreve vom 21. Juli 1773. Auf die Frage, ob er dasselbe annehme, antwortete Ricci ruhig: „Ich unterwerfe mich der göttlichen Fügung." Er hätte zugleich gegen den Machtspruch ohne Untersuchung, ohne Verhör, ohne Gestattung eines Anwaltes protestieren können, er tat es nicht. Am 17. August wurde er ins Englische Kolleg, dann in der Nacht vom 23. auf 24. September in die Engelsburg in schmachvolle harte Gefangenschaft gebracht. Die Verhöre waren bald beendigt und ergaben weder für den General noch für seinen Orden irgend etwas Belastendes [2]. Auf alle Bitten des Gefangenen um Beschleunigung des Urteils erfolgte stets die stereotype Entscheidung Si prende providenza.

Ein Jahr später starb Klemens XIV. (22. September 1774). Sein Nachfolger, der gütige Pius VI., wollte den General und die übrigen gefangenen Jesuiten sofort in Freiheit setzen, aber der spanische Gesandte Moñino, den man „den eigentlichen Kerkermeister Riccis" genannt hat [3], vermochte unter nichtigen Vorwänden den Papst zu bewegen, die Befreiung zu verschieben. Abgesehen von einer kleinen Erleichterung dauerte die qualvolle Gefangenschaft fort; sie zermürbte allmählich die Kräfte des greisen Gefangenen. Schon waren elf Monate seit dem Tode Klemens' XVI. verflossen, da gelang es Ricci, eine Bittschrift an Pius VI. zu richten, in der er in einfachen, aber um so ergreifenderen Worten die fortgesetzte nichtige Verschleppung des Prozesses und die harte qualvolle Behandlung schildert. Die Bittschrift schließt mit den Worten: Wenn er nicht von diesem langsamen und schmerzvollen Tode befreit wird, bleibt dem Bittsteller nichts anderes übrig, als den Herrn zu bitten, ihn möglichst bald aus diesem Elend abzurufen und das Leben Ew. Heiligkeit auf viele Jahre zum großen Nutzen seiner Kirche zu verlängern [4].

Ricci konnte bei dieser Bitte für den Papst nicht ahnen, daß das Jahrhundert nicht zu Ende gehen sollte, bevor derjenige, den er um Befreiung bat, ebenfalls nach qualvoller Gefangenschaft seinen Leiden in einem französischen Gefängnis erlag (Valence, 29. August 1799).

Das Gebet Riccis für seine Person wurde bald erhört. Schon am 24. November 1775 kam die gewünschte Erlösung.

---

[1] Eigenhändiges Original in den Papieren Cordaras. Jetzt gedruckt in Civiltà Cattolica 1927 III 547.

[2] Aufzeichnung der Fragen und Antworten von der Hand Riccis in Murr, Journal zur Kunstgeschichte IX (1780) 254—271. Ricci begleitet diese Aufzeichnung mit der Versicherung: Ich schließe diesen Bericht mit der Beteuerung, daß ich denselben nur verfaßt, um die Ehre der unterdrückten Gesellschaft wieder herzustellen, denn in Anbetracht meines Amtes als General ist meine Reputation verknüpft mit der Gesellschaft. Ich habe mich für streng verpflichtet gehalten, den Ruf der Gesellschaft zu verteidigen; wenn es sich nur um den Ruf meiner Person gehandelt, so hätte ich diesen der göttlichen Vorsehung überlassen.

[3] Vgl. Carayon a. a. O. 129.

[4] Wortlaut des Memoriale bei Murr, Journal IX 272—278.

Als Ricci sein Ende herannahen fühlte, bat er am 19. November 1775, fünf Tage vor seinem Tode, um die heiligen Sterbsakramente. Bevor er die heilige Wegzehrung empfing, verlas er in Gegenwart des Vizekastellans und mehrerer Offiziere und Soldaten[1] der Engelsburg eine feierliche Erklärung, die sowohl für den Charakter Riccis als auch für die Schuldfrage seines Ordens von der größten Bedeutung ist. Dieselbe lautet in wörtlicher Übersetzung nach dem italienischen Original:

„Die Unsicherheit des Zeitpunktes, in dem es Gott gefallen wird, mich zu sich zu rufen, und die Sicherheit der Nähe dieses Zeitpunktes in Anbetracht meines hohen Alters, der Menge, der Dauer und der Härte meiner Leiden, die meine schwachen Kräfte zu sehr überstiegen, mahnen mich, vorher meine Pflichten zu erfüllen, da es leicht geschehen könnte, daß die Natur meiner letzten Krankheit mich verhindert, sie im Augenblick des Todes zu erfüllen.

In Anbetracht, daß ich bald vor dem Richterstuhl der untrüglichen Wahrheit und Gerechtigkeit erscheinen werde, habe ich lange und reiflich überlegt und demütig meinen barmherzigsten Erlöser und strengen Richter gebeten, er möge nicht zulassen, daß ich mich von irgend einer Leidenschaft leiten lasse, besonders bei einer der letzten Handlungen meines Lebens, weder von der Bitterkeit des Herzens, noch von irgend einer fehlerhaften Neigung oder Absicht, sondern einzig und allein von dem Pflichtgefühl, Zeugnis abzulegen für die Wahrheit und Unschuld. Deshalb mache ich die beiden folgenden Erklärungen und Beteurungen:

Erstens: Ich erkläre und beteure, daß die aufgehobene Gesellschaft Jesu keine Ursache zu ihrer Unterdrückung gegeben hat. Dies erkläre und beteure ich mit der moralischen Gewißheit, welche über den Zustand seines Ordens ein wohlunterrichteter Oberer haben kann.

Zweitens: Ich erkläre und beteure, daß ich nicht den geringsten Anlaß zu meiner Gefangennehmung gegeben habe. Ich erkläre und beteure das mit jener höchsten Gewißheit und Evidenz, welche jeder von seinen eigenen Handlungen hat. Ich erhebe diesen zweiten Protest nur deshalb, weil diese Beteurung notwendig ist für die Ehre der aufgehobenen Gesellschaft Jesu, deren Generaloberer ich gewesen bin.

Ich beabsichtige übrigens nicht, daß man infolge dieser meiner Beteurungen irgend einen von denen, die die Gesellschaft oder meine Person ge-

---

[1] Die Namen aller Anwesenden sind genannt bei Murr, Journal IX 270. Dort findet sich auch der vollständige italienische Text der Erklärung. Die Echtheit dieses wichtigen Aktenstückes steht fest. Für den Fall, daß er durch die Heftigkeit der Krankheit oder einen andern Zufall an der Verlesung verhindert werden sollte, hatte P. Ricci eine eigenhändige Abschrift des Protestes an P. Segui gesandt mit dem Auftrag, sie eventuell zu veröffentlichen. Dieses Schriftstück hat P. Ignatius Rhomberg, der deutsche Assistent, den Ricci auch als Vikar bezeichnet hatte, in der bestimmtesten Weise für die Handschrift des Generals, die ihm sehr gut bekannt war, erklärt. Rhomberg schreibt am 25. Februar 1780 von Rom: Protestatio suprema Adm. Rev. Patris N. (Generalis) p. m. tam certo ac indubie ab eodem facta est, antequam reciperet SS$^{mum}$ Viaticum, quam certum ac indubium est, quod obierit in Castello S. Angeli (Murr, Journal IX 278). — Eine französische Übersetzung bei Ravignan, Clément XIII et Clément XIV I 388 f. und Carayon, Documents inédits XVII 124 ff. Der genaueste italienische Text bei Boero, Osservazioni sopra l'Istoria del Pontificato di Clemente XIV scritta dal P. A. Theiner. 2. ed. II (Monza 1854) 95 ff.

schädigt haben, vor Gott für schuldig erachte, wie auch ich mich eines solchen Urteils enthalte. Die Gedanken der Menschen sind Gott allein bekannt; er allein kennt die Irrgänge des menschlichen Denkens und entscheidet, ob sie solche sind, die von Schuld freisprechen; er allein durchschaut die Beweggründe, die zur Handlung treiben, den Geist, in dem man handelt, die Affekte und Regungen des Herzens, die die Handlung begleiten. Weil nun von all dem Schuld oder Unschuld der äußeren Handlung abhängt, so überlasse ich das ganze Urteil demjenigen, der die Werke untersuchen und die Gedanken erforschen wird (Weish. 6, 4).

Und um der Pflicht des Christen Genüge zu leisten, bezeuge ich, daß ich mit dem göttlichen Beistand stets aufrichtig verziehen habe und verzeihe allen denen, die mich gepeinigt oder geschädigt haben: erstlich durch alle der Gesellschaft Jesu zugefügten Unbilden und die harte Behandlung ihrer Mitglieder, dann durch die Aufhebung und die Umstände, die diese begleitet haben, endlich durch meine Gefangennahme, sowie die Härte der Behandlung und die damit verbundene Kränkung der Ehre: Tatsachen, die notorisch und weltkundig sind. Ich bitte den Herrn vor allem, mir zu verzeihen durch seine Güte und Barmherzigkeit und die Verdienste Jesu Christi meine sehr zahlreichen Sünden und dann allen Urhebern und Mitwirkern an allen Leiden und Schädigungen; und ich will sterben mit dieser Gesinnung und diesem Gebet im Herzen.

Endlich bitte ich dringend jeden, der diese meine Erklärungen und Beteurungen sehen wird, sie nach Möglichkeit in der ganzen Welt bekannt zu machen, ich bitte darum aus allen Gründen der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit und christlichen Liebe, die einen jeden zur Erfüllung meines Wunsches und letzten Willens bewegen können. Lorenzo Ricci manu propria. — Die Identität der Schriftzüge der obigen Erklärung ist leicht zu beweisen durch eine große Zahl von Personen, denen sie in allen Ländern bekannt, und den Vergleich mit zahlreichen Briefen, die ja vorhanden sind."[1]

Die Leiche des Gefangenen wurde nicht, wie die spanischen Henker wollten, in der Engelsburg eingescharrt, sondern im Gesù beigesetzt. Dort ruht Lorenzo Ricci an der Seite der verstorbenen Generäle, unter seinen würdigen Vorgängern einer der würdigsten.

Nun noch eine Frage: War es nicht ein Verhängnis für die Gesellschaft Jesu, daß sie in der furchtbarsten Verfolgung einen Mann an ihrer Spitze hatte, der mehr zum Ertragen und Leiden als zu tatkräftiger Abwehr geboren zu sein schien? Hätte ein Mann von dem Charakter eines Ignatius oder eines Aquaviva nicht alles aufgeboten, um den letzten Schlag abzuwenden?

Man kann darüber verschiedener Meinung sein. Schon die Zeitgenossen waren geteilter Ansicht.

Julius Cordara hat sich in seinen fesselnden, aber von Widersprüchen nicht freien Memoiren über die Unterdrückung der Gesellschaft zu dieser Frage geäußert[2]. Er entwirft zuerst ein sehr ansprechendes Charakterbild Riccis:

---

[1] Zur Würdigung dieser Erklärung vgl. Murr, Journal IX 268 ff. u. Ravignan II 447 f.

[2] Diese Memoiren liegen jetzt gedruckt vor: Iulii Cordarae De Suppressione Soc. Jesu Commentarii. Opera inedita publicata a cura di G. Albertotti, Padova 1925. (Atti e Memorie della R. Accademia in Padova, 40. u. 41. Band, 1924 u. 1925.)

Auf der letzten Generalkongregation erschien niemand würdiger des höchsten Postens als Lorenzo Ricci durch erprobte Frömmigkeit, Milde, offenen und lauteren Charakter, große Klugheit in Wort und Tat, ungewöhnliche, auf dem römischen Lehrstuhl lange bewährte Gelehrsamkeit. Dazu kamen vornehme Geburt, rüstiges Alter, würdige Erscheinung. Nur allein fehlte die Erfahrung. Bisher war er nie Oberer gewesen. Doch bestand alle Hoffnung, daß er nicht nach Willkür, sondern nach dem Rat seiner Assistenten und der Norm der Regel verfügen werde. Ich habe den Pater in hohem Grade geliebt, und ich hatte wohl unter den Jesuiten keinen größeren Freund. Von frühester Jugend an waren wir durch engste Freundschaft verbunden. Du erinnerst Dich wohl, mein Bruder (die Memoiren sind seinem Bruder gewidmet), daß ich Dich bei Deinem Aufenthalt im Klementinischen Kolleg zu Rom oft besuchte, aber nie ohne Ricci. Ricci war mein Vertrauter in all meinen Anliegen, und diese Freundschaft hat keine Zeit gemindert. Aber trotz alledem wünschte ich nichts weniger als für einen solchen Mann eine solche Last in solcher Zeit. Es schmerzte mich, den arglosen Mann entsetzlichen Stürmen preisgegeben und dem Untergang geweiht zu sehen. Deshalb hätte ich ihn in stiller und ruhiger Zeit als Leiter der Gesellschaft gewünscht, aber für den Sturm hielt ich seinen friedlichen, durch nichts in den Harnisch zu bringenden Charakter für weniger geeignet. Nach meiner Meinung mußten bei ungewöhnlichen Stürmen auch Gegenmittel angewendet und, wie einmal die Zeit war, auch Außerordentliches gewagt werden. Andere dachten anders. Dem Sturme dürfe man, so sagten sie, nur Stillschweigen und Geduld entgegensetzen. Sonst würde alles noch schlimmer. Diese Meinung drang durch. Als ob der Gesellschaft etwas Schlimmeres hätte begegnen können![1]

Gegenteiliger Meinung ist ein anderer Freund und Schüler Riccis, P. Thomas Termanini. Der sachkundige Zeitgenosse erblickt in der Wahl Riccis eine ganz besondere Fügung Gottes wegen der persönlichen Eigenschaften des Gewählten. Sein Charakter — so schreibt er — war mild und friedfertig, durchaus gerade, seine Handlungsweise einfach, offen und aufrichtig, frei von aller Doppelzüngigkeit und Verstellung, sein Temperament neigte mehr zur Furchtsamkeit und Zurückhaltung. Dieser in ganz Rom bekannte Charakter war durchaus verschieden von demjenigen, den die Feinde der Gesellschaft der Welt vorspiegelten, um ihr Ziel, die Vernichtung des Ordens, zu erreichen. Das gerade Gegenteil sahen die sehr zahlreichen Personen, die ihn genau kannten oder die mit ihm zu tun hatten. In jedem andern hätte man eher einen Schein von irgend einem politischen versteckten intriganten Charakter finden können als bei P. Ricci. Auch innerhalb der Gesellschaft selbst war dieser sein Charakter von der größten Bedeutung. Sein mildes und liebenswürdiges, vornehmes und rücksichtsvolles Benehmen trug sehr dazu bei, mitten im furchtbarsten Sturm die innere Eintracht und Ruhe unter den Ordensgenossen zu erhalten, und nahm auch in dieser Hinsicht den Gegnern jeden Vorwand zur Vernichtung[2].

[1] Commentarii 30 f. Noch schärfer urteilt P. Carlo Borgo in dem Memoria cattolica da presentarsi a Sua Santità. Cosmopoli 1780. Vgl. Rosa, I Gesuiti (Rom 1914) 353 f. — In einem Brief vom 7. Dezember 1775 feiert Cordara den P. Ricci als Martyrer. Albertotti, Lettere di G. Cordara a Fr. Cancellieri (Modena 1916) 46; Civiltà a. a. O. 550.

[2] Termanini, Vita del P. L. Ricci 8 f.

P. Ricci hat übrigens auch selbst zu unserer Frage Stellung genommen in einem sehr interessanten und instruktiven Briefe, der auch deshalb von besonderer Bedeutung ist, weil er einen Irrtum Friedrichs des Großen in einem viel zitierten Briefe an d'Alembert in Bezug auf Ricci richtig stellt.

Nach einer Audienz, die er dem Jesuiten P. Pintus gewährt, schrieb Friedrich am 2. Dezember 1772 an d'Alembert: Wie verlautet, soll der Papst endlich dem Drängen seiner ältesten Söhne nachgeben und den Orden der Jesuiten aufheben. Ich habe einen Abgesandten des Generals der Ignatianer empfangen, der mich drängt, mich offen als Protektor dieses Ordens zu erklären. Ich habe geantwortet, daß der Papst Herr in seinem Hause sei, um eine solche Reform ins Werk zu setzen, die er für nützlich halte, ohne daß die Häretiker sich darein zu mischen hätten [1].

Wenn der König von einem Abgesandten des Generals spricht, so irrt er, denn der General hat keinen Gesandten geschickt. Am 30. Januar 1773 schreibt Ricci an den vermeintlichen Gesandten P. Pintus in Johannisberg: Ihr Brief hat mich sehr überrascht; er fügt einen großen Schmerz zu alledem, was mich bedrückt. In Rom macht schon ein Brief Sr. Majestät des Königs von Preußen an Herrn d'Alembert die Runde, in welchem gesagt wird, daß ich ihm einen Gesandten geschickt, um ihn zu bitten, sich offen als Protektor der Gesellschaft zu erklären. Ich leugne, diesen Auftrag gegeben zu haben, aber vielleicht hat einer bei Gelegenheit einer Audienz bei Sr. Majestät, ihm in meinem Namen die Gesellschaft empfohlen. Wenn die Sache sich so verhielte, hätte ich sie gebilligt; aber nie dürfte ein einfacher Privater ohne Auftrag des Obern in seinem Namen hingehen zu diesem Zweck und mit dem Aufsehen, das mit einem solchen Vorgehen verbunden ist. Ich entschuldige den, der Ihnen dazu geraten hat; die Verwirrung hindert an hinreichender Überlegung. Der Pater des Römischen Kollegs hat keine Autorität, Aufträge in meinem Namen zu suggerieren, ebensowenig die andern, solche auf sich zu nehmen ohne meine Einwilligung. Für zwei Personen, die Ew. Hochwürden mir anführen, könnte ich mehrere anführen, die auf dem laufenden mit den Dingen am römischen Hofe sind, und die ihre Überraschung nicht verbargen über ein Vorgehen, das der ganzen Welt Kunde gibt von der Indifferenz Sr. Majestät, an die man vorher nicht glaubte, und die andern Fürsten mißfallen kann, alles Dinge,

[1] Oeuvres de Frédéric le Grand XXIV (1854) 588. P. Ignaz Pintus aus Sardinien (geb. 1714, eingetreten 1730) hatte im November 1772 von Rom aus um Einreise in Schlesien und Audienz beim König in Potsdam gebeten (Lehmann, Preußen und die katholische Kirche IV [1883] 478, Anm. 3). — Wenn auch die Aufhebung des Ordens in andern Ländern Friedrich gleichgültig war, so wollte er doch die Jesuiten in Preußen, besonders in Schlesien, nicht in die Aufhebung des Ordens einbegriffen wissen. Schon am 30. Juni 1770 ließ er seinem Agenten in Rom (Ciofani) die Weisung zugehen: Der Papst ist auf dem Punkt, seine Zustimmung zur Aufhebung der Gesellschaft der Jesuiten zu geben, die von den Höfen von Versailles, Madrid und Lissabon seit langer Zeit gefordert wird. Diese Sache kümmert den König nicht. Aber da Se. Majestät allen Grund hat, bis jetzt mit der Haltung der Jesuiten in seinen Staaten, besonders in Schlesien, zufrieden zu sein, so würde er gegebenen Falls wünschen, daß diese nicht in die Aufhebung einbegriffen, sondern ruhig bei ihren Arbeiten in seinen Staaten belassen würden. Davon möge der Agent in geeigneter Weise dort, wo es nötig sein werde, und auch Sr. Heiligkeit Mitteilung machen. Am 22. September 1770 wird diese Weisung wiederholt und zwar verschärft: der Agent soll den Wunsch des Königs dem Papste sofort mitteilen, der ja dem römischen Hofe nur sehr angenehm sein könne (Lehmann a. a. O. IV 403 406 f.).

die unsern Untergang erleichtern. Ich weiß, daß einige auf eigene Faust Schritte tun, weil sie sagen, „die Obern tun nichts". Ich lobe diesen Eifer, und solange sie unschuldige Schritte tun und sich nicht des Namens des Obern bedienen, lobe ich sogar ihre Bemühungen. Übrigens sind sie im Irrtum, denn die Obern hören sehr kluge Männer in und außer der Gesellschaft, und deshalb unternehmen sie keine unklugen Schritte: sie haben alles getan, was klugerweise möglich war, und sie müssen nicht alles sagen, was sie tun [1].

Wie man aber auch über die Aktivität des letzten Generals urteilen mag, eines ist jedenfalls sicher: kaum in einem andern Manne hätte die Unschuld der Gesellschaft Jesu plastischer verkörpert werden können als in Lorenzo Ricci.

Als die Jesuiten in Breslau, die bis Februar 1776 fortbestehen blieben, dem verstorbenen General Ende 1775 eine Leichenfeier veranstalteten, setzten sie auf den Katafalk eine längere lateinische Inschrift über sein Leben und seinen Tod. Diese Inschrift schließt mit den Worten:

Felix Societas:
Quae talem habuit in persecutione
Generalem

Glückliche Gesellschaft, die in der Verfolgung einen solchen General gehabt hat!

Dieses Urteil wird wohl jede weitere Untersuchung als zutreffend bestätigen müssen.

**Bernhard Duhr** S. J.

---

[1] Biographie bei Carayon a. a. O. XVII 83 f., auch bei Crétineau-Joly, Histoire de la Compagnie de Jésus V [3] (1859) 331 f. Wie richtig Ricci geurteilt, zeigte die Verwertung des königlichen Briefes. Der spanische Gesandte in Paris schickte sogleich eine legalisierte Abschrift an Karl III. Dieser sandte eine Kopie an seinen Gesandten in Rom (Moñino) und beauftragte ihn, den Brief dem Papste vorzulegen, um ihn immer mehr von der offenen Rebellion der Jesuiten gegen die katholischen Fürsten zu überzeugen. Auch die Gesandten von Neapel und Portugal in Paris schickten legalisierte Abschriften ihren Höfen zu. „Kein Schreiben Friedrichs II. hat vielleicht so großes Glück gehabt als dieses", so meint Theiner, Geschichte des Pontifikats Klemens' XIV. II (1853) 265 f.

# Drei schwer verkannte Daten der israelitischen Kultgeschichte

(Aus der Zeit vom 9. bis 6. Jahrh. v. Chr.)

Ohne sichere Zeitordnung keine zutreffende Würdigung geschichtlicher Ereignisse. Das gilt auch für die Bibel und zwar in erhöhtem Maße für das Alte Testament. Das heilige Schriftwerk erstreckt sich ja über einen ungeheuren Zeitraum und bietet eine Fülle von Berichten der verschiedensten Art, die teils der Feder von Zeitgenossen entstammen, teils Darstellungen auf Grund älterer, zum Teil weit zurückliegender Quellen sind. Da ist es verständlich, daß trotz aller Sorgfalt und Redlichkeit der ursprünglichen Verfasser in der Art der Komposition und auch in Einzelheiten sich zuweilen Unebenheiten eingeschlichen haben. Eine unvoreingenommene Kritik wird sich daran nicht stoßen. Der Diamant eines Schatzes verliert seinen Wert nicht, wenn er im Laufe der Zeit durch anhaftenden Staub seinen äußeren Glanz oder durch fremde Hantierung seinen ordnungsgemäßen Platz eingebüßt hat. So wird kein Vernünftiger den Bericht 2 Kön. Kap. 20 über die Gesandtschaft des Babyloniers Merodach-Baladan an Ezechias von Juda bezweifeln, weil der König den Fremden die Reichtümer seines Palastes zeigt, die er nach 2 Kön. Kap. 18 dem assyrischen Eroberer Senacherib restlos ausgeliefert hat. Danach könnte es sich höchstens darum handeln, daß ein Späterer die zeitliche Aufeinanderfolge der Kapitel nicht beachtete.

Auch in den Regierungszahlen der Königsbücher und ihren Synchronismen (die das zeitliche Verhältnis der Könige von Juda und Israel darstellen sollen) zeigt sich wiederholt der Einfluß *späterer* Zusätze. Aber die Zahl solcher Störungen ist, wie ich schon vor Jahren[1] feststellen konnte, sehr viel geringer, als man bis dahin annahm. Erwiesen sich doch 18 Synchronismen, die man verworfen hatte, als *völlig richtig*. Die wirklichen Fehler aber sind aus zwar naheliegenden, doch irrigen Voraussetzungen durch logische Folgerungen abgeleitet und fallen in *keiner Weise* dem ursprünglichen Verfasser zur Last, sondern *späteren* (nachexilischen) Rezensenten. Ihr Eingriff beschränkt sich zudem auf eine engbegrenzte Textpartie und verrät sich unzweideutig dadurch, daß sie durchweg in babylonischer Weise *nachdatieren*, d. h. die Zählung der Regierungsjahre mit dem ersten *vollen* Jahr, nicht mit dem vorausgehenden Antrittsjahr beginnen, während der *Verfasser* der Königsbücher stets *vordatiert*. Obendrein stehen die Rezensenten alle unter sich in Widerspruch. Ohne diese Erkenntnis und die gelegentliche Beihilfe der assyrischen Chronologie wären wir heute noch in der peinlichen Ungewißheit, die schon der hl. Hieronymus so sehr beklagt hat (s. Migne, P. L. XXII 676).

Zuweilen kommt es auch vor, daß Daten der *ursprünglichen* Niederschrift zweier Bücher *dem Wortlaut nach* sich zu widersprechen scheinen. Einen Fall dieser Art bietet die Zeitbestimmung der Gefangennahme des jungen Joiakin durch Nebukadnezar II. von Babylon. Nach Jeremias (52, 28)

---

[1] Von Moses bis Paulus (Münster [Westf.] 1922) [= MP] 150—171.

erfolgte sie im siebten Jahre, nach den Königsbüchern (II 24, 12) dagegen im achten Jahre Nebukadnezars. Das Rätsel löst sich aber sofort durch die Wahrnehmung, daß Jeremias in babylonischer Weise *nachdatiert*, der Verfasser der Königsbücher aber die jüdische *Vordatierung* befolgt.

Viel schwieriger jedoch gestaltet sich die Aufgabe, wo die Gegensätze zweier verschiedener biblischer Quellen erst durch ein genaues und umfassendes Studium der entsprechenden Kapitel behoben werden können. Solcher Art sind die zwei folgenden Daten.

Das erste betrifft *die Dauer der regenlosen Zeit* unter König *Achab* von Israel (regierte 873—854 v. Chr.)[1] und dem Propheten *Elias*. Aus 1 Kön. Kap. 17 und 18 geht hervor, daß die schreckliche Dürre im ersten Jahre begann und im dritten Jahre aufhörte. Nach Luk. 4, 25 und Jak. 5, 17 dagegen betrug die Dauer „drei Jahre und sechs Monate". Beide Angaben scheinen unvereinbar und letztere sogar naturwidrig.

Das zweite Datum bezieht sich auf die Zeit der *Kultreform durch den jüdischen König Josias* (regierte 638—608 v. Chr.). Aus 2 Kön. Kap. 22 und 23 scheint hervorzugehen, daß dieselbe im 18. Jahre des Königs (621 v. Chr.) geschah, d. h. im unmittelbaren Anschluß an die Auffindung des Gesetzbuches im Tempel. Gemäß 2 Chron. 34, 3—4 aber vollzog sich das Ereignis schon erheblich früher, begann schon im 12. Jahre des Königs (627 v. Chr.) und war Anfang des 18. Jahres der Hauptsache nach bereits vollendet.

Beide Ereignisse bedeuten *siegreichen Kampf der Jahwereligion gegen den Götzendienst*. In Israel erhebt sich in Gottesmacht der größte israelitische Prophet gegen den durch Achab in Samaria eingeführten Kult des phönizischen Baal; in Juda tritt mit Weisheit und Tatkraft ein unvergleichlicher Herrscher gegen ein vielgestaltiges Götzentum auf, das seit drei Jahrhunderten — von Salomo bis Manasses — den Boden des Heiligen Landes geschändet hatte. Trotz dieser gewaltigen reformatorischen Taten erlosch das Heidentum in Samaria und selbst in Juda noch nicht. Dafür bieten die Propheten Jeremias (7, 17) und Ezechiel (8, 1—18) traurige Belege. Israel war nur durch den politischen Untergang und die Leiden der Verbannung zur Einsicht und Umkehr zu bestimmen.

Die Propheten haben diese glückliche Wendung vorausgeschaut. Auch Ezechiel ward wenige Jahre vor dem Ende seiner Tätigkeit mit einem solchen trostvollen Fernblick begnadet. Das Datum dieser Vision (Ez. Kap. 40) verrät schon durch seine feierliche Form ihre überragende Bedeutung. Es lautet: „Im 25. Jahre unserer Verbannung, im Anfange des Jahres, am 10. Tage des Monats, im 14. Jahre der Eroberung der Stadt, an eben diesem Tage." Gemeint ist das 31. Regierungsjahr Nebukadnezars II., 574 v. Chr. Darüber besteht kein Zweifel. Aber die *wahre Bedeutung* dieses eigenartigen Datums, an dem der Prophet im Geiste nach der Heimat entrückt, den künftigen Tempel im neuen Jerusalem und das Heilige Land der messianischen Zeit erblickt, ist *völlig mißverstanden worden*. Schon in diesem Datum allein gibt sich — merkwürdigerweise! — ein Triumph der monotheistischen Religion des kleinen Israel über den Polytheismus der babylonischen Welt-

[1] Vgl. meine Liste MP 171, Anm. 2.

macht kund. Der Beweis hierfür soll unsere Untersuchung „drei schwer verkannter Daten der israelitischen Kultgeschichte“ beschließen.

## I. Veranlassung, Verlauf und Dauer der großen Dürre unter Achab.

Achab, König von Israel, der Sohn Omris (Amris), des Gründers der Stadt Samaria, folgte zuerst wie sein Vater dem halbheidnischen Jahwekult Jeroboams I. (regierte 929—909 v. Chr.) Doch das war noch ein geringeres Vergehen. Schlimmeres brachte seine Heirat mit Isebel (Jezabel), der Tochter Ethbaals, des Königs der Sidonier, die Einführung des phönizischen Baalskultes in Israel. Jezabel war des Königs böser Dämon. Die jetzt einsetzende Verfolgung der Propheten Jahwes und die Zerstörung der Jahwealtäre war vor allem ihr Werk.

Da erscheint vor Achab der Prophet Elias aus Tisbe in Gilead und verkündet im Namen Jahwes: „Es soll diese Jahre weder Tau noch Regen kommen, ich sage es denn“ (1 Kön 17, 1). Dann verbirgt sich der Prophet auf göttliches Geheiß am Bache Krit (Carith) im Ostjordanland. Ein Rabe bringt ihm täglich Speise, und der Bach stillt seinen Durst. Nach einiger Zeit („nach Tagen“) aber versiegt der Bach; „denn es hatte im Lande nicht geregnet“. Wieder sorgt Gott für seinen Diener; er schickt ihn nach Sarepta (15 km südlich von Sidon), wo eine Witwe sich seiner annehmen soll. Sie lebt aber in bitterer Not. Wasser vermag sie zu bieten; doch sie verfügt nur über ein wenig Mehl und Öl. Die Wunderkraft des Propheten aber eröffnet neue, nie versiegende Hilfsquellen.

Lange Zeit danach erging — es war im dritten Jahre — das Wort Jahwes an den Propheten: „Geh, zeige dich Achab, damit ich Regen sende.“ Inzwischen hatte die Hungersnot einen hohen Grad erreicht und der König und sein Hausminister durchforschten das Land in verschiedenen Richtungen, ob etwa bei Wasserquellen sich vielleicht noch etwas Gras für Roß und Maultier zur Fristung des Lebens fände. Bei diesem Anlaß begegnet Elias dem König. „Bist du da, Unglücksbringer für Israel?“ fährt Achab ihn an. „Nicht ich, sondern du und deine Familie haben Israel ins Unglück gestürzt, da ihr Jahwe verließet und den Baalen nachwandeltet“, war die Antwort. Elias veranlaßt darauf die berühmte Feuerprobe auf dem Karmel angesichts des Königs und ganz Israels, den Schlußakt des Dramas. Kein Feuer verzehrt das Opfer der zu Baal schreienden Priester; aber auf das Opfer des betenden Elias fällt das Feuer Jahwes herab und leckt sogar das Wasser auf, mit dem der Prophet einen Graben um seinen Altar hatte füllen lassen. Überwältigt fallen die Volksscharen auf ihr Angesicht und rufen: „Jahwe ist Gott!“ Willig vollziehen sie den Befehl Elias': „Greift die Propheten des Baal!“ und sie bringen dieselben zur Schlachtung hinab an den Bach Kison. Bald darauf verkündigt Elias seinem König das Nahen des strömenden Regens, das Ende des Strafgerichts.

Schwerlich kennt die Geschichte ein gewaltigeres Gottesurteil!

Und nun zur Chronologie der Ereignisse! Aus obigen Stellen des ersten Königsbuches allein ergibt sich nur eine noch unbestimmte Dauer der Dürre vom ersten bis hinein ins dritte Jahr.

Die Meldung Menanders von Ephesus (Josephus, Antiqu. 8, 13, 2), daß die regenlose Zeit im Gebiete von Tyrus unter Ithobalos ein Jahr gewährt habe, nämlich vom Hyperbereteios (etwa Oktober) bis zum Hyperbereteios des nächsten Jahres, läßt nur annehmen, daß auch in Samaria die Dürre etwa im Oktober aufhörte. Daß aber auch ihr Anfang und somit die ganze Dauer dieselbe war wie an der Küste, ist nicht begründet. Die maritime Lage und die Nähe des Libanon konnte leicht in Phönizien noch, wenn auch unzureichende, Niederschläge bewirken, während in Samaria bereits völlige Trockenheit herrschte. Die Not an Getreide und Öl, die Elisäus im zweiten Jahre in Sarepta vorfand, erklärt sich schon aus einer bloßen Mißernte im eigenen Land und der indirekten Folgen der völligen Dürre in Samaria.

Wäre die Dauer der Dürre hier und dort die gleiche, so müßte sie (nach Šanda) kurz vor der Jahreswende begonnen haben, und diese selbst müßte auf den Herbst (genauer den ersten Tischri) gefallen sein. Der versuchte Beweis hierfür ist aber durchaus mißglückt[1]. Es wird sich vielmehr herausstellen, daß die Jahreswende (der Jahresanfang) in Samaria ebenso wie in Juda auf den Frühling (genauer den ersten Nisan) fiel. Das ergibt sich klar aus der Dauer von „drei Jahren und sechs Monaten", die der Dürre nach Luk. 4, 25 und ebenso nach Jak. 5, 17 zukommen. Wie ist man zu dieser anscheinend sonderbaren Auffassung gekommen?

Šanda (Die Bücher der Könige [1911] 417) hat es nach ihm vorliegenden Mustern zu erklären gesucht. Möge er zuerst das Wort haben!

„Die Dürre wurde später, weil in drei bürgerliche Jahre hineingehörend, einer halben siebenjährigen Unglücksperiode bei Daniel (12, 7) gleichgesetzt, und man konnte dann von einer dreieinhalbjährigen Plage reden. Vgl. die approximative Angabe Christi ‚drei Tage und drei Nächte' Mt. 12, 40. Damit mag mancherseits eine falsche Erklärung von 1 Kön. 17, 7 und 18, 1 verbunden worden sein. An ersterer Stelle faßte man miḳeṣ jāmîm [=‚nach Tagen' = nach einiger Zeit] für ‚nach einem Jahr' (seit Beginn der Dürre in V. 1), und die drei Jahre in 18, 1 rechnete man zu diesem einen Jahr hinzu, und so erhielt man tatsächlich nicht ganz vier d. i. ungefähr dreieinhalb Jahre."

Diese exegetisch-chronologische Kombination ist aus mehr als einem Grunde abzulehnen. Schon die angebliche Beziehung der „drei Jahre" der Dürre unter Elias zu Dan. 12, 7 ist ganz unverständlich. Daniel versteht unter „Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit" offenbar eine bestimmte Dauer von $3^1/_2$ Jahren; 1 Kön. 17, 18 dagegen eine zunächst nur ganz unbestimmte Zeit innerhalb dreier Jahre. Obendrein fehlt jeder sachliche Zusammenhang zwischen den beiden Textstellen. Die eingestreute Angabe über die Dauer der

[1] Aus der Stelle 1 Kön. 17, 1 „Es soll diese Jahre weder Tau noch Regen kommen" hat Šanda auf das sofortige Ausbleiben des täglichen Taues geschlossen und, da dieser unter normalen Verhältnissen sich in der Zeit von Ende April bis Oktober bei nächtlicher Abkühlung einzustellen pflegt, den Beginn der Dürre auf den „Hochsommer" angesetzt. Aber die Stelle „weder Tau noch Regen" beweist eine Zeitfolge ebensowenig wie in dem prachtvollen Lied Davids auf Saul und Jonathan (2 Sam. 1, 21): „Ihr Berge von Gilboa, nicht Tau, nicht Regen falle auf euch, ihr Todesgefilde!" Beide zusammen bringen nur die völlige Versagung der für Vegetation unentbehrlichen himmlischen Segensgabe zum Ausdruck.

Grabesruhe Christi mußte — weitentfernt, eine irrige Deutung seitens neutestamentlicher Schriftsteller zu veranlassen — sie sogar davor bewahren, die drei Jahre in 1 Kön. 17, 18 verkehrt zu deuten. Endlich ist es ganz unglaublich, daß es in Palästina einen halbwegs schriftkundigen Menschen gegeben habe, der eine so unhaltbare Berechnung der $3^1/_2$ Jahre zustande gebracht haben könnte, und obendrein, daß Lukas und Jakobus diese Berechnung angenommen und verewigt hätten.

Selbst wenn Lukas nicht Christi Worte wiedergäbe, so verdiente doch schon der Historiker Lukas wegen seines ausgeprägten Sinnes für Zeit- und Raumgrößen volle Beachtung. Wenn er daher als Dauer der Dürre die Summe „drei Jahre und sechs Monate" angibt, so ist unbedingt zu erwarten, daß wie die „sechs Monate" so auch der erste Summand „drei Jahre" einen nahezu bestimmten Wert darstellt. Drei volle Jahre können natürlich schon wegen 1 Kön. 18, 1 und auch mit Rücksicht auf die physisch unerträglichen Folgen einer $3^1/_2$jährigen Dürre gar nicht in Betracht kommen (s. MP. 144). So kann es sich nur um einen Zeitraum handeln, der schon im ersten Jahr beginnt und noch in das dritte Jahr hineinreicht, dessen Grenzen durch Ausfall der sonstigen atmosphärischen Niederschläge gekennzeichnet sind und an den sich obendrein naturgemäß eine weitere Trockenheit von sechs Monaten anschließt.

Allen diesen Voraussetzungen genügen nur folgende Tatsachen: 1. Der für die Entwicklung der Kornfrucht so notwendige Spätregen (von Ende Februar bis April einschließlich) fällt teils vor teils nach dem 1. Nisan (der selbst zwischen 10. März und 6. April greg. schwankt). 2. Bleibt aber der Spätregen im letzten Monat (Adar) des ersten Jahres aus, ist ferner das ganze zweite Jahr ohne Tau und Regen und auch der erste Monat des dritten Jahres ohne Niederschläge, so liegt bereits eine Dürre von „drei Jahren" vor. In Wirklichkeit beträgt dieser Zeitraum nur 13 bis 14 Monate. Dazu kommen noch weitere sechs Monate von Ijjar bis Tischri, wo der Frühregen einsetzt. Die ganze Dürre in Samaria währte daher 19 (20) Monate.

Das ist die geschichtliche Wahrheit des großen Ereignisses. Der langen Dauer der Züchtigung entspricht der Grad der Hungersnot und der furchtbare Wassermangel in Samaria (1 Kön. 18, 2 ff.). Auch an der phönizischen Küste war die Not groß genug; aber sie hält den Vergleich mit der in Samaria nicht aus. Hier war die Kornernte zweimal ausgefallen, dort nur einmal. In Samaria waren die Quellen und Bäche versiegt; in Sarepta und am Karmel gab es noch hinreichend Trinkwasser. Die völlige Gleichsetzung der Witterungsverhältnisse der beiden Länderstriche und die bedauerliche Mißachtung der beiden neutestamentlichen Quellen (Lukas, Jakobus) haben Šanda leider in ein Labyrinth von Irrtümern verlockt und zu mehreren temperamentvollen Verwerfungsurteilen gegen meine in MP niedergelegten Darlegungen fortgerissen. So in seinem jüngsten Buch „Moses und Pentateuch" (1924) 410 ff. 413 ff. Sie eigens herauszustellen, ist ganz zwecklos; sie erledigen sich hier und anderswo von selbst. Die Hauptsache ist, daß Šanda wohl gerne bereit sein wird, von Lukas und Jakobus auch in alttestamentlichen Dingen noch etwas zu lernen.

## II. Die Kultreform des Königs Josias.

Die Heilige Schrift handelt hiervon an zwei Stellen, die sich zu widersprechen scheinen: 2 Kön. 22. 23 und 2 Chron. 34. 35. Lassen wir die jüngere Quelle zunächst ganz beiseite! Der alte Bericht 2 Kön. allein schon enthüllt uns die volle Wahrheit und der Chronist wird dazu sein klares Amen sprechen.

Im 18. Jahr des Josias entdeckte der Hohepriester Chilkijahu (Helcias) gelegentlich der Ausbesserungsarbeiten im Tempel Jahwes das „Gesetzbuch". Chilkijahu zeigt es dem gerade anwesenden (Staats-)Schreiber Saphan, der dem König Meldung macht und es ihm vorliest. Josias (damals sechsundzwanzigjährig) ist über die Strafandrohungen des Buches ganz entsetzt und zerreißt seine Kleider. Er wünscht Befragung Jahwes für sich, das Volk und ganz Juda. „Denn groß ist der Zorn Jahwes, weil unsere Väter den Worten dieses Buches nicht gehorcht haben, daß sie genau dem Folge geleistet hätten, was darin geschrieben steht." Deshalb begaben sich der Hohepriester mit vier Begleitern zur Prophetin Chulda, die in Jerusalem wohnte. Ihr Bescheid gilt der Begründung des angedrohten Fluches und Unglücks durch den in Juda verübten Götzendienst und zugleich der Tröstung Josias', der wegen seines demütigen Verhaltens unbehelligt sein Leben beschließen werde, ohne die Wirkung des göttlichen Fluches über „diesen Ort" schauen zu müssen.

Darauf berief der König die Ältesten von Juda und Jerusalem und begab sich mit den Priestern, Propheten und dem gesamten Volk nach dem Tempel. Hier verlas er das aufgefundene Bundesbuch und verpflichtete das Volk zur getreuen Befolgung des gesamten Inhaltes. „Und alles Volk trat in den Bund" (23, 3).

Darauf folgt im Text (!) die eigentliche Kultreform (23, 4—20), d. h. die Ausrottung des Götzendienstes in Jerusalem, in ganz Juda und Samaria, zugleich aber auch die Reform des Jahwekultes in Juda. Es war ein Riesenwerk, das auch im Laufe eines Jahres nicht vollendet werden konnte. Das ist leicht einzusehen.

Welche Zeit mußte allein schon die Reinigung des Hauptraumes des Tempels von all dem 23, 4 aufgezählten Götzenkram, seine Einäscherung in den Brennereien am Kidron, ferner die Entfernung, Zerstörung und Verbrennung der Rosse und Wagen des Sonnengottes am Tempeleingang, der Altäre auf dem Dache und an den Vorhöfen, kurz die Reinigung des ganzen Tempelgebietes von allem, was an den Götzendienst erinnerte, wegen der enormen technischen Schwierigkeiten an Kraft und Zeit gekostet haben! Und dabei haben wir der Beseitigung und Entsühnung der heidnischen Denkmäler in und bei der Stadt und ringsum auf den Höhen noch nicht gedacht. Und ebensowenig der Schauplätze gesetzwidrigen Kultes auf den Höhen in Juda von Geba bis Beersheba, von dem, was Josias in Betel und in den Städten von Samaria vollzog, ganz zu schweigen.

Schon die Reinigung des Tempels (23, 4) allein kann nicht erst die Folge der Auffindung des Gesetzbuches und des Bundesbeschlusses im Tempel (23, 1—3) gewesen sein. Die im 18. Jahre des Königs erwähnten Tempelarbeiten bezogen sich ja lediglich auf Ausbesserung, nicht auf Reinigung

von den Überbleibseln heidnischen Kultes. Davon ist nirgends die Rede und konnte es auch nicht sein.

Letzteres geht aus folgenden Umständen klar hervor: Josias war damals etwa 26 Jahre alt, also längst volljährig und damit verantwortlich. Von einem Fürsten aber, der etwa sechs Jahre lang die heidnischen Greuel im Jahwetempel geduldet hätte, durfte der Verfasser von 2 Kön. 22. 23 unmöglich sagen: „Er tat, was Jahwe wohlgefiel, und wandelte durchaus auf dem Wege seines Ahnherrn David und wich nicht ab, weder zur Rechten noch zur Linken." Dieses uneingeschränkte und wiederholte Lob müßte dann als offenbare Lüge gelten, die auch durch sein gesinnungstüchtiges Verhalten der späteren Zeit nicht entschuldigt werden könnte. Man kann auch nicht sagen: Josias wurde erst im 18. Regierungsjahre frei; bis dahin mußte er sich dem Willen des assyrischen Oberherrn beugen. Waren denn „der Baal, die Aschera und das ganze Heer des Himmels", die er (23, 4) aus dem Tempel schaffen ließ, eigentliche assyrische Nationalgottheiten, die daher nicht angetastet werden durften?

Noch größeres Gewicht kommt dem Zeugnis des Josias selbst zu. Bei der Kunde vom Inhalt des aufgefundenen Gesetzbuches ist er zwar von dem Juda drohenden Gottesfluch erschüttert, aber er sieht den Grund desselben lediglich darin, daß „unsere Väter den Worten des Buches nicht gehorcht haben". Hätte er selbst bis dahin einige Jahre dem Götzendienst wenigstens durch Duldung Vorschub geleistet, so hätte ihm auch sein eigenes Gewissen geschlagen und er hätte ganz anders geredet (MP 140). Die Taten seines Urgroßvaters Ezechias und die Lehren seines prophetischen Zeitgenossen Isaias waren ihm und seinen Erziehern schwerlich unbekannt, und obendrein trat Jeremias schon in seinem 13. Regierungsjahre (626 v. Chr.) in Jerusalem auf, der ihm sein ernstes Mahnwort (gemäß Jer. 1, 18) gewiß nicht vorenthalten hätte, falls auch Josias selbst nicht frei von Schuld gewesen wäre.

Doch auch ohne diese psychologischen Erwägungen zwingt schon der Bericht des Textes selbst zu der Annahme, daß die Kultreform (23, 4—20) sich zeitlich gar nicht an die Bundesversammlung (23, 1—3) im Tempel anschließt, sondern ihr und der Auffindung des Gesetzbuches im 18. Jahr bereits längere Zeit vorausging, daß sie also ordnungsgemäß vor 22, 3 stehen sollte.

Damit rückt aber zugleich die Aufforderung des Königs an sein Volk (23, 21): „Nun feiert Jahwe eurem Gott ein Pascha, wie in diesem Bundes- (Gesetz-) Buche geschrieben steht", unmittelbar hinter das Ergebnis des im Tempel gefaßten Beschlusses: „Und alles Volk trat in den Bund" (23, 3), wohin sie auch naturgemäß gehört. Denn nur dort, nicht aber in 23, 4—20 war bisher von „diesem Bundes- (Gesetz-) Buche" die Rede.

Dem Pascha am 14. Nisan des 18. Jahres gehen nun also folgende Ereignisse voraus: Meldung des Fundes Chilkijahus im Tempel, Vorlesung des Buches vor Josias durch Saphan, Befragung der Prophetin Chulda, Einberufung der Volksversammlung in den Tempel mit Bundesbeschluß und Aufforderung zu einer würdigen, dem Bundesbuch entsprechenden Paschafeier. Dies alles ließ sich in zwei bis vier Tagen erledigen und zwar innerhalb des ersten Drittels des Nisan.

Daraus erhellt zugleich, daß der bürgerliche Jahresanfang in Juda zur Zeit des Josias auf den ersten Nisan fiel. Darin liegt eigentlich der chronologische Angelpunkt der ganzen Untersuchung. Gegen diesen Ansatz erhob man zwar das Bedenken, daß nach zwei Versionen des griechischen Textes (22, 3) die Sendung des Staatsschreibers zu den Tempelreparaturen im „siebten" bzw. „achten" Monat des 18. Jahres erfolgt sei. Das ist aber schon an sich unsinnig; denn dann müßte entweder das Jahr das 17. des Königs sein oder das Pascha in 23, 21 müßte ins 19. Jahr fallen; beides gegen alle Versionen des hebräischen und des griechischen Textes. Die Unzulässigkeit des einen oder des andern griechischen Zusatzes folgt aber auch schon aus dem Fehlen jeder Spur einer Monatsangabe im hebräischen Text. Der Zusatz verdient somit nicht die geringste Beachtung[1].

---

[1] Zur Bestimmung des Jahresanfangs bzw. der Jahreswende der jüdischen Königszeit ist der wiederholt vorkommende Ausdruck „t(e)šubat hassanâ", „Rückkehr des Jahres", von ausschlaggebender Bedeutung. Entgegen der bis dahin angenommenen Bedeutung „nächstes (folgendes) Jahr" (König, Kittel, Kamphausen) oder nicht notwendig Jahreswende, sondern „übers Jahr" (Šanda, Bücher der Könige I 480) erbrachte ich 1922 in MP 184 ff. den Beweis, daß t(e)šubat haššanâ eine bestimmte Jahreszeit ist, und zwar die Jahreswende um das Frühlingsäquinoktium. Daß gerade nur dieses letztere in Betracht kommt, ergab sich mit voller Gewißheit aus 2 Sam. 11, 1 und 1 Chron. 20, 1, wo jedesmal die Erklärung beigefügt ist, die Zeit, wo die Könige ins Feld zu ziehen pflegen, was im Orient bekanntlich im Frühling geschah. (Näheres hierüber siehe in MP 148—150.) Anders neuerdings Šanda. Ohne freilich meinen Beweis in MP 148 für die Gleichsetzung von li-t(e)šubat haššanâ „um die Jahreswende" als Quelle zu erwähnen, nimmt er dieselbe jetzt doch gleichfalls an. So in seinem 1924 erschienenen Buche „Moses und der Pentateuch" 414. Aber an den Stellen 2 Sam. 11, 1 und 1 Chron. 20, 1 geht er mit geschlossenen Augen vorüber.

Für den Jahresanfang im Nisan sprechen aber noch andere Gründe. Der Kalender der Zeit Salomos hatte bekanntlich den gleichen Jahresanfang wie 2 Mos. 12, 2, wo der Ährenmonat (Abib), der spätere Nisan der erste Monat des Jahres war. Die Meinung derer, die hierin die bürgerliche Zeitordnung von der des Kultus unterscheiden wollen, ist völlig gegenstandslos. Um dies einzusehen, bedarf es nicht einmal des Traktats der Mischna über „den Anfang des Jahres", der zwei Jahresanfänge nennt, den am 1. Nisan für die Könige und Feste und den am 1. Tischri für das „Sabbatjahr" und das „Jubeljahr". Der von Haus aus theokratische Charakter der Staatsverfassung, die vielfache Verknüpfung von Politik und Religion, läßt eine verschiedene Zeitordnung ebenso ungereimt erscheinen wie in Babel.

Die Daten Salomos tragen phönizische Monatsnamen, aber unter Beifügung von entsprechenden Ordnungszahlen. Solche erläuternde Ordnungszahlen, z. B. „im Monat Siw, d. i. der zweite Monat", der spätere Jijar = April(Mai) sind später fast ausschließlich im Gebrauch. Sie gehen durch die ganzen Königsbücher hindurch und sind nicht etwa von einem späteren (exilischen) Schreiber eingeführt (vgl. meine Ergebnisse in MP 16). Die Babylonier und Assyrer kannten diesen Brauch nicht; eine Ausnahme bildet nur der achte babylonische Monat und auch dieser nur selten bei phonetischer Schreibweise (araḫ-samna) statt der gewohnten Ideogramme. Es liegt daher kein vernünftiger Grund vor, die Daten der Königsbücher und des Propheten Jeremias bei der Entscheidung der Frage, ob der Nisan oder der Tischri erster Monat sei, auszuschließen. Was sollte denn vor allem Jeremias, der in Jerusalem lebte und wirkte, oder einen exilischen Herausgeber der Aufzeichnungen des Propheten bewogen haben, eine in dessen Heimat in Geltung gewesene Ordnung nach babylonischem Muster ganz umzustellen, den dort üblichen ersten Monat Tischri an die siebte Stelle zu rücken und dafür dem Nisan die erste Stelle einzuräumen? So wäre es geradezu widersinnig, wenn z. B. Jeremias 36, 9 22 die Angabe bietet, der König Jojakim habe in seinem fünften Jahre im neunten Monat in seiner Winterwohnung am Kohlenfeuer sitzend

Absichtlich haben wir es bis jetzt ganz vermieden, den entsprechenden Bericht der Chronik II Kap. 34 35 hereinzuziehen. Aber auch der Chronist hat ein Recht, in dieser Sache gehört zu werden. Man hat sich zwar daran gewöhnt, fast alles, was in der Chronik über die Angaben der Königsbücher hinausgeht, als erbauliche Erfindung, als sogenannten „Midrasch", a limine abzuweisen. Wie ungerechtfertigt aber dieses Verfahren bei genauerer Prüfung sich herausstellte, ist dem Leser dieser Zeitschrift wohl noch in Erinnerung. Meine Untersuchungen, die hier im Mai und August 1925 (S. 96—112; 367—382) erschienen, haben den Beweis erbracht, daß auch die Angaben des Chronisten großes Vertrauen verdienen und selbst dort, wo sie den älteren Quellen zu widersprechen scheinen, recht behalten. Es sind zwar noch nicht alle Bedenken völlig beseitigt, aber die Zahl der erzielten einwandfreien Lösungen ist doch schon jetzt so groß und tiefgreifend, daß man zugeben muß: Ohne Berücksichtigung der Chronik ist weder eine Darstellung der israelitischen Staatsgeschichte noch eine religionsgeschichtliche Würdigung des auserwählten Volkes möglich. Dies gilt auch vom chronistischen Bericht über Josias und seine Kultreform, der zu den am meisten angefochtenen Teilen der Chronik gehört. Während die Darstellung der Auffindung des Gesetzbuches hier wesentlich und fast wörtlich dieselbe ist wie in 2 Kön., ist die Kultreform des Königs 2 Chron. 34, 3—7 viel kürzer abgefaßt als 2 Kön. 23, 4—20. Sie enthält nur das Wesentlichste: die Säuberung und Entsühnung des eigentlichen Götzenkultes in Jerusalem und Juda (3—5) und in Israel (6—7), schließt aber mit denselben Worten wie der entsprechende Bericht 2 Kön.: „Darauf kehrte er nach Jerusalem zurück."

Von größter Bedeutung aber ist die Tatsache, daß die Kultreform hier zeitlich bestimmt erscheint. Sie beginnt im 12. Jahr des Königs, der Zeit seiner Volljährigkeit, und war vor der Auffindung des Gesetzbuches im 18. Regierungsjahr vollendet. Das ist wenigstens der augenscheinliche Sinn der Darstellung.

Die Behauptung der Kritik, der Chronist verlege „die ganze religiöse Säuberungsarbeit auf sein 12. Jahr" (Rothstein und andere), ist durchaus unrichtig. Nirgends verkündet der Chronist einen solchen historischen Unsinn. Auch ist es gegenstandslos, wenn Šanda (Die Bücher der Könige II 328) behauptet, es handle sich in 2 Chron. 34, 6 7 „höchstens um unbedeutende Reformversuche[1], und zur Begründung auf die Tätigkeit des Propheten Jere-

---

die von Baruch im Namen Jeremias' aufgezeichneten Weissagungen angehört, falls der neunte Monat nach jüdischem Kalender tatsächlich in den Hochsommer gefallen wäre. Die Leser der Aufzeichnungen des Propheten waren doch nicht Babylonier, sondern Juden, die recht gut die Kalenderordnung der Königszeit kannten und über eine solche verdrehte Datierungsweise den Kopf geschüttelt hätten. — Das Tischri-Neujahr der jüdischen Königszeit ist eine Torheit, die kein biblischer Schriftsteller erdacht, sondern die lediglich von gewissen Vertretern der modernen Bibelkritik erfunden ist, um auch ihre andern falschen chronologischen Voraussetzungen zu stützen.

[1] Die dürftige chronistische Charakteristik der Ausrottung der heidnischen Kultarten, „Opferhöhen, Ascheren (heilige Bäume), Schnitz- und Gußbilder, Baalsaltäre und Sonnensäulen", berechtigt nicht zu der Meinung, als handle es sich hier nur um einen kleinen Bruchteil dessen, was die ausführliche Schilderung des Reinigungsprozesses 2 Kön. 23, 4—20 erwähnt. Der Chronist kennt zweifellos den Bericht von 2 Kön.; aber die Art seiner eigenen Darstellung

mias (2, 1) hinweist, ein Argument, das wir schon MP 140 Anm. 1 als trügerisch ablehnen mußten. Dazu kommt, daß jene Chronikstelle sich gewiß auf den letzten Teil des Reformwerkes bezieht und höchst wahrscheinlich gar nicht dem 12. Regierungsjahre angehört, sondern einem späteren, doch vor dem 18. liegenden Jahre.

So stellt sich heraus, daß die Ergebnisse der Untersuchung des Josiastextes der Königsbücher gerade durch die Nachrichten, die uns der Chronist vermittelt, bestätigt werden. Es ist dies einer der schönsten Triumphe des viel verkannten und herabgewürdigten Verfassers. Die Berechtigung des griechischen Namens seines Buches, Paraleipomena, d. h. Übergangenes (in den früheren Büchern), findet auch hier eine glänzende Rechtfertigung.

### III. Das Datum des prophetischen Gesichts Ezechiels vom neuen Tempel und dem künftigen Jerusalem (Ez. 40, 1).

Die Aufhellung von anscheinend größten Widersprüchen zwischen älteren und jüngeren biblischen Quellen ist wiederum eine vollendete Tatsache. Der nämliche göttliche Geist der Wahrheit hat sich als Urheber der biblischen Schriften des 9. und 7. Jahrhunderts und zugleich der des Zeitalters Alexanders des Großen und der apostolischen Epoche kundgegeben. Die menschlichen Werkzeuge der göttlichen Offenbarung gehören zwar weit getrennten Zeiten an und reden eine sehr verschiedene Sprache, aber der Sinn ihrer Worte bietet nicht Widerspruch, sondern ergänzende Klärung.

Das uns nunmehr beschäftigende dritte Datum ist wesentlich anderer Art als die beiden vorigen. Hier gilt es nicht, einen vermeintlichen Zwiespalt im biblischen Bericht selbst aufzuklären, sondern die wahre Bedeutung eines prophetischen Datums festzustellen, das von der modernen Kritik ganz verkehrt gedeutet worden ist.

---

verrät doch eine andere selbständige Quelle. Die chronistischen „Opferhöhen" haben anscheinend rein heidnischen Charakter; 2 Kön. aber unterscheidet zwischen diesen und den Jahwe-Höhen. Doch auch dem Verfasser der Königsbücher gelten letztere als gesetzwidrig, obschon das Räuchern auf den Höhen zu Ehren Jahwes seit Jahrhunderten eine liebgewordene Volkssitte war, die selbst mehrere treffliche Könige von Asa bis Jotam ausnahmslos geduldet hatten. Erst Chiskia (Ezechias) erkannte die darin verborgene Gefahr für die Reinheit der Religion und schritt auch kraftvoll dagegen ein. Sein Urenkel Josias folgte seinem Beispiel; 2 Kön. 23, 8 9 beweisen es. Er ließ alle diese Jahwe-Höhen-Priester nach Jerusalem kommen; aber vollberechtigt waren sie dort nicht. Des priesterlichen Amtes durften sie daselbst — wenigstens zunächst — nicht walten. Und auch die Art, wie Josias ihre bisherigen Opferstätten abschaffte, zeigt klar, daß er diese als ungesetzlich und verwerflich betrachtete. Er „verunreinigte" sie (timmê), ein Ausdruck, den 2 Kön. 23, 13 10 auch dort gebraucht, wo es galt, die salomonischen Kultstätten fremdländischer Götter und den Ort des Feuerlaufs zu Ehren Melechs im Tale Ben-Hinnom gebührend zu brandmarken. Diese doppelte Maßregel des Königs zeigt, daß Šanda („Moses und der Pentateuch" 413 f.) ganz mit Unrecht von der „Abschaffung der sonst tadellosen (lediglich dezentralisierten) Jahwehöhen in Juda" spricht. Welcher Art die Bedenken des Königs waren, die sein scharfes Vorgehen veranlaßten, läßt sich wohl zum Teil aus der Anklage bei Ez. 44, 6 erschließen. Besonders maßgebend war wahrscheinlich wie dort der Umstand, daß man die Besorgung der Heiligtümer unbefugten Fremdlingen überließ, die schon durch ihre Anwesenheit die heilige Opferhandlung entweihten. — Selbst wenn der Chronist, wo er von der Säuberung der Opferhöhen spricht (2 Chron. 34, 3), auch die des Jahwekultus miteinbegreift, so ist sein Urteil über die Jahwehöhen schwerlich strenger als das des Verfassers von 2 Kön.

Um ihre Verirrungen zu verstehen, muß man sich genau die Form des Ezechielischen Datums vor Augen halten: „Im 25. Jahre unserer Wegführung, auf Neujahr, am 10. Tage des Monats, im 14. Jahre, nachdem die Stadt erobert war, an ebendemselben Tage kam die Hand Jahwes über mich (dorthin), im göttlichen Gesichte (brachte er mich) ins Land Israel. ..."

Das Datum stellt uns eine zweifache Aufgabe: Es erheischt Aufschluß: 1. über die Jahreszählung und 2. über das geheimnisvolle Neujahr, seinen Monat und Tag.

1. Das doppelte Jahresdatum weist auf 574 v. Chr., wie klar daraus erhellt, daß das Jahr der Wegführung 598/97 und das des Falles der heiligen Stadt 587/86 v. Chr. ist. Beide sind vom 1. Nisan bis 1. Nisan gerechnet.

„Unsere Wegführung" bezieht sich auf den priesterlichen Propheten selbst und die mit ihm gleichzeitig nach Babel deportierten Bewohner Jerusalems, an ihrer Spitze der jugendliche, erst achtzehn Jahre zählende König Jojakin, seine Mutter, sein Hofstaat und die Vornehmen des Landes. Dazu kamen noch die militärischen Oberen mit etwa 7000 wehrfähigen Männern und bis 1000 gewerbstüchtigen Schmieden und Schlossern, kurz alle, die der klugen Machtpolitik Nebukadnezars begehrenswert erschienen. Nichts blieb zurück als die geringen Leute des Bauernstandes, die ja dem Eroberer ungefährlich waren. Das war die erste Wegführung. Sie erfolgte (nach 2 Chron. 36, 10) „um die Jahreswende" im Frühjahr, kurz vor dem 13. April 597 v. Chr., im siebten Jahre Nebukadnezars.

Die Belagerung Jerusalems durch die Truppen Nebukadnezars begann (nach 2 Kön. 25, 1) im 9. Jahre des unglücklichen Sedekia im zehnten Monat am zehnten Tag, d. i. 588 v. Chr. 15. Januar, der laut Rechnung ein Sabbat war (vgl. MP 185).

Das Datum der Einnahme Jerusalems ist (nach 2 Kön. 25, 2 und Jer. 39, 2; 52, 6): 11. Sedekia IV 9, d. i. 587 v. Chr. Juni 28/29 (vgl. MP 187)[1].

2. Und nun zum Sinn des rätselhaften „Neujahrs"!

Nach unserem Text fiel dasselbe auf den „10. Tag des Monats". Aber welcher Monat ist das? Darüber haben sich die Exegeten den Kopf zerbrochen. (Die Literaturbelege hierüber siehe MP 194 ff.) Man wurde sich

[1] Die Zeit des Ereignisses wird Ez. 33, 21 indirekt bestätigt. Es heißt dort: Im 12. Jahre unserer Wegführung aber, im 10. (Monat), am 5. des Monats kam zu mir ein Flüchtling von Jerusalem mit der Kunde: „Die Stadt ist gefallen." Zum Verständnis beachte man Folgendes: Der Prophet des Exils datiert auf zweierlei Weise: „im n. Jahre unserer Wegführung" und „im n. Jahre" (ohne Zusatz); die Epoche der ersten Ära ist das Jahr 598/597, die Epoche der zweiten dagegen das folgende Jahr 597/596, das ist das erste Jahr Sedekias' (MP 190 ff.). Demgemäß ist das 12. Jahr unserer Wegführung gleich dem 11. Jahr Sedekias'. Wäre dem nicht so, so hätte der Flüchtling von Jerusalem bis Babel $1^1/_2$ Jahre gebraucht. Das war der überwiegenden Mehrheit der Ausleger zu viel. Ganz mit Recht. Statt aber den Irrtum in der willkürlichen Gleichsetzung der beiden um ein Jahr verschiedenen Epochen zu suchen, änderten sie die richtige Zahl „12" in „11" um, wie das irrtümlich schon einige ältere Kopisten des hebräischen Textes getan. Šanda hat durch die Identifikation der beiden Epochen die Verwirrung im exegetischen Lager nur erneut. Der Irrtum führt sich bei ihm auf die verfehlte allgemeine Annahme eines jüdischen Herbst-Neujahres und noch weiter auf seine Mißdeutung von t(e)šubat haššanâ (Wende des Jahres) zurück, wo es sich erwiesenermaßen nur um ein Frühlings-Neujahr handeln kann (siehe oben S. 100 f.).

schlüssig, daß es sich um den Tischri handle. Neujahr wäre danach auf den 10. Tischri gefallen. Es ist aber bekannt, daß dieser Tag in gewöhnlichen Jahren gemäß Jer. 16, 29; 23, 24 und 4 Mos. 29, 1 der israelitische Sühnetag mit unbedingter Ruhe war. Anders in einem Jubeljahr, wo selbst der Bußtag ein Freudentag werden sollte (gemäß 3 Mos. 25, 9). Und dieser Tag, der 10. Tischri, soll nun ursprünglich der Neujahrstag gewesen sein! Erst später sei daraus der Versöhnungstag geworden, während man Neujahr auf den 1. Tischri verlegt habe.

In Wahrheit aber ist dieser kaleidoskopische Wechsel ohne jede geschichtliche Grundlage. Das öffentliche bürgerliche und religiöse Jahr begann ja in der ganzen israelitischen Königszeit niemals im Herbst. Aber was bedeutet das auffallende Neujahrsdatum Ezechiels? Aufschlüsse hierüber erwartet man aus der Bibel ganz vergebens. Klarheit können nur die babylonischen Verhältnisse bieten, mit welchen der Prophet durch einen vierundzwanzigjährigen Aufenthalt vertraut war. Die keilinschriftlichen Berichte ersetzen uns völlig seine eigene Erfahrung. Schon zu Beginn des Weltkrieges lieferten sie dem Verfasser den Schlüssel zur Lösung der vorliegenden Frage. Ich habe hier eigentlich im wesentlichen nur meine Darlegungen von 1922 in MP 199 ff. zu wiederholen.

Zur Zeit Nebukadnezars wurde wie ehedem und selbst noch unter Nabonid und Antiochus Soter „Neujahr" (Zag-muk oder rêš šatti) mit großem Glanz gefeiert und zwar vom 8. bis 11. Nisan. Es war vor allem ein Fest Marduks, unter dessen Vorsitz sich die Götter im Schicksalsgemach versammeln, um die Lose für das neue Jahr zu bestimmen. Die Schicksalskammer befand sich in E-zida, der Nabukapelle des Marduktempels E-sagila in Babel. In diese Kapelle wurde am Neujahrstag vom Tempel E-zida des Nabu zu Borsippa (Babel gegenüber, am andern Ufer des Euphrat) die Statue des Gottes gebracht und zwar in Begleitung der Statue Marduks, des Vaters Nabus. Marduk entscheidet die Schicksale, Nabu zeichnet sie auf. Besonders feierlich war die Prozession, welche die Statue des Marduk geleitete, der im festlich geschmückten Ku-a-Schiffe auf dem Kanal längs der Feststraße Aibur-šabum dahinfuhr und ebenso die Prozession, in der die Götter, besonders Nabu, ihren König nach dem Opferhaus geleiteten.

Am 10. Nisan aber war es, wo der König von Babel und sein Volk durch reiche Geschenke und Gebete den dort versammelten Göttern ihre Huldigung darbrachten. Das bezeugt mit voller Deutlichkeit Nabonid: „Im Monat Nisan, am 10. Tag, wenn der König der Götter und die Götter des Himmels und der Erde in dem Hause der Opfer, dem Hause des Gebetes, dem Hause des Neujahrsfestes des Herrn der Wahrheit Wohnung nehmen, ließ ich ... (es folgt die Aufzählung der Huldigungsgaben) darbringen." [1]

Und an diesem Tage, am Neujahrsfest, am 10. Tage des Monats (Nisan) war es, wo Ezechiel, von der Hand Jahwes erfaßt und im Geiste nach einem hohen Berg in Israel entführt, die zukünftige Herrlichkeit seines Vaterlandes schauen durfte. Was mag aber zuvor in der Seele des Propheten vor sich gegangen sein, als er Zeuge einer so rauschenden und blendenden

[1] Nabonid-Inschriften Nr. 8, IX, 4 ff., siehe Langdon, Neubabyl. Königsinschriften 282 ff.

Kundgebung polytheistischen Irrwahns sein mußte? Gewiß gedachte er auch voll bittern Wehes Sions und seiner heiligen Feste, die einst seine Jugend erfreuten. Wo sind sie jetzt? Unter den geschwärzten Trümmern des salomonischen Tempels liegt der Kult des einen wahren Gottes und zugleich das Glück seines auserwählten Volkes begraben. „An den Flüssen Babels da saßen wir und weinten, indem wir Sions gedachten", das ist die schmerzliche Erinnerung eines Mannes, der einst Ezechiels Los der Verbannung geteilt. Aber kein anderer hat tiefer die gähnende Kluft zwischen einst und jetzt ermessen als der priesterliche Prophet, der darin nicht nur das Strafgericht für die Sündenschuld längst entschwundener Zeiten erkannte, sondern auch obendrein für die schamlosen Frevel, die er selbst noch im 6. Jahr Sedekias' in prophetischen Bildern im Jahwetempel schauernd erblickte (Ez. 8, 1—18). Die siebzig Ältesten, die dort vor den Götzenbildern an der Wand räucherten, die Weiber, die vor dem Toreingang den Tammus (Adonis) beweinten, die fünfundzwanzig Männer, die — bezeichnend für ihren abtrünnigen Sinn — mit dem Rücken gegen den Jahwetempel, mit dem Gesicht gegen Osten gewendet die Sonne anbeteten, lassen mit greifbarer Deutlichkeit erkennen, daß auch Jerusalem bereits unter dem Banne des gleichen Sterndienstes stand, dessen Hochfest soeben vor seinen leiblichen Augen begangen ward.

Das Gebet des erschütterten Sehers kennen wir nicht. Aber seine Gedanken liegen nahe. „Erbarme dich, Herr, deines verblendeten Volkes. Wie lange noch lastet dein gerechter Zorn auf deiner entehrten Braut?" So lautete wohl die bange Frage, die sich der Brust des trauernden Propheten entrang.

Da kommt plötzlich die Hand des Herrn über ihn. Er schaut Israels Zukunft. Es sind Bilder des Friedens und Segens. Ein neuer Tempel, eine neue Ordnung der messianischen Zeit, ein reines Priestertum im Verein mit nationaler Wiedergeburt, ein verklärtes Bild der heimischen Erde.

Am Tage des Triumphzuges Marduks, des Königs der Götter, verkündet der prophetische Herold Jahwes Dasein und Macht des einzigen, ewigen, heiligen Gottes.

Das Reich Marduks und des ganzen babylonischen Pantheons ist mit dem Verfall der politischen und kulturellen Macht der alten Weltstadt Babel untergegangen und ließ im alten Orient nur vereinzelte religionsgeschichtliche Erinnerungen zurück. Die Religion Jahwes aber lebte in einem geläuterten Israel fort und erfuhr im Christentum eine neue Betätigung ihrer durch zahlreiche Wunder bekräftigten Wahrheit und völkerbeglückenden sittlichen Macht.

Das ist die tiefere Bedeutung und die höchste göttliche Auswirkung des visionären Ereignisses, das der größte Mystiker des Alten Bundes am Neujahr, dem 10. Tage des Monats Nisan des Jahres 574 v. Chr. an den Wassern Babylons erlebte.

**Franz Xaver Kugler** S. J.

# Die japanische Universität

Von der politischen und wirtschaftlichen Bedeutung Japans, teilweise sogar von seinem Kunstgewerbe und seiner Malerei, haben die Bewohner des Abendlandes viel genauere Vorstellungen als vom Wesen und Wirken der japanischen Universitäten. Und doch steht der Geist, der heute die japanischen Machtmittel lenkt, fast vollständig unter dem Einfluß der Universität. Nicht nur ist ihr gesamter Lehrbetrieb mit großer Sorgfalt den staatlichen Bedürfnissen angepaßt, sondern sie ist auch unvergleichlich häufiger als in andern Ländern das Tor zu freien Berufen jeder Art. Neben ihr gibt es einstweilen keine geistige Macht von ähnlichem Gewicht, zumal da irgend welche religiöse Erziehung dem Japaner für gewöhnlich weder in seiner Familie noch von sonst einer Seite geboten wird. Und diese herrschende Stellung der japanischen Universität ist nicht das Ergebnis einer langen Geschichte. Gerade 50 Jahre sind verflossen, seit in Japan der moderne Universitätsgedanke zum ersten Mal verwirklicht wurde.

Allerdings war diese Verwirklichung selber der Abschluß eines mehr als hundertjährigen Kampfes um die akademische Lehrweise des Abendlandes. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatten japanische Ärzte mit unsäglicher Mühe begonnen, sich aus einigen holländischen Büchern die Grundlehren abendländischer Medizin anzueignen und dann ihr Wissen an zahlreich herbeiströmende Schüler weiterzugeben. Bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts drangen, hauptsächlich mit holländischen Hilfsmitteln, sowohl weitere medizinische Kenntnisse als auch andere abendländische Wissenschaften tropfenweise in das streng verschlossene Land ein. Als dann Nordamerika die Öffnung japanischer Häfen erzwungen hatte, machten sich auf dem Gebiete des niederen und höheren Unterrichtswesens allmählich amerikanische, englische, französische und zuletzt auch deutsche Einflüsse geltend. Die Spuren ihrer verschiedenen Verschmelzung miteinander und mit japanischen Gedanken sind noch jetzt sichtbar. In Tokyo gründete die Staatsregierung zu Beginn der sechziger Jahre im Osten der Stadt eine höhere Medizinschule und im Süden eine Hochschule für Geistes- und Naturwissenschaften. Im Jahre 1877 wurden diese beiden Schulen unter gemeinsame Leitung gestellt und amtlich „Universität Tokyo" genannt. Damit war die erste der zahlreichen Universitäten geschaffen, die heute in bunter Mannigfaltigkeit ganz Japan mit ihrem eigenartigen Leben erfüllen [1].

---

[1] Meine Darstellung des japanischen Universitätswesens beruht hauptsächlich auf den Beobachtungen, die ich während meiner mehrjährigen akademischen Lehrtätigkeit an Ort und Stelle gemacht habe. Viele der in europäischen Sprachen geschriebenen Bücher und Aufsätze über Japan enthalten auch Angaben über die Universitäten, doch ist mir eine erschöpfende und durchaus zuverlässige Behandlung nicht zu Gesicht gekommen. Bei kritischer Benützung erweisen sich folgende Bücher als aufschlußreich: Annual Report of the Minister of State for Education. Erscheint in Tokyo und enthält die amtlichen Mitteilungen über den Stand des gesamten Unterrichtswesens. — Y. Takenobu, The Japan Yearbook. Erscheint in Tokyo und bringt über alle Gebiete der japanischen Kultur eine große Zahl von Angaben, die allerdings wegen örtlicher Schwierigkeiten teilweise ungenau sind. — Tokyo Imperial University Calendar. Erscheint fortlaufend in Abständen von einigen Jahren

Bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts rang die japanische Regierung infolge des Entschlusses, in den abendländischen Kulturkreis einzutreten, mit der riesenhaften Aufgabe, für das gesamte moderne Schulwesen die den Fähigkeiten und Bedürfnissen eines von alters her völlig anders gerichteten Volkes entsprechenden Formen zu finden und in Tausenden neu zu gründender Anstalten zu erproben. Da ist es wahrlich nicht zu verwundern, wenn zwanzig Jahre mit dem Ausbau der einzigen Universität Tokyo hingingen, und erst 1897 eine zweite Staatsuniversität in Kyoto errichtet wurde. Rascher folgten dann die Staatsuniversitäten von Sendai, Fukuoka, Sapporo und von Seoul in Korea, und sechs kleinere Staatsanstalten erhielten in den letzten Jahren ebenfalls Titel und Rang von Universitäten.

Daß ein Staat in denselben fünfzig Jahren, in denen er auf allen Gebieten fast von Grund auf Neues schaffen muß, zwölf Universitäten in Betrieb setzt, ist an sich gewiß eine staunenswerte Leistung, aber dem japanischen Drang zu akademischer Bildung genügte sie bei weitem nicht. Man beschloß, auch Provinzverwaltungen und Privatpersonen unter Vorbehalt des staatlichen Aufsichtsrechtes zur Gründung von Universitäten zu ermächtigen. Es gibt bis jetzt nur vier Provinzuniversitäten, dagegen haben sowohl einzelne hervorragende Männer wie Körperschaften verschiedener Art von dem Rechte zur Errichtung von Privatuniversitäten reichlich Gebrauch gemacht. Weitaus den größten Erfolg hatten Yukichi Fukuzawa und Graf Shigenobu Okuma. Beide waren unter den frühesten japanischen Bahnbrechern der westlichen Bewegung. Fukuzawa wollte nur durch Schule und Presse wirken, während Okuma zu den höchsten Staatsämtern aufstieg. Aber trotzdem gründete der ehemalige Ministerpräsident im Jahre 1902 seine freie Universität Waseda aus derselben rücksichtslosen Liebe zu geistiger Unabhängigkeit, mit der zwölf Jahre früher Fukuzawa sein Lebenswerk durch die Errichtung der Universität Keio gekrönt hatte. Gleich diesen zwei bedeutendsten Privatuniversitäten wuchsen alle andern langsam aus Schulen niederen Grades hervor. Natürlich machten sich besonders die in Japan vertretenen Religionsgesellschaften die Möglichkeit von Universitätsgründungen zu nutze. Die Buddhisten haben

---

und enthält außer einer vollständigen Darstellung der wichtigsten japanischen Staatsuniversität auch Aktenstücke zum japanischen Universitätswesen im allgemeinen. — The International Supplement of the Imperial University News. Erschien im November 1926 in Tokyo. Bietet auf 21 Folioseiten Schilderungen aus dem Betriebe der Staatsuniversität in Tokyo und aus dem allgemeinen wissenschaftlichen Leben Japans. — The Christian Movement in Japan, Korea and Formosa. Jahrbuch der protestantischen Missionen. Erscheint in Tokyo und behandelt bei Darstellung der Missionsschulen oft auch die allgemeine Lage des japanischen Universitätswesens. — Walter Dening, Japanese Modern Literature. Transactions of the Asiatic Society of Japan, Bd 41, Teil 1, Tokyo 1913. Gibt S. 103—134 lehrreiche Auszüge aus Veröffentlichungen hervorragender Japaner über das Unterrichtswesen, auch über die Universitäten. — Shigenobu Okuma, Fifty Years of New Japan. Zwei Bde. London 1910. Fachleute im Schulwesen, teils Graf Okuma selber, teils Professor Ukita, Markgraf Saionji und Professor Naruse, sprechen II 113—225 über die Entwicklung des japanischen Unterrichts, namentlich auch der akademischen Studien. — Dairoku Kikuchi, Japanese Education, London 1909, ist in dem ohnehin dürftigen Abschnitt über die Universitäten zu sehr veraltet. — Aus den Angaben der „Minerva", des bekannten Jahrbuches der gelehrten Welt, ergibt sich trotz aller Bemühungen des Herausgebers noch immer ein sehr schiefes und lückenhaftes Bild.

zehn Universitäten ins Leben gerufen, die Protestanten zwei, die Katholiken eine.

Das Verhältnis der Privatuniversitäten zu den Staatsuniversitäten blieb lange Zeit unklar. Erst seit dem Jahre 1919 ist eine Kaiserliche Verordnung in Kraft, die den bis dahin eröffneten Privatuniversitäten die Bezeichnung „Universität" ausdrücklich beläßt, aber für die Zukunft diese Benennung neuen Anstalten nur dann zuerkennt, wenn sie die in der Verordnung festgelegten Bedingungen erfüllen. Die volle Gleichstellung mit den Staatsuniversitäten hängt nun auch für die älteren Privatuniversitäten von der Erfüllung dieser Bedingungen ab. Dazu gehört namentlich die Hinterlegung eines an sich nicht hoch bemessenen Garantiekapitals, dessen Zinsen den Betrieb der Universität sichern sollen. Bis jetzt stehen nach diesen Grundsätzen 22 Privatuniversitäten, darunter vier buddhistische und zwei protestantische, im selben Rang wie die vier Provinzuniversitäten und die zwölf Staatsuniversitäten. Außerdem sind die Vorbereitungen zur vollen staatlichen Anerkennung von zwei weiteren buddhistischen und zwei weiteren protestantischen Universitäten im Gange. Der katholischen Universität, die von deutschen Jesuiten unterhalten wird, ist es in diesem Jahre ebenfalls gelungen, das erforderliche Garantiekapital aufzubringen. Alle Universitäten, außer denen der christlichen Missionen, werden ganz von Japanern geleitet, und auch an den Missionsuniversitäten sind die japanischen Lehrkräfte in der Mehrheit. Da viele Anstalten mit universitätsmäßigem Lehrbetrieb sich seit der soeben erwähnten Kaiserlichen Verordnung nicht als Universitäten bezeichnen dürfen, ist die Anzahl der staatlich nicht vollberechtigten Universitäten schwer zu ermitteln. Rechnet man nur die, denen die Benennung „Universität" gesetzlich zusteht, so kommt man ungefähr auf ein Dutzend. Mit den vorhin aufgeführten 38 vollberechtigten Anstalten ergibt sich also die verblüffende Gesamtzahl von rund 50 Universitäten, deren Entstehung in einen Zeitraum von nicht mehr als fünfzig Jahren fällt.

Leider sind diese Hochburgen japanischer Wissenschaft sehr ungleichmäßig über das Land verteilt. Zwei Drittel haben sich in drei Großstädte zusammengedrängt. Osaka hat 2 Universitäten, Kyoto 8, Tokyo 23, darunter 18 mit voller staatlicher Berechtigung! Allerdings haben mehrere der nicht vollberechtigten Privatuniversitäten weniger als hundert Studierende, und sogar einige vollberechtigte Universitäten weisen keine wesentlich höhere Besuchsziffer auf. Daneben gibt es aber sowohl staatliche wie private Universitäten mit Tausenden von Studierenden. Die Privatuniversität Keio hat z. B. gegen 4000 Studierende, Waseda gegen 6000, die Staatsuniversität in Kyoto rund 4000, die in Tokyo rund 7000.

Unter den nicht vollberechtigten Universitäten sind zwei Frauenuniversitäten, von denen eine bereits in Verhandlungen über die Gleichberechtigung eingetreten ist. Daß weibliche und männliche Studierende dieselben Universitäten besuchen, hat sich in Japan noch nicht recht eingebürgert. Zwar werden an einigen Universitäten Frauen als außerordentliche Hörerinnen zugelassen, an der Staatsuniversität in Sendai auch als vollberechtigte Studierende, aber bei der im gesellschaftlichen Leben einstweilen ziemlich streng festgehaltenen Trennung der Geschlechter machen nur wenige Frauen von dieser Lernfreiheit Gebrauch.

Grundlegende Bedeutung für den innern Aufbau der heutigen japanischen Universität hat der zweite Artikel der Kaiserlichen Verordnung vom 5. Dezember 1918. Er lautet wörtlich: „In der Regel soll jede Universität aus mehreren Fakultäten bestehen, unter Umständen genügt aber eine Fakultät. Je eine Fakultät ist für folgende Gebiete einzurichten: Rechtswissenschaft, Heilkunde, Ingenieurwissenschaft, Literatur, Naturwissenschaft, Landwirtschaft, Volkswirtschaft, Handel. Nötigenfalls können beliebig viele dieser Gebiete einer einzigen Fakultät überwiesen werden, vorausgesetzt, daß die erforderlichen Einrichtungen im wesentlichen vorhanden sind." Schon diese Verordnung zeigt den großen Unterschied zwischen dem, was man in Deutschland, und dem, was man in Japan als Universität bezeichnet. Tatsächlich befinden sich unter den 38 vollberechtigten japanischen Universitäten 16, die nur eine Fakultät haben, mit fünf Ausnahmen stets die medizinische, und unter diesen 16 Universitäten sind 6 Staatsuniversitäten und 4 Provinzuniversitäten. Weitere 9 vollberechtigte Universitäten haben nur zwei Fakultäten, unter denen in fünf Fällen die literarische ist. In Japan umfaßt die literarische Fakultät ungefähr den geisteswissenschaftlichen Teil einer philosophischen Fakultät in Deutschland. Sie ist selbst an größeren Universitäten nicht immer vorhanden, und an 3 Staatsuniversitäten bilden Rechtswissenschaft und Literatur gemeinsam eine Fakultät. Vier oder mehr Fakultäten finden sich an 6 Universitäten.

Religionswissenschaftliche Fakultäten gibt es an allen buddhistischen und an einer der beiden protestantischen Universitäten, dort für Buddhismusforschung, hier für protestantische Theologie. Doch werden die Religionen, namentlich Buddhismus und Christentum, auch an andern Universitäten in den religionswissenschaftlichen Abteilungen der literarischen Fakultät studiert. Besonders eifrige Pflege findet die Buddhismusforschung in den Abteilungen für indische Philosophie an den Staatsuniversitäten. Das Christentum wurde in letzter Zeit an der Staatsuniversität in Tokyo in Vorlesungen über messianische Weissagungen und über die Theologie des hl. Thomas von Aquino behandelt. An derselben Universität befanden sich unter den sieben religionswissenschaftlichen Dissertationen eines Jahres zwei über den hl. Paulus und eine über das Reich Gottes in der frühchristlichen Gemeinde.

Namentlich an den größeren Universitäten sind die einzelnen Fakultäten ganz nach europäischer Art mit den für jedes Sonderfach erforderlichen Einrichtungen gut versehen. Die Staatsuniversität in Tokyo hat z. B. 3 Lehrstühle für Völkerrecht, 2 für englisches Recht, je 1 Lehrstuhl für deutsches und französisches Recht, 33 Lehrstühle für Medizin, 7 Lehrstühle für Schiffbau, je 4 für Luftfahrt, Geschützwesen und Bergbau, je 5 für Hochbau und angewandte Chemie, ebenfalls 5 Lehrstühle für Pädagogik, je 2 für englische und deutsche Sprache und Literatur, 1 Lehrstuhl für französische Sprache und Literatur, 5 Lehrstühle für Mathematik, ebenso viele für landwirtschaftliche Chemie, 4 Lehrstühle für Forstwesen, 3 Lehrstühle für Fischerei, 5 Lehrstühle für Handelswissenschaften, 6 für Nationalökonomie usw. Im ganzen sind an dieser Universität gegen 600 Lehrkräfte tätig, an der Staatsuniversität in Kyoto gegen 400, an der Privatuniversität Keio gegen 300, an der Privatuniversität Waseda über 400. Die Seminarien und Laboratorien, die Observatorien, Museen und Kliniken, die Maschinenhallen, Musterfarmen und Flugplätze

bleiben gewiß manchmal hinter berechtigten Wünschen zurück, sind aber zuweilen überraschend reich mit den besten Lehrmitteln ausgestattet, besonders natürlich an den Staatsuniversitäten. In den Bibliotheken ist es ähnlich. Japanische und chinesische Bücher sind in den größeren Sammlungen meist etwas zahlreicher als Bücher in europäischen Sprachen. Die im September 1923 durch Erdbeben und Feuer zerstörte Bibliothek der Staatsuniversität in Tokyo hat durch Schenkung und Kauf wieder weit über eine halbe Million Bände in ihrem Besitz. Der Neubau, der in ungewöhnlich starkem Eisenbeton bereits zum größten Teil aufgeführt ist, wird vier Lesesäle von zusammen rund 2200 qm Bodenfläche enthalten. Klugerweise ist den Erfrischungsräumen und Dachgärten ebensoviel Platz zugedacht.

Außer für die unmittelbaren Zwecke der Fakultäten braucht eine Privatuniversität noch andere Unterrichtsräume. Der regelmäßige Eintritt in die japanische Universität geschieht nämlich von einer Art Obergymnasium aus, dessen Lehrgang drei Jahre dauert. Mit dem Betriebe dieser Schulen haben die Staatsuniversitäten wenig oder nichts zu tun. Dagegen gliedert sich jede Provinzuniversität und jede Privatuniversität eine solche Vorschule an. Einige nehmen noch ein Untergymnasium und sogar eine Elementarschule dazu, um sich den Nachwuchs von unten auf selber zu erziehen. Infolgedessen zählt z. B. die Jugend aller Bildungsgrade, die in einer Privatuniversität wie Keio oder Waseda unterrichtet wird, mehr als 10000 Köpfe. Dieses Studentenheer braucht Spielplätze und Spielsäle. Denn auf Sport wollen an allen Universitäten auch die ältesten Jahrgänge nicht verzichten. Da es ferner überall Gebrauch ist, um Mittag nur eine Stunde Pause zwischen den Vorlesungen zu lassen, sind für Professoren und Studierende große Erfrischungshallen eingerichtet. Natürlich muß auf diese Weise die Universität fast zu einem eigenen Stadtviertel werden. Namentlich die Staatsuniversitäten sind in Dutzende von Gebäuden aufgelöst, die in einem weiten Park liegen. In der Mitte steht ein prunkender Festsaal, und über die ganze Anlage erhebt sich in Tokyo und Kyoto ein gotischer Turm wie Magdalen Tower in Oxford.

Die rechtliche Stellung der japanischen Universität ist namentlich in der Ausübung der Gerichtsbarkeit über die Studierenden nicht so unabhängig, wie wir es in Deutschland gewöhnt sind. Der oberste Verwaltungskörper einer Staatsuniversität wird durch Wahl auf mehrere Jahre gebildet. Er besteht aus dem Rektor, der Präsident genannt wird, und dem Senat. Mitglieder des Senates sind die Dekane und zwei Professoren jeder Fakultät. Auch die Studentenschaft wählt Vertreter und Ausschüsse für Dinge verschiedener Art und Wichtigkeit. Von einer Mitregierung kann nicht die Rede sein, aber durch begründete Anträge oder passiven Widerstand verstehen die Studenten, ihr Wünsche oft wirksam geltend zu machen.

Soweit die Angehörigen des Lehrkörpers kraft ihrer Ernennung Staatsbeamte sind, zerfallen sie in zwei Klassen: Inhaber von Lehrstühlen und Hilfslehrer. Aber fast ebenso stark vertreten wie diese beiden Klassen zusammen ist gerade an den Staatsuniversitäten eine dritte Klasse von Lehrkräften, die ihr Dasein hauptsächlich dem gewaltigen Mißverhältnis zwischen der Zahl von amtlichen Lehrstellen und der Zahl der für einen zweckmäßigen Betrieb erforderlichen Vorlesungen verdankt. Die Angehörigen dieser Klasse sind

Privatgelehrte jeden Alters, bekleiden aber teilweise auch irgend ein Staatsamt. Sie werden nach englischem Gebrauch Lecturers genannt, und ihre Tätigkeit gleicht ungefähr der eines deutschen Privatdozenten mit besoldetem Lehrauftrag. Die Einkünfte japanischer Universitätsprofessoren sind verhältnismäßig gering. Das Monatsgehalt beginnt unter 400 Mark und steigt langsam bis rund 700 Mark. Kollegiengelder beziehen die Professoren überhaupt nicht. Mit sechzig Jahren müssen sie vom Lehramt zurücktreten. Universitätslehrer aller Klassen sind vielfach gezwungen, an mehr als einer Universität Vorlesungen zu übernehmen oder auch an Schulen niederen Grades zu unterrichten, um standesgemäß für ihre Familie sorgen zu können. Ausländische Professoren haben wegen der teuren europäischen Lebensweise besonders große Auslagen und beziehen je nach ihren Familienverhältnissen das mehrfache Gehalt eines japanischen Professors. Infolgedessen und auch aus erklärlichem Drang zur Selbständigkeit ist man bemüht, die Zahl der Ausländer so klein wie möglich zu machen. Jetzt betragen sie im Lehrkörper der Universitäten kaum zwei vom Hundert.

Fast alle japanischen Universitätsprofessoren haben ein paar Jahre in Europa oder Nordamerika zugebracht und verfolgen in einer oder mehreren westlichen Sprachen die Literatur ihres Faches — womit nicht geleugnet sein soll, daß es in Japan so gut wie in Amerika und Europa Professoren gibt, die sich diese Mühe vereinfachen. Bei dem sehr großen Unterschied zwischen europäischer und japanischer Denk- und Ausdrucksweise ist schon eine bedeutende geistige Beweglichkeit und Arbeitskraft erforderlich, um die fremden Erkenntnisse durch Lehrbücher und andere wissenschaftliche Veröffentlichungen in Japan heimisch zu machen. Eine stattliche Zahl japanischer Professoren hat sich aber nicht mit Übersetzung oder Anpassung begnügt, sondern schon seit langem begonnen, die westlichen Methoden zu selbständiger Forschung zu verwenden. Am meisten ist das in den Wissenschaften geschehen, deren Betrieb am sichersten mit einem unmittelbaren praktischen Nutzen verbunden ist. Durch fortlaufende Sammlungen gelehrter Beiträge pflegt z. B. die Privatuniversität Waseda besonders Staatswissenschaft und Rechtswissenschaft, die Staatsuniversität in Kyoto Naturwissenschaft, Rechtswissenschaft und Volkswirtschaft, die Staatsuniversität in Tokyo Medizin, Naturwissenschaft, Ingenieurwissenschaft und Landwirtschaft. Außerdem hat diese Universität bereits gegen 150 Bände japanischer Geschichtsquellen herausgegeben.

Neben den Universitäten bieten zahlreiche gelehrte Gesellschaften den Professoren Gelegenheit zur Verwertung ihres Wissens. Als höchstes Ziel winkt die Kaiserliche Akademie, die in einer geisteswissenschaftlichen und einer naturwissenschaftlichen Abteilung zusammen hundert Sitze zu vergeben hat. Wie schon immer eine große Zahl von wissenschaftlichen Veröffentlichungen der japanischen Universitäten in europäischen Sprachen erschienen war, hat vor zwei Jahren auch die Akademie beschlossen, europäisch geschriebene Berichte über ihre Verhandlungen an die bedeutendsten wissenschaftlichen Institute der Welt zu schicken. Zahlreiche japanische Gelehrte würden Esperanto als allgemeine Sprache des wissenschaftlichen Austausches vorziehen.

Im ganzen sind die Jahre der Lehrtätigkeit für den japanischen Universitätsprofessor recht mühevoll, aber die Jahre des Harrens sind es für den japanischen

Studenten wohl noch mehr. Schon der Eintritt in die Universität kostet ihn Anstrengungen, von denen sich ein europäischer Student nichts träumen läßt. Gesetzlich kann jeder Japaner, der sechs Jahre mit Erfolg die Elementarschule besucht hat, ohne Prüfung in ein Untergymnasium eintreten. Fast immer wird aber wegen der ungeheuren Überzahl von Anmeldungen eine Prüfung verlangt, und durchschnittlich nimmt man nur ein Zehntel der Bewerber auf. Haben diese Auserwählten vier Klassen des Untergymnasiums hinter sich, so können sie sich bei einem der zwei Dutzend Obergymnasien melden, durch die der Weg zu den Staatsuniversitäten führt. Die drohende Überfüllung zwingt aber auch hier wieder zu einer strengen Prüfung, die nur zwanzig vom Hundert bestehen. Die Gescheiterten melden sich im nächsten Jahr von neuem zur Prüfung, wiederholen den Versuch nötigenfalls noch öfter oder wenden sich an die Vorschulen der Privatuniversitäten, begnügen sich, wenn sie bei den mehr angesehenen kein Glück haben, mit einer weniger angesehenen und kommen manchmal auch dort nicht unter. Wer einen Platz in einem der staatlichen Obergymnasien erkämpft hat, muß entweder in der geisteswissenschaftlichen oder in der naturwissenschaftlichen Abteilung drei Jahre lang eine Menge von Fächern bewältigen. Die Abschlußprüfung gäbe ihm dann ohne weiteres das Recht zum Eintritt in eine Staatsuniversität. Aber leider richten sich zuviele Wünsche auf dieselben Fakultäten. Im allgemeinen finden theoretische Naturwissenschaften und Volkswirtschaft, natürlich auch die brotlosen Geisteswissenschaften der literarischen Fakultät, den geringsten Zuspruch. Außerdem wollen die meisten Studenten um jeden Preis an die Staatsuniversität in Tokyo. Deshalb wird hier dem übermäßigen Andrang abermals durch eine Prüfung gesteuert, bei der ungefähr die Hälfte durchfällt.

Ist endlich der Eintritt in eine Universität gelungen, so muß der Student drei Jahre, in der medizinischen Fakultät vier Jahre lang an einer beträchtlichen Zahl von Vorlesungen und Übungen teilnehmen und in zwei oder drei Dutzend Prüfungen die Erfolge seines Studiums nachweisen. Wer von der Elementarschule an jede höhere Stufe in der kürzesten Zeit erklommen hat, was ziemlich selten zutrifft, ist mit ungefähr 24 Jahren am Ziel und erhält einen Titel, der dem alten Lizentiatentitel europäischer Universitäten entspricht. Vielleicht sechs oder sieben vom Hundert setzen dann noch zwei Jahre lang ihre Studien an der Universität nach eigener Wahl fort und versuchen am Ende dieser Zeit oder auch später durch Vorlage einer etwa den Thesen der französischen Universitäten entsprechenden Arbeit den Doktortitel zu erlangen. Die andern hoffen auf baldige bezahlte Tätigkeit, hoffen aber zu einem großen Teil vergebens. Im Staatsdienst sind die Bewerber oft um ein Drittel zahlreicher als die offenen Stellen. Fast alle, die weder ein Prüfungsergebnis erster oder zweiter Klasse erzielt haben, noch über wirksame Verbindungen verfügen, müssen in sehr vielen Berufen auf eine lange Wartezeit gefaßt sein, die ihnen bei irgend einer andern Arbeit, für die sie nicht vorgebildet sind, ein karges Brot einbringt und ihre besten Jahre verbittert.

Wer sich im Dienste öffentlicher Behörden oder großer Privatunternehmungen bewährt, erhält in recht vielen Fällen ziemlich bald einen Urlaub zu ein- bis zweijährigen Studien an einer europäischen oder amerikanischen Universität. Den Staatsbeamten wird dafür in der Regel eine Unterstützung von 10000 Mark

gewährt. Allein das Unterrichtsministerium unterhält augenblicklich mehr als 300 Studierende im Ausland. Im ganzen studieren gegenwärtig in Europa, besonders in Deutschland, Frankreich und England, ungefähr 350 Japaner und ungefähr 12 Japanerinnen, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika mehr als 1500 Japaner und gegen 900 Japanerinnen, in andern Ländern Amerikas rund 70 Japaner und 20 Japanerinnen. Die Zahl der an japanischen Universitäten studierenden Ausländer ging vor der chinesischen Revolution des Jahres 1912 zeitweise in die Tausende; jetzt sind es gegen 400, immer noch größtenteils Chinesen.

Im Äußern zeigt daher die Studentenschaft ziemlich rein das japanische Gepräge. Kann man in der Universitätsstadt weder bei Verwandten noch in einem von der Universität oder von mächtigen Grundherren der Heimatprovinz unterhaltenen Studentenheim wohnen, so mietet man bei Privatleuten, manchmal leider in einem billigen Wirtshaus, ein winziges Zimmer. Was dazu nach Landesbrauch an Einrichtung gehört, und das ist unglaublich wenig, beschafft man sich bei einem Trödler. Dann kauft man sich eine Uniform aus dunkelblauem Tuch mit dem Zeichen der Universität auf Knöpfen und Mütze und dem Anfangsbuchstaben der Fakultät am Kragen. Die Uniform ist nicht überall streng vorgeschrieben, und so gehen viele in europäischer oder japanischer Zivilkleidung, wobei all die Stilmischungen vorkommen, die auch sonst die japanische Übergangskultur kennzeichnen.

Die Studiengebühren betragen für das akademische Jahr — Semester gibt es nicht — ungefähr 200 Mark. Verhältnismäßig viele Söhne ärmerer Familien verdienen sich als Werkstudenten einen Teil ihres Unterhaltes durch allerlei körperliche Arbeit, z. B. durch Austragen von Zeitungen, von Milch, durch Hausdienste, manchmal auch durch kleine Handelsgeschäfte. An der Staatsuniversität in Tokyo werden gegen 200 Stipendien in der Weise vergeben, daß der von der Fakultät bestimmte Student, wofern die Stiftungsurkunde das gestattet, monatlich leihweise 60 Mark erhält, mit deren Rückzahlung er ein Jahr nach seiner Abschlußprüfung beginnen muß.

Das Bildungsziel der japanischen Universität wird im ersten Artikel der Kaiserlichen Verordnung vom 5. Dezember 1918 mit folgenden Worten klar und weit gesteckt: „Die Universitäten sollen die theoretischen und praktischen Wissenschaften und Künste lehren, die zum Staatswohle beitragen. Sie sollen auf dem Gebiete dieser Wissenschaften und Künste auch der selbständigen Forschung dienen. Sie sollen endlich der Vervollkommnung des Charakters und der Pflege vaterländischer Ideale geweiht sein.“ Masataro Sawayanagi, ein Gelehrter, der im Unterrichtswesen die höchsten Verwaltungsämter bekleidet hat, leitet in seinem Werk über die japanischen Schulen die überall scharf hervortretende Beziehung auf den Staat aus der das ostasiatische Leben beherrschenden Sittenlehre Kongfutses ab.

Um die Eigenart der Geistesbildung, die durch eine japanische Universität vermittelt wird, gerecht zu beurteilen, ist vor allem zu bedenken, daß die Vorbereitung der Studierenden für den modernen Universitätsbetrieb unter sehr großen Schwierigkeiten sprachlicher Natur leidet. Schon für die Beherrschung der japanischen Gelehrtensprache, in der chinesische und japanische Bestandteile ohne klare Gesetzmäßigkeit vermischt sind, ist eine Anstrengung erforder-

lich, wie sie kein europäischer Universitätsstudent für seine Muttersprache aufzuwenden braucht. Doppelt schwer drückt diese Belastung auf die Schwungkraft des jugendlichen Geistes durch den einstweilen noch herrschenden Zwang der chinesischen Schrift. Bekanntlich stellen die Zeichen dieser Schrift gleich unsern Ziffern nicht Laute, sondern Begriffe dar. Deshalb muß sich der Japaner statt der zwanzig bis dreißig Buchstaben, deren Kenntnis dem Europäer in seiner Sprache alles lesbar macht, bereits auf der Elementarschule zweitausend Schriftzeichen einprägen. Bevor sich ihm die Tore der Universität öffnen, sind noch wenigstens dreitausend dazugekommen. Das bedeutet nicht bloß einen gewaltigen Verbrauch von Zeit, die der Erwerbung anderer Kenntnisse dienen könnte, sondern auch eine im Laufe der Jahrhunderte bedenklich ausgewachsene Überwucherung des Gedächtnisses über das kritische und schöpferische Denken. — Walter Dening drückt die durchschnittliche Überzeugung von Japanern wie Nichtjapanern aus, wenn er nach langer Erfahrung schreibt: „Wörtlich auswendig lernen können die japanischen Studenten in staunenswertem Grade, aber wenn sie die Gedanken eines Schriftstellers mit ihren eigenen Worten wiedergeben sollen, geraten sie gewöhnlich in Verlegenheit und schweigen. Ihre Aufmerksamkeit hat sich nicht auf die Gedanken, sondern auf den Ausdruck gerichtet. Natürlich ist das die Folge der viele Jahrhunderte lang in Geltung gewesenen chinesischen Lehrweise, die das Wort oder das Schriftzeichen in den Mittelpunkt stellte und die Tiefe des Gedankens der Schönheit des Satzbaues opferte."

Nun ist aber ein großer, in manchen Fächern der größte Teil der Bücher, mit denen sich ein japanischer Student auf der Universität zu beschäftigen hat, in europäischen Sprachen verfaßt. Deshalb ist vorgeschrieben, daß im Obergymnasium eine bedeutende Zahl von Stunden auf Englisch, Deutsch oder Französisch verwandt werde. Englisch, das fast immer schon im Untergymnasium begonnen wird, steht weit an der Spitze. Deutsch wird besonders von künftigen Medizinern studiert, aber auch sonst viel mehr betrieben als Französisch. Neben der einen vorgeschriebenen Fremdsprache wird auf dem Obergymnasium eine zweite als Wahlfach angeboten. Wer auf der Universität eine der drei Fremdsprachen zu seinem Hauptstudium macht, ist verpflichtet, sich außerdem die Anfangsgründe einer der beiden andern anzueignen. Bisher ist es auch nach Ansicht japanischer Sachverständiger noch nicht gelungen, die in dem großen Abstand zwischen der japanischen und der europäischen Art zu sprechen und zu denken liegenden Schwierigkeiten so weit zu überwinden, daß der japanische Durchschnittstudent europäisch geschriebene Bücher mit der wünschenswerten Leichtigkeit und Sicherheit zu wissenschaftlicher Arbeit benützen könnte.

Diese, durch die geschichtliche Entwicklung verursachten Hemmnisse geistiger Beweglichkeit empfindet der japanische Student um so schmerzlicher, als er von Natur aus so stark wie nur irgend jemand nach immer neuen Erkenntnissen verlangt. Er verlangt so ungeduldig danach, daß er die Ausdauer zu gründlicher Vertiefung in den Gegenstand seines Studiums nur mit größter Mühe aufbringt. Vielleicht ist es da ein Segen für ihn, daß er nicht, wie der deutsche Student, von einer Universität zur andern ziehen kann, sondern nach englischem und französischem Brauch für die ganze Dauer seines akademischen Studiums

an die Universität gebunden bleibt, in die er eingetreten ist. Sogar innerhalb der Universität ist es eine Seltenheit, daß Studierende andere Vorlesungen hören als die ihrer Fakultät. Wie in Japan Menschen und Dinge einstweilen sind, gewinnt die Berufstüchtigkeit vielleicht etwas von dem, was die allgemeine Geistesbildung durch solche Einschränkung verliert. Es ist wohl zu begreifen, daß unter diesen Umständen auch der akademische Lehrer oft in die Gefahr gerät, das Gedächtnis seiner Hörer bloß mit fertigem Stoffe für die Prüfung zu füllen, statt durch anregende Zusammenarbeit mit ihnen alle geistigen Fähigkeiten zu entwickeln. Um so mehr Anerkennung verdient die erfreulich aufgeblühte Forschertätigkeit der Professoren, von der ich vorhin gesprochen habe.

Bei den Studenten äußert sich der Drang nach freier Geistestätigkeit vor allem in einer unersättlichen Lesewut, die sich je nach dem Geschmack in raschem Wechsel auf Zeitungen oder Zeitschriften und auf die allerverschiedensten Bücher stürzt, zumal wenn sie einen „modernen" Eindruck machen. Auch diese Form der Vorliebe für passives Aufnehmen von Gedanken hängt natürlich mit der aus der japanischen Bildungsgeschichte erklärlichen Vernachlässigung der kritischen und schöpferischen Fähigkeiten zusammen, von der schon die Rede gewesen ist. Doch darf daneben nicht übersehen werden, daß ein erheblicher Teil der Studentenschaft sich bemüht, auch aktiv in die mannigfachen Geisteskämpfe einzugreifen, die für die Zukunft Japans entscheidend sind.

Ein im Jahre 1925 in Kraft getretenes Gesetz knüpft das Stimmrecht für das japanische Abgeordnetenhaus nicht mehr an den Steuerzettel und macht deshalb alle Studenten, die wenigstens 25 Jahre alt sind, zu Wählern. Seitdem ist der Gegensatz zwischen den mehr liberalen und den mehr konservativen Parteien tiefer als vorher in die Studentenschaft eingedrungen. Schon bald nach dem Ende des Weltkrieges war sie von der demokratischen Welle aus dem Westen stark ergriffen worden. Als dann auf Grund des neuen Wahlrechtes, das die Zahl der Stimmberechtigten mindestens verdreifachte, eine rasch zu Millionen anschwellende Arbeiterpartei entstand, nahmen die schon lange in besondern Vereinen eifrig gepflegten sozialen Studien der Universitätsjugend eine teilweise zum äußersten Radikalismus übergehende sozialistische Färbung an. Die Staatsregierung dehnte ihren sorgenvoll geführten Kampf gegen „gefährliche Gedanken" durch verschiedene Maßregeln auf die Universitäten aus. Das freigegebene wissenschaftliche Studium der sozialistischen Bewegung ist bei den in Japan herrschenden Zuständen nicht immer leicht von einer Werbung für den Sozialismus zu trennen. So begreiflich daher die Wachsamkeit des Staates ist, warnte doch im International Supplement of the Imperial University News Professor Iwasaburo Takano, der Leiter des „Ohara-Institutes für Soziologie", vor der ernsten Gefahr eines zu rücksichtslosen Unterdrückungsversuches.

Die Universitätszeitungen, in denen sich dieses heiße Ringen teilweise widerspiegelt, dienen hauptsächlich einer andern Betätigung studentischen Geistes. Sie wurden von Studenten ausdrücklich zum Zwecke der Schulung für spätere Mitarbeit an der großen Presse gegründet. Der aus Nachrichten und kritischen Aufsätzen bestehende Inhalt bezieht sich fast ausschließlich auf Angelegenheiten der betreffenden Universität. Fast alles ist von Studenten geschrieben, und die Zensur der Universitätsbehörde sieht dem Brausen der jugendlichen Köpfe

meistens milde lächelnd zu. Einige dieser Zeitungen, z. B. die der Staatsuniversität in Tokyo, der Privatuniversitäten Meiji und Waseda, erscheinen wöchentlich, die meisten andern ebenfalls mehr als einmal im Monat. Nicht wenige Studenten halten es aber für ebenso nützlich und zugleich für weit angenehmer, ihren Geist im gesprochenen Worte spielen zu lassen. Sie gründen Redeklubs und beweisen da im Sprechen wie im Zuhören eine Ausdauer, die man anderswo kaum an ihnen bemerkt.

An der Staatsuniversität in Tokyo gibt es einen Redeklub in einem merkwürdigen Verband für allgemeine Bildung. In diesem Verband sind Abteilungen für Musik, für bildende Kunst und Literatur, für alle Arten der Athletik, für Fechten und Ringen, für Schießübungen mit Flinte und Bogen, für Fußball, Tennis und Baseball, für Skilauf und Schlittschuhlauf, für Bergsteigen, Schwimmen und Reiten. Mitglieder dieses Verbandes sind sowohl Professoren wie jetzige und frühere Studierende, und die Leitung hat der Präsident der Universität. Im allgemeinen sind bei der Universitätsjugend Fußball, Baseball und Tennis am meisten beliebt, und auch Laufen, Springen und Rudern stehen in ziemlicher Gunst. Die Privatuniversitäten Keio, Waseda und Meiji zeichnen sich durch Sportpflege besonders aus und haben mehrmals bei Wettspielen in China, auf den Philippinen und in Nordamerika die japanischen Universitäten mit Ehren vertreten. Allerdings leidet die sportliche Ausbildung des Durchschnitts der Universitätsjugend sowohl unter der vorhin geschilderten starken Belastung mit wissenschaftlichen Prüfungen wie unter der geringwertigen Nahrung, mit der sich die meisten nach Landesbrauch begnügen und gemäß ihren Geldmitteln begnügen müssen, während z. B. bei den Soldaten schon seit Jahrzehnten eine kräftigere Kost als notwendig erkannt und vorgeschrieben ist. Militärische Übungen mit Vorlesungen über Taktik und Strategie, die von Offizieren gehalten werden, hat man, ohne die für viele Schulen niederen Grades gesetzlich eingeführte Verpflichtung, an den Universitäten ebenfalls begonnen. Die Beteiligung ist bis jetzt schwach.

Die höchste Aufgabe der Universität, die Erziehung zu tüchtigen Charakteren, wird selbstverständlich schon durch die Vermittlung einer guten wissenschaftlichen und körperlichen Ausbildung zu einem bedeutenden Teile gelöst. Ernste und schöne Gemeinschaftsarbeit im Suchen nach Erkenntnis der Wahrheit und im Streben nach vollkommener körperlicher Leistungsfähigkeit ist ja nicht möglich, ohne daß sich zugleich dem Willen immer von neuem die Gewöhnung einprägt, nach den Grundsätzen zu leben, die den innern Gesetzen der menschlichen Natur entsprechen. Dieser Charakterbildung dienen aber außerdem einige besondere Einrichtungen der japanischen Universität, wenn auch nicht so wirksame, wie man angesichts der Wichtigkeit des Zieles wünschen möchte.

Sowohl die Staatsregierung wie die Universitätsbehörden haben mehr als einmal der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß es die vaterländische Pflicht der Professoren ist, ihren Hörern das Beispiel eines edlen Charakters vorzuleben. Nicht mit Unrecht wird aber geklagt, daß wegen der Überlastung der Professoren mit Nebenarbeiten, teilweise auch wegen der großen Zahl der Studierenden, ein erziehlicher Einfluß von der Art, wie ihn die Tutors in Oxford und Cambridge ausüben können, meistens unmöglich ist. Außerhalb der Vorlesungen und Übungen treffen sich Professoren und Studierende im

allgemeinen einige Male im Jahre in kleinen oder größeren Abteilungen zu einem zwanglosen Festessen oder zu einem Ausflug. Ganz persönliche Besprechungen unter vier Augen sind verhältnismäßig selten.

Auch der rein studentischen Erziehung des äußern und innern Menschen, wie sie an deutschen Universitäten von akademischen Vereinen erstrebt wird, steht in Japan kaum etwas gegenüber. Das zeigt sich in Haltung und Kleidung vieler japanischer Studenten um so auffallender, als ihr Volk von Natur aus im allgemeinen ganz hervorragende ästhetische Fähigkeiten besitzt. Nicht so häufig und gründlich wie deutsche Studenten mit dem Bier, beschäftigen sich japanische mit dem landesüblichen Reiswein. Aber scharenweise sitzen sie in billigen Konditoreien und laben sich an süßen Kuchen. Eigentliche Studentenlieder gedeihen spärlich, und überhaupt wird unvergleichlich weniger gesungen als im fröhlichen Kreise deutscher Kommilitonen. Gelegenheiten zu bedenklichsten Verirrungen der Sinnlichkeit sind zahlreich, und viele fallen ihnen zum Opfer. Nach meiner nicht ganz oberflächlichen Kenntnis des europäischen Studentenlebens besteht aber kein Grund zu der Annahme, daß der Durchschnitt der japanischen Studierenden einen Vergleich zu scheuen hätte. An Fleiß wird wenigstens der männliche Teil der europäischen Studentenschaft von den Japanern wohl übertroffen. Die tätige Pflege eines alle Stände und alle Völker umschließenden Gemeinschaftsgefühls ist noch nicht so umfassend wie an vielen europäischen Universitäten. Doch gibt es erfreuliche Ansätze zu Settlementarbeit, zu Genossenschaften für gegenseitige Hilfe und zu Völkerbundgesellschaften für Sicherung des Weltfriedens.

Im ganzen gilt für die sittlichen Zustände auch der Universitätsjugend der Satz, mit dem Professor Takenobu von der Universität Waseda seit vielen Jahren im Japan Yearbook seine Übersicht über die allgemeine sittliche Erziehung in den japanischen Schulen zu schließen pflegt: „Nach der Ansicht eines sachkundigen Ausländers leidet das gegenwärtige System der sittlichen Erziehung in Japan unter der geringen Zahl von Heimen, wo Studierende, die fern vom Elternhause leben, den wünschenswerten Halt finden könnten, ferner unter dem zwangsmäßigen und mechanischen Charakter des Moralunterrichts und endlich unter dem Mangel an religiösem Einfluß."

Wie in allen japanischen Schulen, soweit sie staatlich voll anerkannt sind, ist auch im Universitätsbetrieb jede religiöse Veranstaltung verboten. Aber auch einer ohne Zusammenhang mit der Schule möglichen religiösen Einwirkung steht ein sehr großer Teil der Universitätsjugend verständnislos, gleichgültig oder feindlich gegenüber. Völlig religionslose Erziehung in Familie und Schule, altererbte Neigung, sich das Erdenleben wohlig auszugestalten und über seine Grenzen wenig hinauszuschauen, Scheu vor der Nähe einer Entscheidung gegenüber der Vielheit von Religionsformen — das alles macht die ablehnende Haltung wohl erklärlich. Immerhin haben die Protestanten, selbst abgesehen von ihren eigenen Universitäten, namentlich durch die „Christlichen Vereine junger Männer", starke Gruppen auf akademischem Boden geschaffen. Dem Zweigverein, der an der Staatsuniversität in Tokyo schon seit vierzig Jahren besteht, gehören z. B. über 700 Mitglieder an, darunter gegen 40 Professoren der Universität. Durch Bibelstunden und religiöse Vorträge, noch mehr durch eine sehr ausgedehnte rechtliche und ärztliche Beratung

wie durch Leitung einer der größten Einkaufsgenossenschaften der Hauptstadt übt dieser Verein eine helfende Tätigkeit aus, die jährlich viele Tausende von Menschen erfaßt. Die Buddhisten bemühen sich seit 1919, dieses Beispiel nachzuahmen. Ihre „Buddhistischen Vereine junger Männer" haben ebenfalls akademische Zweigvereine, die sich hauptsächlich der Arbeit in Sonntagschulen und Beratungsstellen und der Verbreitung buddhistischer Schriften widmen. Die katholischen Studenten sind an keiner Universität so zahlreich, daß sie eine bedeutende Wirksamkeit entfalten könnten. Doch haben sie zusammen mit katholischen Professoren einige kleine Zirkel gegründet, in denen sie sich religiös weiterzubilden und zu stärken suchen. Wie weit die in letzter Zeit von der Regierung erwogenen Pläne, dem japanischen Schulwesen irgend eine religiöse Erziehungsgrundlage zu geben, sich verwirklichen lassen, und inwiefern auch die Universitäten in diese Pläne einbegriffen werden können, ist noch eine völlig dunkle Frage.

Erleuchtete und hochstrebende Japaner haben sich nie verhehlt, daß es leichter ist, die Universitäten zu vervielfältigen und äußerlich glänzend auszubauen, als sie mit echt wissenschaftlichem und sittlich veredelndem Geiste zu beseelen. Sie haben immer wieder vor der Täuschung gewarnt, als ob es möglich wäre, die westlichen Wissenschaften, zu deren Vermittlung die Universitäten gegründet sind, ohne die westlichen Denkmethoden zu bemeistern, und als ob diese Denkmethoden ebenso rasch übernommen werden könnten wie eine Maschine oder eine technische Fertigkeit. Wer aber die ungeheuren Hindernisse, die hier zu überwinden sind, mit dem vergleicht, was an Bauten und Lehrmitteln, an Unterricht und Forschung, an Bildung des Denkens und Wollens ungezählter Tausende in einem halben Jahrhundert geschaffen worden ist, der wird der japanischen Universität zu ihrem goldenen Jubelfeste die freudigste Bewunderung und den aufrichtigsten Glückwunsch nicht versagen können. Noch ist im japanischen Volke die Kraft lebendig, die einst mit jugendkühner Begeisterung die Fahrt nach Westen begonnen hat. Die Entwicklung der japanischen Universität widerstrebt immer stärker dem Andrang unberufener Massen und paßt sich immer vollkommener den gesunden Bedürfnissen der Volksgemeinschaft an. Die harmonische Verbindung von östlicher und westlicher Kultur winkt ihr als das strahlende Ziel, dessen Erreichung ihr ruhmvoller Dienst am Glücke Japans und der Menschheit sein wird.

**Jakob Overmans** S. J.

# Zur sogenannten katholischen Literaturkrise

## I.

Ob der hochwürdige Jubilar, Pfarrer Mumbauer, auf der Höhe seiner 60 Jahre die ihm von A. F. Binz gewidmete Festschrift (Verlag Hausen, Saarlouis) wohl mit reiner Freude gelesen hat? Es grollt und donnert darin schon in der Einleitung, als wollten Riesen den Olymp stürmen. Gleich auf der ersten Seite beginnt ein Zitat, das mit Eduard Schröder die Führer verurteilt, die noch glauben, „in einem überlebten Geist engstirniger Apologetik mit inquisitorischer Drohung und mit der erhobenen Gebärde des ‚Götzenzertrümmerers' die Katholische Idee fördern zu können". Es finde sich überhaupt kein ‚Traditionsschaffer' mehr, sondern „alle sind sie mehr oder minder in gefrorene Historik gekehrte Traditionshüter, obwohl doch ‚die Kirche niemals mit einer Periode ihrer Entwicklung gleichgesetzt werden darf, so wahr sie die Kirche Gottes ist'". So unfähig sind namentlich die Seelsorger, daß Binz den Satz wagt: „Auch das durch die Großstadt vollständig neu gelagerte Problem ist in seiner ungeheuern vielfältigen Forderung vorerst mehr eine Angelegenheit der Dichter als der aus ihrem Wesensgrund hingerissenen praktischen Täter. . . ." Es folgen eine Reihe von Stellen, die Mumbauer einst in der Siedehitze des älteren Literaturstreites niedergeschrieben hat, die sich aber trotz ihrer Kampfstimmung wesentlich von der jüngeren Art unterscheiden und den „legitimen Organen der Kirchengewalt eine vornehme und weitherzige Zurückhaltung" nachrühmen. Ob Mumbauer damals, als er diese Sätze schrieb, geahnt hat, welche Geister auch er dadurch gerufen hat? Ob es ihm eine angenehme Festfreude gewesen ist, als er hieran so nachdrücklich erinnert wurde? Ob es ihm, den diejenigen heute als Meister feiern, die ihn vor gar nicht so langer Zeit recht unsanft beiseite geschoben hatten, ob es ihm, der doch naturgemäß erwarten müßte, daß seine Saat nun in den Jungen und Jüngsten herrlich aufgehe, eine Befriedigung sein wird, wenn er die Sätze liest, die Binz als Obmann seiner Generation, von der er allerdings nur einen kleinen Bruchteil vertreten dürfte, in aller Offenheit schreibt: „Wir waren Gefangene, erfüllt von einer grenzenlosen Sehnsucht nach Menschlichkeit. Wir wollten nichts als Menschen unter Menschen sein. Und um dieses einfache und doch so große Ideal ringen wir heute noch. Wir gehören zum wandelbaren Zeitgeist, nicht viel wird von uns bleiben. . . . Mumbauers innere Landschaft hat mit unserer Wirrnis nichts gemein, sie ist klar und feierlich geworden. Wir aber sind Bewegung, Elend und kreißendes Chaos. Wir wollen noch mehr Chaos werden, wenn es notwendig ist, um den tanzenden Stern gebären zu können, der die ragende Freiheitssäule trägt." Es folgen dann Geburtstagsgrüße der Freunde, die es sich durch die ganze Art dieser Publikation gefallen lassen müssen, wie eine Gruppe zu wirken, wodurch sie selber und nicht zuletzt der Jubilar in den Lichtkegel gerückt werden, in dessen Brennpunkt nicht Mumbauer, sondern Binz steht, als wäre der Freundeskreis Mumbauers identisch mit dem des Gratulanten. Daran wieder schließen sich die Ergebnisse einer Rundfrage über den gegenwärtigen Stand der katholischen Literatur und über ihre Aussichten. Binz selber eröffnet den Reigen,

wird gleich, ohne Namen zu nennen, sehr persönlich und beklagt dann ganz allgemein „die Trägheit des Herzens", die uns ins Exil gebracht habe, befürchtet den Rückfall in die Enge, die eben nichts ist als diese und keinerlei Vertiefung, und meint schließlich: „Die Konfusion ist groß. Es fehlt uns allen die Echtheit, deshalb gehen wir ständig auf dem Seil." Roselieb möchte am liebsten schweigen und erst die eigene Lage für sich selber prüfen, um zu einem Urteil über die Gesamtlage, die er sehr schwarz sieht, imstande zu sein. Immerhin meint auch er: „Für dieses neue Empfinden erwarte ich keine Unterstützung, kein Verständnis vonseiten jener offiziellen Kreise, die im Namen Christi zu leben und zu kämpfen vorgeben." Auch Weismantel begnügt sich mit etwas Vorläufigem und kündigt erneut eine Schrift zu diesen Fragen an. Immerhin ist der Satz bemerkenswert: „Die Kirche steht heute vor der Wahl: Will sie in der Gesamtheit mönchisch werden, oder will sie wieder, was sie zur Zeit in Deutschland nicht ist, Kultur-Weltkirche werden. Da steht sie vor der Wahl zwischen Devotionalienhandlung und Kunst — in allem. Sie hat sich noch nicht entschieden. Sie hält es im Augenblick mehr mit der Devotionalienhandlung als mit ihrer eigenen Vergangenheit und Zukunft." Wir können hier auf eine Reihe weiterer Äußerungen nicht eingehen, unter denen sich die von Peter Dörfler, Dr. Wilhelm Spael, Bernard Michael Steinmetz, Enrica von Handel-Mazzetti und Ruth Schaumann durch Reife und Weisheit besonders auszeichnen. In ihren Ausführungen fehlt auch eine gewisse Tendenz, die sich dem Wissenden bei der Lektüre dieses Büchleins immer wieder aufdrängt. Mehr offen als versteckt geht es gegen die „Gralhüter", und es muß der Unkundige geradezu den Eindruck erhalten, daß da am „Gral" irgend eine höchst verdächtige Gruppe dauernd den Versuch mache, jeden Fortschritt in der katholischen Literatur zu ersticken. Es fehlt ja auch in der Presse, der demokratischen vor allem, nicht an feinen und groben Anspielungen, — nicht von Demokraten und vereinzelt nur von Liberalen —, die an die gleiche Adresse gehen. Man führe doch den Kampf offen, wie Binz das mit Recht verlangt, man suche doch nicht künstlich den Eindruck zu erwecken, als gäbe es im katholischen Literaturlager eine Gralfront, die gegen all das Gute und Fortschrittliche kämpfe, das von freieren Geistern empfunden und angestrebt werde! Die bedeutendsten Köpfe, die in dieser Schrift zu Wort kommen, stehen sogar in den besten Beziehungen zum Gral, wie er heute ist, und alle die Forderungen der Neueren sind, soweit sie sich mit dem katholischen Gewissen vertragen, auch im Gral erhoben worden. Diese ganze Art, mit persönlichen Dingen das Sachliche zu vergiften, sollte unter uns abgetan sein. Allzu billig sollte echten Streitern auch die Methode sein, das Gute des Gegners ins eigene Programm aufzunehmen, um dann gegen den Ausgeplünderten eine mutige Attacke zu reiten. Indem man diesen Gegner niemals deutlich nennt und indem man gewisse Reminiszenzen, die von früher her noch im allgemeinen Bewußtsein haften, heimlich zu Hilfe nimmt, gelingt es dann in der Tat, das Unbedeutende zu einer wichtigen Affäre zu machen und vor dem erstaunten Publikum einen Windmühlenkampf aufzuführen, der schlecht paßt zu den wirklich ernsten Dingen, die durch ihn verhüllt werden. Mit scharfem Blick hat Dr. Keckeis im „Literarischen Handweiser" auf die Zeit hingewiesen, die als die Epoche des großen Durchbruchs der katholischen Literatur

allgemein gefeiert wird. Wenn, um mit Karl Borromäus Heinrich zu sprechen, „die Leistungen der zeitgenössischen, sog. katholischen Dichter und Schriftsteller in Deutschland — mit vereinzelten Ausnahmen — so schlecht sind, daß sie keinerlei Bedeutung für die National- und Weltliteratur beanspruchen können", ja wenn das Bild der Verworrenheit, das Binz selbst Konfusion nennt, und von dem behauptet wird, es werde womöglich in ein noch größeres Chaos übergehen, wenn das das Ende einer so hoffnungsvoll eingeleiteten Ära sein soll, dann ist es wirklich geboten, einmal tiefer zu graben und die Ideen des Ursprungs zu untersuchen.

Es handelt sich im Grunde nur um eine einzige Frage, was einem besonders klar wird, wenn man auf dem Hintergrunde der Broschüre von Binz die Rede Jakob Kneips betrachtet, die jüngst in Koblenz gehalten wurde (mitgeteilt im „Neuen Ufer" Nr. 30, Kulturelle Beilage der „Germania"). Wollte man Einzelheiten dieser Rede untersuchen, so wäre vieles in Erinnerung zu bringen. Die Gelegenheit, bei der sie vorgetragen wurde, war sicher nicht taktvoll gewählt. Ich habe noch nie gehört, daß etwa ein Jude oder ein Protestant sich vor einem andersdenkenden Publikum über seine Rabbiner und Prediger beklagt hätte. Stellen die verschiedenen Religionsgemeinschaften irgendwie eine Familie dar, so gibt es auch Dinge, die man besser unter sich abmacht, zumal es bei uns an Gelegenheiten dazu nicht fehlt. Was Jakob Kneip über die mittelalterlichen Verhältnisse sagt, dürfte historischer Kritik kaum standhalten. Die wesentlichen Forderungen, die er aufstellt, sind mehrfach in unsern Zeitschriften behandelt worden, nicht zuletzt auch von mir selber in den „Stimmen der Zeit" (Dezemberheft 1926). Es soll auch noch einmal eigens darauf hingewiesen werden, daß sich der Dichter ausdrücklich zur katholischen Kirche bekennt: „Es liegt mir, dem Katholiken, nichts ferner, als die Kirche oder ihre Vertreter zu schmähen; nein ich stehe zu dieser Kirche trotz alledem, das bekenne ich hier mit allem Nachdruck." Lassen wir nun alle Einzelheiten beiseite und gehen auf das Wesentliche, so wendet sich Jakob Kneip gegen die Hemmungen, die der katholischen Literatur durch den Klerus erwachsen. Hierüber wird also vor allem zu reden sein, und wir möchten es tun mit dem einzigen Bestreben, den Dingen auf den Grund zu kommen. Auch das sei noch angemerkt, daß uns diejenigen, die jene Spannung zwischen Kirche und Kultur heute lebhaft empfinden, die Kneip, die Weismantel, die Herwig und wie sie alle heißen, ob jung oder alt, ob Problematiker oder Naive, doch turmhoch über denen stehen, die bereits dem feinen Sensualismus der Gegenwart gänzlich verfallen sind und zur Klasse derer gehören, die nicht kalt sind und nicht warm. Wer das Leben kennt, weiß, wie groß diese Klasse ist und wie sie ständig wächst.

## II.

Zur Rede Jakob Kneips, teilweise auch zur Festschrift von Arthur Friedrich Binz hat die ganze Presse bereits Stellung genommen. So groß ist die Gleichgültigkeit der katholischen Öffentlichkeit ihren Dichtern gegenüber also doch nicht, daß man über eine solche Rede einfach zur Tagesordnung übergegangen wäre. Eine Reihe von Aufsätzen der „Kölnischen Volkszeitung", der „Germania", der „Schlesischen Volkszeitung", des „Badischen Beobachters", der „Saarbrücker Landeszeitung" und viele andere liegen vor mir ausgebreitet

Männer von dem Ansehen wie Keckeis, Froberger, Eberle, H. Faßbinder, Peter Wust, Otto Sachse und Dichter wie Richard Knies u. a., ferner mehrere jüngere Publizisten haben dazu geschrieben. Auch die große nichtkatholische Presse hat von der Sache Kenntnis genommen, hier und da mehr horchend auf die scheinbar antiklerikalen Töne, als auf die unzweifelhaft katholischen. An dieser Stelle möchten wir nur kurz bei der Frage verweilen, inwieweit Jakob Kneip den Klerus mit Recht beschuldigt. Geistliche, die maßgebend in die literarische Kritik eingreifen, gibt es nicht viele. Nenne ich, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, Pfarrer Steinmetz vom „Heiligen Feuer", Dr. Wurm von der „Seele", Dr. Froberger, den unermüdlich tätigen und kenntnisreichsten von uns allen, und nicht zuletzt Mumbauer selbst, so sind, wenn ich die Gralredaktion hinzuzähle, wohl schon die wichtigsten genannt. Mag man gegen sie dies und das einwenden, den Vorwurf der Enge wird man gegen sie vielleicht erheben, aber nicht begründen können. Und Vorwürfe, die man nicht gleich mit Beweisen zu stützen vermag, sollte man doch nicht aussprechen. Unter den Romanschriftstellern sind Federer und Dörfler Geistliche, Namen von gutem, ja von bestem Klang, und kein Mensch wird behaupten, daß in ihren Werken nicht die frischeste Luft wehe, die es überhaupt im deutschen Dichterwald noch gibt. Die Lyriker Thrasolt und Suso Waldeck seien ebenfalls erwähnt, auch sie Dichter von stärkster Eigenart. Nicht vergessen sei auch der herrliche Wibbelt, der Reimmichl und Berneder. Geistliche wirken dann leitend und helfend im Borromäusverein, den manche bei uns mit schier unersättlicher Polemik verfolgen. Es hat dieser Verein, eines der stärksten Bibliotheksinstitute, wenn nicht das stärkste, in Deutschland, im Jahre 1927 weit über 300000 Bücher unter das Volk gebracht, eine Anzahl, die dieses Jahr auf 500000 steigen dürfte. Guten Büchern verschafft dieser so segensreich wirkende Verein einen jährlichen Absatz bis zu 2000 Mark. Daß in einem Volksbildungsinstitut neben den literarischen auch volkspädagogische Gesichtspunkte mitsprechen, versteht sich von selbst. Über die neugegründete Buchgemeinde des Borromäusvereins, die über 50000 Mitglieder zählt, bin ich nicht genau unterrichtet, glaube aber, daß sie an einzelne Dichter Honorare gezahlt hat, wie sie im katholischen Deutschland noch nicht dagewesen sind. Mag hier manches zu tadeln sein, wer will die Riesenverdienste all der Geistlichen, die an diesem Werk in stiller Arbeit und oft mit opfervollster Hingabe arbeiten, verkennen? Wer will leugnen, daß die geistliche Leitung des Vereins in vorbildlicher Weise Jahr für Jahr mit wachsendem Erfolg Kurse veranstaltet, die das Verständnis für Literatur weit ins Land tragen? Männer wie Oskar Walzel haben in diesen Kursen schon gesprochen, und es steigt das Niveau andauernd. Auch der Wolframbund, der sich neuerdings vor allem für die persönliche Propaganda des guten Buches einsetzt, ist von Geistlichen begründet worden. Daß auch im Volksverein, der die Pflege der schönen Literatur ebenfalls nicht außer acht läßt, Geistliche maßgebend tätig sind, weiß jedermann. Man muß beinahe sagen, daß — von einigen Ausnahmen abgesehen — Geistliche es sind, also der Klerus, der sich noch weit mehr als die meisten Laien um die Dinge kümmert. Wer die neuaufstrebenden Kirchenzeitungen verfolgt, der wird auch bemerken, wie sich hier neues Leben zeigt und wie manche Herausgeber, wo es die finanziellen Verhältnisse gestatten, auf hochwertige literarische Beiträge Gewicht legen.

Was aber jenen Teil des Klerus angeht, der nicht selber schriftstellert oder doch nur in Blättern, für die kein Dichter sich hergibt, das Notwendige an Unterhaltung besorgt, und was überhaupt die große Masse des Klerus betrifft, so kann man wohl sagen, daß zwar auch unter ihnen sich eine beträchtliche Zahl findet, die das literarische Leben verfolgt und die Zeitschriften hält, daß aber alles in allem hier die literarische Bildung im argen liegt. Als wir schon lange vor Jakob Kneip darauf in den „Stimmen" (Dezemberheft 1926) hinwiesen, haben wir betont, daß da nur in den Jahren der Erziehung geholfen werden könne, und es ist in Anbetracht der neuen Auseinandersetzungen gewiß zu wünschen, daß endlich etwas geschehe. Bringt man auch allerlei Entschuldigungen in Anschlag, die namentlich den Großstadtseelsorger entlasten, und bedenkt man auch, daß der Klerus geradezu erdrückt wird von Aufgaben, so möchte man doch in dieser Hinsicht jenem Landpfarrer zustimmen, der in „Kunst und Wissen", Nr. 31, der Beilage zum „Badischen Beobachter", schreibt: „Ich habe mich mein Leben lang für die Entwicklung nicht bloß der katholischen Literatur interessiert und darum bin ich genau zur gleichen Überzeugung gekommen wie es Kneip in seinem Vortrag ausspricht. Wort für Wort bin ich bereit, zu unterschreiben! Trotzdem ich auch einer von den schwer mitgenommenen Pfarrern bin! ... Wir Pfarrer haben's ja freilich nicht gern, wenn man uns auch mal die Wahrheit sagt. Aber weil es Wahrheit ist, wird es nur Nutzen bringen, wenn wir unser Gewissen erforschen und daraus die Konsequenzen ziehen." Wir dürfen hier die Ordensgeistlichkeit ruhig mit einschließen. Die Notwendigkeit, sich mit der Literatur einer Zeit auseinandersetzen, ist da — wieder von einigen Ausnahmen abgesehen — noch nicht begriffen worden. Daß ein gut Teil des Versagens in Predigt und Exerzitiengebung, ein gut Teil der Schäden in der Seelsorge für Gebildete, gerade hiervon abhängt, hat man sich kaum irgendwo klar gemacht. Das Mißverhältnis zwischen der Bildung in allen möglichen Wissenschaften, die dem Geistlichen vermittelt werden, und der Kenntnis der Literatur ist so groß, daß da überhaupt kein Verhältnis besteht. Es muß auch in diesem Zusammenhange darauf hingewiesen werden, daß es in den weiblichen Erziehungsorden vielfach nicht anders aussieht. Alle Klosterbibliotheken — gemeint sind die Bücherstände für Klosterinsassen selber — weisen hier erschreckende Lücken auf. Wenn viele, die das lange gesehen und beklagt haben, hierzu schweigen, dann kommt es daher, daß sie die Lage für hoffnungslos ansehen. Wie wenig dergleichen aber dem Geiste der Kirche entspricht, ergibt sich schon aus der einfachen Erwägung, daß einstmals die Klöster die Heimstätten der Kultur, und gerade der literarischen, gewesen sind. Ihrem Interesse und ihrem Fleiße verdanken wir die Erhaltung der alten Klassiker, und es muß wirklich ein freierer und größerer Geist einmal da geweht haben, wo Roswitha ihre Dramen gedichtet hat. Nur langsam, unter Berücksichtigung vieler Umstände, können wir hier weiter kommen. Aber es wird wohl ohne ein deutliches Wort in aller Öffentlichkeit der erste Schritt nirgendwo gemacht werden. Da zahlreiche Vereine bei uns unter geistlicher Leitung stehen, wird man hervorheben müssen, daß auch da die Beschäftigung mit guter Literatur gröblich vernachlässigt wird. Es fehlt uns wirklich ein gewisser eiserner Bestand nationaler Bildung, die nicht zuletzt eben Bekanntschaft mit der nationalen Literatur bedeutet. Das

gibt den Vereinsreden jene Eintönigkeit und jenen Mangel an Schönheit und Schwung, der feinere Geister so sehr abstößt. Wer jemals vor einem Vereinspublikum hat reden müssen, der weiß, wie dieser Mangel drückt, und doch wieder, wie groß der Bildungshunger des Volkes ist, das man gemeinhin so sehr unterschätzt. Sollte die Rede Jakob Kneips in allen diesen Richtungen antreibend wirken, so müßte man dem Dichter durchaus dankbar sein. Ja, es gibt sogar Gründe, die ihn mit einigem Recht veranlassen mochten, es an jener Stelle zu sagen, ist es doch einmal so: Weite Kreise auf katholischer Seite, auch sonst recht orthodoxe, regen sich erst dann, wenn es die Frankfurter verlangt oder die Kölnische oder die Vossische Zeitung oder gar das Berliner Tageblatt. Ich bin im Besitze des Schreibens von einem sehr frommen, hochverdienten, über jeden Zweifel der Unkirchlichkeit erhabenen Geistlichen, der dies mit einiger Wehmut bestätigt. Es ist einmal so. Oder?

III.

Die Frage: Katholische Literatur und Klerus, erweitert sich hier auf einmal zu der umfassenderen, nämlich: Katholische Literatur und kirchliche Autorität. Indem der Klerus als der Träger dieser Autorität dasteht, wird er zum Exponenten und zum Symbol des Gedankens der Autorität überhaupt. Das soziologische Problem ist gestellt, wie denn in der Gesellschaft der Kirche der Fortschritt, der immer an die Tätigkeit und die Freiheit des Individuums gebunden ist, sich innerhalb einer straffen Ordnung und behördlicher Grenzziehungen überhaupt noch entfalten könne. Ein solches Problem findet sich nicht nur in der Kirche, sondern in jeder menschlichen Gesellschaft, und es hat jede Revolution ihre eigentliche Wurzel eben in Schwierigkeiten dieser Art. Jede in einer vollkommenen Gesellschaft wirkende Behörde regiert kraft ihres Amtes, das unbedingt geachtet werden muß. Eine jede besteht aber aus Menschen, die ihre Fehler haben und nicht verlangen können, daß man diese Fehler nicht sehe. Weil keine Versuchung für den Menschen so gefährlich ist wie die Versuchung der Macht, und weil wiederum keine Macht so gewaltig ist wie die geistliche, so versteht man, daß die magna superbia überall da, wo Menschen über Menschen herrschen und gerade da, wo sie im Gebiete des Heiligsten herrschen, in einer natürlichen Schwäche aller Menschen ihre gute Chance hat. Wie ist es nun möglich, in einer Gesellschaft einerseits die erhaltende Funktion des Behördlichen und anderseits die fortschrittliche Funktion des Individuums reibungslos zu vereinigen? Wie ist das besonders dann möglich, wenn diese Spannung einmal besonders groß wird, sei es darum, weil die Behörden versagen, wie sie ja auch in der Kirche nach dem Ausweis der Kirchengeschichte oft versagt haben, oder sei es darum, daß die Forderung der Zeit an sie fast übermenschlich ist, wie eben heute? Man stelle sich doch die Lage unserer Schaffenden vor Augen! Das Wort von der „Rückkehr des Katholizismus aus dem Exil“ ist ihnen keine von außen her nur weckende Fanfare. In den Tiefen ihrer eigenen Seele ist die Not der vaterländischen und der abendländischen Kultur erwacht. Sie fühlen, daß nur die Kirche und der Katholizismus jene Kräfte bergen, die dieser Not wirklich steuern könnten. Und nun wollen sie helfen. Alle ihre Kraft möchten sie einsetzen. Aber sie stoßen auf Widerstände. Es wird ihnen mehr durch die Haltung und Geste als unmittelbar durch Worte und Verbote angedeutet, daß

der Laie in der Kirche nichts zu sagen habe, daß Gehorsam sein einziges Los sei und daß man sich schicken möge in die Verhältnisse, wie sie einmal seien, und daß man abwarten solle, vorsichtig sein müsse und weiß Gott was alles. Sie aber sehen die Welt in Flammen und hören den Schrei einer verzweifelnden Menschheit. Es kommt hinzu, daß die religiösen und kirchlichen Kämpfe heute mehr als je ins breite öffentliche Leben vordringen. Nicht nur innerhalb der sakralen Zone wird um Entscheidungen gerungen, sondern alle Sachgebiete sind gewaltsam in die Gebiete der Religion oder wenigstens der Metaphysik gerissen worden. Auf den Sachgebieten bedarf es der Sachkenner, und was soll denn nun werden, wenn zu dem Druck der Behörden, der sich bis auf diese Gebiete erstreckt, nun auch noch ihr Mangel an Sachkenntnis und eine daraus naturhaft folgende Unfähigkeit der Orientierung und der Führung überhaupt kommt? Noch einmal vergrößert sich diese Schwierigkeit, wenn die Frage nach den Quellgründen menschlicher Kultur ernstlich gestellt wird, wenn es sich zeigt, daß die Kräfte der Religion nicht recht wirksam sein können, solange die naturhaften Voraussetzungen nicht erfüllt sind, daß mit andern Worten die Kirche nur noch zu einem geringen Teil im Boden der Volkschaft wurzelt. Hier sind wir der eigentlichen Schwierigkeit, wie sie etwa von Leo Weismantel empfunden wird, erst nahe. Hier versteht man erst — verstehen heißt noch nicht billigen —, warum sich manche Kreise etwa in der Schulfrage zu scheinbar so extremen Anschauungen „verirren". Solche Kämpfer können tiefgläubig sein und sich dennoch außerstande fühlen, ihr Lebenswerk innerhalb eines Kreises zu erfüllen, der wohl die Mittlerschaft der Erlösung und dazu die richtigen Ideen und Grundsätze umschließt, der aber doch irgendwie außerhalb der wirklichen, der lebendigen Welt liegt und darum etwas von Erstarrung, Künstlichkeit und Unfruchtbarkeit an sich hat. Das schafft eine Reihe von Schwierigkeiten und Nöten, die auf allen Kulturgebieten wiederkehren und daher den Eindruck erwecken, als handele es sich um eine sich auf alle diese Gebiete erstreckende Ketzerei oder dergleichen, was zunächst gar nicht in Frage zu kommen braucht. Jakob Kneip hat in seiner Art dem Gefühl eines Dichters Ausdruck gegeben, der es hundertfältig wie viele andere hat erfahren müssen, daß die Kirche von heute der Stimme des Dichters gegenüber taub und stumm bleibt, die gleiche Kirche, die doch mit Recht die Kirche der Künste genannt worden ist. Sie scheint für Dichtung und Schönheit nichts mehr übrig zu haben und nur dann zu sprechen, wenn es spezifisch kirchliche Interessen im engeren Sinne auch auf diesem Gebiete notwendig machen. So erlebt man es ja auch in manchen Städten, daß auch dann, wenn einmal ein Theater ein wirklich religiöses Stück spielt, ein Stück, das geradezu wie eine Mission des katholischen Gedankens wirken könnte, die Geistlichkeit sich vollkommen passiv und schweigsam hält, während sie bei dem geringsten Skandal vollzählig auf der Bildfläche erscheint. Es ist das nicht überall so, aber doch alles in allem wohl die Regel bis auf den heutigen Tag. Wenn nun eine solche Schwierigkeit sich zu den tausend andern gesellt, die aus dieser Zeit erwachsen, der schrecklichen wirtschaftlichen Not, der in Sport und Vergnügungslust wachsenden Oberflächlichkeit, der Konkurrenz durch Kino und Radio, der mächtig sich ausbreitenden Sensationsliteratur, manchen Unzulänglichkeiten in Verlagsleben und Presse, so versteht man, wie das gequälte Herz einmal aufbegehrt und das gereizte Temperament

in die Arena der „Stierkämpfe" drängt. Was ist da zu tun? Sollen wir etwa auch die Hörner aufsetzen? Ich glaube, daß es andere Mittel gibt, dieser Stimmung zu begegnen. Sie liegen vor allem in der stärkeren Herausarbeitung und Verwirklichung der Lehre von der Kirche als einer lebendigen Einheit, wie sie beim hl. Paulus so anschaulich entwickelt wird. Die Einteilung der Christenheit in eine lehrende und hörende, sowie in eine befehlende und gehorchende besteht gewiß zu Recht und geht zurück auf Aussprüche aus dem Munde Jesu selber. Man darf aber diese Betrachtungsweise nicht von andern trennen, die ebenso zu Recht bestehen, wird man doch sonst nur zu Zerrbildern geraten. Es ist nicht so, als ob da die Kirche aus zwei Klassen von Menschen bestände, die wie feindliche Fronten gegeneinander gelagert wären. Nein, das Corpus Christi ist ein lebendiger Organismus, und das darin flutende Leben ist wichtiger, als alle sonst vorhandenen, notwendigen und gottgewollten Ordnungen und Spannungen. Der hl. Paulus zählt verschiedene Funktionen dieses Lebens auf, unter ihnen auch die des Regierens. Indem aber diese nicht die einzige ist und nur eine unter andern, rückt diese eine in eine ganz bestimmte Perspektive und Relativität. Ist die Kirche der mystische Leib Christi, so sind all ihre Glieder zunächst und vor allem einmal Glieder dieses Leibes und logisch betrachtet erst in zweiter Linie Glieder mit bestimmten Aufgaben. In der reinen Gliedschaft gibt es außer dem Übereinander von Organen auch ein Nebeneinander, das durch die Gliedschaft selber gegeben ist. Alle und jeder, die das übernatürliche Leben in sich haben, sind Reben am Weinstock, Kleriker wie Laien. Da nun aber in der göttlichen Ordnung alles seiner Natur gemäß tätig sein muß, so kann ein Laie, der naturhaft im Besitze der Fähigkeit zur Verantwortung ist, von einer ganz allgemeinen Verantwortung, wie sie jedem Gliede als solchem schon eignet, nicht ausgeschlossen werden. Diese natürliche Mündigkeit erstirbt nicht unter der Pflicht einer Hörigkeit in einer andern Beziehung. So kann man und muß man von einer Mündigkeit des Laien sprechen, und wie sollten wir nicht davon sprechen, wo soeben in der katholischen Aktion gerade an dieses Verantwortungsgefühl und diese Mündigkeit des Laien appelliert wird? Indem wir das Leben wieder mehr beachten, das in beseligender Fülle durch den mystischen Leib Christi strömt, werden wir die Funktionen, die in ihrer abstrakten Fassung und sozusagen fleischlosen Darstellung sich als reine Gegensätze zeigen, als Kräftepaare erkennen, die zum Heile des Ganzen notwendig sind. Der Laie hat aufgehört ein Nichts zu sein, und die Kirche ist nicht bloß eine Klerikerkirche, sondern eine Volkskirche, eine Menschheitskirche, eine Gemeinschaft von Gliedern, die sich jedes für sich und alle für alle ihres Lebens freuen dürfen. Wird diese Lehre in die Praxis umgesetzt, dann offenbart sich in aller Ungleichheit der Glieder doch auch eine wundervolle Gleichheit. Das von Oben-Herab wird ständig gemildert und ausgeglichen durch ein Neben-und-mit-einander. Es wird kein Gehorchen und kein Befehlen mehr geben, das nicht vom Hauch des Lebens und der Liebe beseelt wäre. Und das ist nicht der Traum von irgendeiner johanneischen Kirche der Zukunft, sondern das ist die Auswirkung der schlichten Lehre des Evangeliums, wie sie in aller Klarheit und Anschaulichkeit von den Jüngern des Herrn ist gezeichnet worden. Das Problem von der Vereinigung des freien Individuums mit der Forderung des Gehorsams hat darin aufgehört, ein Problem zu sein.

## IV.

Unheilbar allerdings wird der Riß zwischen Kirche und Kultur, wenn der Strom des übernatürlichen Lebens nicht in allen den beteiligten Gliedern kreist. Man sage nicht, daß dieses eine unkontrollierbare Sache sei, daß es immer und in jedem Falle einzig auf das Werk ankomme, und daß das Leben des Dichters Privatsache bleibe. In Wirklichkeit nämlich läßt sich ein solcher Tatbestand durchaus kontrollieren, da doch das Beste vom Menschen in seinen Werken lebt und eben wegen dieser innigen Verbindung von Werk und Leben ein Doppeldasein, ein katholisches in der öffentlichen Meinung und ein heidnisches hinter den Kulissen, auf die Dauer unmöglich ist. Sehr wohl kann auch ein Kritiker, der sich selbst müht, Rebe am Weinstock zu sein, auf eine verborgene Weise erkennen, ob der Saft des gleichen Weinstockes in einem Werke fließt oder nicht. Wie man es einem Menschen ansieht und anfühlt, ob er sein Leben vorwiegend in einer Bar, in einer Börse oder in einer Kirche oder in einem Kloster zubringt, so wird man das gerade bei einem Dichter, der in seinem Werk offenherzig zu sein sozusagen gezwungen ist, wohl auch ohne Schwierigkeit herauswittern. Hier läge wohl die Stelle, auf die der Ausdruck von A. F. Binz am ehesten noch zuträfe, daß nämlich da vieles — Binz sagt alles — „unecht" sei. Wenn wir in dieser Hinsicht noch weit diesseits alles dessen, was Gesinnungsschnüffelei heißen könnte, doch ein wenig mehr auf Sauberkeit und Ehrlichkeit hielten, so wäre in dieser ganzen Literaturkrise eine wesentliche Schwierigkeit der gegenseitigen Aussprache schon überwunden und das Vertrauen, auch wo es vielleicht geschwächt worden ist, bald wieder hergestellt. Es gibt eine Reihe von Jugendlichen, die aus dieser Lage der Dinge heraus nach einer schärferen Scheidung der Geister rufen — Geistliche sind nicht dabei —, ich habe ihnen für meinen Teil geantwortet mit dem Wort des Evangeliums: „Lasset alles wachsen bis zur Zeit der Ernte!" So wenig ist heute die Zionswächterei Trumpf, daß wir unser Gewissen geradezu nach der entgegengesetzten Seite erforschen müssen. Nur die Überzeugung, daß vieles vielleicht nur vorübergehende Irrung und Wirrung ist, Ausgeburt eines durch und durch kranken Zeitalters, kann eine Entschuldigung dafür abgeben, daß der einfache, von allen Kompromissen befreite katholische Standpunkt in der literarischen Kritik mancher katholischen Organe nur noch selten in voller Reinheit gewahrt wird. Daß Kritiker, die in solcher Lage sich mit aller Kraft gegen die zersetzenden Tendenzen der Geistesrichtungen von heute zur Wehr setzen, leicht in die Gefahr geraten können, einmal zu hart zuzuschlagen, wo mildere Art, ärztlich gesehen, vielleicht mehr erreichen könnte, das ist nur allzu natürlich. Es sollten aber auch die Betroffenen verstehen, daß solche Härte nicht persönlichen Stimmungen und Verstimmungen zu entwachsen braucht, daß sie vielmehr aus ganz allgemeinen, in der Sache selbst begründeten Voraussetzungen zu erklären ist. Wohin soll es denn mit unserem Geschlechte kommen, wenn es keine Menschen mehr gibt, die ihren Blick einzig auf die ewigen, unabänderlichen, ehernen Gesetzestafeln richten und unerbittlich, in der Glut einer Liebe, die sich mehr die göttliche Art, liebevoll zu sein, als die menschliche Forderung, nicht wehe zu tun und weiche Gemüter zu schonen, zur Norm nimmt, ihr Zeitalter in die Schranken fordern!

Werden wir also das kranke Europa weitgehend für manche Schwächen der katholischen Literatur mitverantwortlich machen, so gibt es außerdem noch besondere Gründe, die mehr von der Seite bestimmter ästhetischer Theorien herkommen. Nichts wird heute von namhaften Kritikern im katholischen Lager so sehr vom Dichter verlangt, wie das möglichst intensive Erleben seiner Stoffe und Personen. Noch jüngst hat sich Franz Herwig auf einer Versammlung des Borromäusvereins gelegentlich des Dortmunder Katholikentages gerade hierfür eingesetzt. Wenn wir dem Wortlaut dieser Rede, wie er im „Schritt der Zeit" (Nr. 667), der Sonntagsbeilage der „Kölnischen Volkszeitung", mitgeteilt wird, folgen, so sagte Herwig: „Merken Sie wohl: der Dichter muß imstande sein, die Welt und alles Geschehen vom Standpunkt einer jeden Gestalt seines Werkes zu erblicken, was bedeutet denn das? Es bedeutet, daß er sich in jede Gestalt hineinfallen lassen muß, er muß rettungslos, ohne Vorbehalt und gleichsam ohne Hoffnung in jeder Gestalt untergehen, damit er aus ihr in ihrem Geiste folgerichtig und überzeugend reden und handeln kann. ..." So stark wird das Erleben und Miterleben betont, daß man meinen könnte, Herwig fordere nicht nur ein Erleben in der Einbildungskraft, sondern in der Wirklichkeit. Wie sollte man sonst Sätze erklären, wie etwa diesen: „Der Dichter wird oft genug die Grenzen zwischen wirklichem und vorgestelltem Leben überschreiten und komisch oder fragwürdig, vielleicht sogar verabscheuenswert, erscheinen." Unmöglich kann Herwig das so gemeint haben, obwohl es schwer zu verstehen ist, warum er den möglichen Konflikt mit der Moral so sehr ins Auge faßt, wo es sich doch nur um ein Nacherleben in der Phantasie handelt und keineswegs um die Zone der Willensentscheidungen. Franz Herwig stellt dann den katholischen Dichter noch einmal ganz besonders vor die Frage des künstlerischen Schaffens. Er formuliert sie so: „Dichten ist eine allgemein menschliche Lebensäußerung. Aber hat der katholische Dichter nicht einen weltanschaulichen Angelpunkt, und sollte dieser nicht das Wesen seines Werkes entscheidend beeinflussen?" Man kann nun zweierlei Möglichkeiten untersuchen, zunächst die, daß sich der Dichter seines Angelpunktes dauernd bewußt bleibt. Was tritt dann ein? „Ist er bewußt, ist er immer bewußt, so ist scheinbar alles in Ordnung — vom katholischen Standpunkt aus, nicht vom dichterischen. Ein solcher, sich seines Angelpunktes immer bewußter Dichter, wird z. B. kaum fähig sein, sich so ohne Vorbehalt, so blind, in das Wesen einer seinem katholischen Standpunkt durchaus und verabscheuenswert gegensätzlichen Gestalt hineinfallen zu lassen." Es wird also ein Werk entstehen ohne innere Echtheit und Überzeugungskraft. „Im andern Falle, wenn der Angelpunkt vorhanden, aber durchaus nicht immer bewußt ist, wird der Dichter scheinbar freier, die Leine (an der Gott ihn hält) wird länger, ist vielleicht elastischer, ruckt nicht mehr an, wenn der an sie gebundene in die Nähe bestimmter Regionen kommt, der Dichter kann auch in diesen Regionen untergehen, kann in jeder Figur leben, er kann das tiefe Spiel der Gegensätze kosten, er wird durch Feuer und Wasser gehen und mit Wunden und Narben wohl, aber dennoch in der Richtung seines Angelpunktes wieder auftauchen, und er kann nun das Erlebte, das er jetzt übersieht, besser und sinnvoller einordnen als ein anderer Dichter, der den Angelpunkt nicht hat oder vielmehr nicht spürt. Die landläufige katholische Auffassung wird an einem solchen Dichter

vieles zu bemängeln haben, aber mit Bezug auf das Dichterische wird er maßgebend und nicht anzutasten sein. Der katholische Dichter darf nicht über dem Ringen der Zeit stehen, angebunden an einen Pfahl oder an einer kurzen Leine, sondern er bedarf des Gefühls der Freiheit, sich in das Toben hineinfallen zu lassen mit dem Bewußtsein: es wird mich nicht verschlingen, weil ich nicht einmal das Bewußtsein, sondern nur den festen und ahnungsvollen Glauben habe, daß Gott mich an der unsichtbaren langen Leine hält. Um zu einem solchen Dichter Ja zu sagen, bedarf es bei seinem Publikum allerdings keiner kleinbürgerlichen Furchtsamkeit, nicht der Bevormundung durch das Millimetermaß, sondern der Einsicht in seine Notwendigkeiten und zwar seine gottgewollten Notwendigkeiten." ... Offensichtlich steht dieses Drängen in die Welt hinaus und in das vollsaftige Leben hinein noch stark im Banne der Schlachtrufe: „Aus dem Turm heraus!" oder wie es heute heißt: „Aus dem Ghetto heraus!" Herwig kämpft für den Dichter gegen den Unverstand der bürgerlichen Philister und gegen den Pharisäismus der Scheinheiligkeit. Vor dem Forum einer über die Ghettopsychologie hinausreichenden literarischen Betrachtungsweise aber wird hier doch nur eine Lanze für den Naturalismus gebrochen. In diesem Naturalismus spielte das Notizbuch des Beobachters und das unmittelbare Erlebnis einer Affäre die Hauptrolle. Wie wollte man auch die Wirklichkeit wiedergeben, wenn man sie nicht mit eigenen Augen gesehen hätte! In der großen Dichtung aller Völker und Zeiten hat aber das Erlebnis im Sinne der oben geschilderten Art keineswegs eine so wichtige Rolle gespielt. Vielmehr kam es vor allem immer auf die dichterische Schau an, auf die Inspiration, auf die Idee. Schiller war niemals in der Schweiz, von der er doch so prächtige Schilderungen gegeben hat, und auch Goethe, der Realist, hat für seine sämtlichen Poesien nicht so viel Erlebnisse notwendig gehabt als ein moderner Schriftsteller am Ende für einen einzigen Roman! Für die Inspiration bedeutet die Berührung mit der Wirklichkeit oft eine entscheidende Anregung wie etwa bei Öhlenschläger, der in einem Gespräch über Nacht zum Dichter wurde, oder bei Ibsen, der weit vom Schauplatze der 48er Revolution entfernt, dennoch auf wenige dürftige Nachrichten hin in Brand geriet. Diese allzu starke Sucht nach Erlebnissen und die Abhängigkeit von ihnen ist in der neueren literarischen Entwicklung geradezu ein Hauptgrund des dichterischen Versagens geworden. Es endet nicht selten im Sensationsroman, in der Verquickung des Dichterischen mit dem Journalistischen, und schließlich entdeckt der zum Reporter gewordene Poet, daß er keine eigene Seele mehr hat. Franz Herwig hat das Denken und Dichten der jüngeren Generation als Kritiker sehr beeinflußt, und es ist die Stunde gekommen, wo schon der Jünger den Meister überholt. Ein so ruhiger Beobachter der katholischen Dichtung von heute, wie Dr. Wilhelm Spael, sagt mit Recht: „Wohl haben wir eine ganze Anzahl Autoren, die mit Geschmack und Fleiß schreiben, sich auch durch künstlerische Qualitäten auszeichnen, ihre Bedeutung ist in der Literaturkritik größer als ihre Wirkung in der Öffentlichkeit. Aber die Dichter, die aus der Fülle katholischer Wirklichkeit schaffen, sind noch an einer Hand herzuzählen" (in der Festschrift). Ganz entschieden wird sich eine Dichtung, die wieder an die Seite der geschwisterlichen Religion treten will, vor allem dem Lebensquell nähern müssen, der beiden gemeinsam fließt. Die Wirklichkeiten

einer höheren Welt werden im Herzen einer Dichtung glühen müssen, die sich an gläubige Menschen wendet, d. h. an Menschen, die im unaussprechlichen Reichtum der Erlebniswelt zwischen Gott und Kreatur stehen und denen die übrigen Erlebnisse, wie sie heute so manchen Dichter quälen, ziemlich gleichgültig sind. Ja, selbst vom Boden der Herwigschen Theorie aus müßte man wenigstens verlangen, daß die Erlebnisse — wenn sie einmal so wichtig sind —, auch im religiösen Gebiet liegen, echt, gewaltig und wirklich erlebt seien, und es könnte demgemäß niemand einen Heiligen zeichnen, wenn er es nicht selber wäre. Solcher Literatur würden sich dann die Herzen des Klerus und der katholischen Gemeinde ganz anders öffnen. Während man heute wirklich in Verlegenheit gerät, wenn man etwa aus den neueren katholischen Werken solche aussuchen sollte, die für strenggläubige Katholiken oder für Priester und Ordensleute eine sie innerlich bereichernde Lektüre darstellten, so würde man dann mit ganz anderer Aussicht auf Erfolg das Interesse für Dichter und Dichtung wecken können, die erfüllt wären von den Kämpfen der in jeder Zeitepoche streitenden, aber auch stets neu triumphierenden Kirche Gottes.

## V.

Oft schon hat die katholische Kirche der Wiedererneuerung bedurft, und große Freiheit ward denen gegeben, die als gotterwählte Werkzeuge dieser Sendung berufen schienen, Benedikt, Franziskus, Dominikus, Ignatius, Theresia, Birgitta und wie sie alle heißen. Auch in ihrem Leben stand das Problem Freiheit und Autorität, beharrende Behörde und fortschreitende Zeit, aber wie wundervoll haben sie es gelöst. Es kreiste eben in ihnen der Saft des Weinstocks, und, obwohl nicht alle Priester und zum Teil Frauen, haben sie einen Einfluß üben können, der Päpste und Kardinäle in ihre Gefolgschaft zwang. Stand aber einmal die Frage so, daß die Autorität, die Vertreterin der Gemeinschaft, und das Individuum, der noch so begabte Einzelne, nicht in Harmonie zu bringen waren, dann beugten sich diese Männer und Frauen und wußten, daß Gott niemand braucht und daß er aus Steinen Kinder Abrahams zu erwecken vermag. Ignatius, der kühne Vorkämpfer der Autorität, hat selber in den Gefängnissen der Inquisition geschmachtet. Das ist eines von den weltgeschichtlichen Paradoxa der Vorsehung, die letzten Endes nur verstanden werden von jenen, die um das tragische Paradoxon von Kalvaria wissen.

Wollen unsere Dichter wieder das Bündnis mit der Kirche, wollen sie nicht nur unterhaltsame Erzähler, sondern Künder der Idee sein, hoffen sie sogar mit ihrem feurigen Wort die Christenheit selber reformieren zu können und träumen sie im Schillerschen Enthusiasmus von der Schönheit als von einem neuen Morgentor der Wahrheit für die ganze Welt, nun, wir werden ihnen entgegenkommen, die Verhältnisse für sie, soweit es immer möglich ist, günstiger gestalten, — wir können sie aber nicht von der Verpflichtung befreien, die auf solchem Wollen lastet und schließlich nicht anders eingelöst werden kann als durch die Erfüllung in einem vom Geiste der einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche ganz und gar durchdrungenen, dichterisch aber der Höhe unserer Meister und Vorbilder, Dantes und Calderons, zustrebenden Werk.

**Friedrich Muckermann** S. J.

# Morgen- und Abendland in der Musikgeschichte

Unter denjenigen, welche die geistigen Geschicke der Menschheit, insbesondere die ersten Regungen und das Wachstum gedanklicher, literarischer und künstlerischer Arbeit in unserem Abendlande zum Gegenstand wissenschaftlicher Studien gemacht haben, ist es längst eine feststehende Tatsache, daß auf vielen Gebieten die Bewegung zu einem höheren Streben im Osten ihren Ausgangspunkt genommen hat. An der Spitze des europäischen wissenschaftlichen Denkens stehen nicht die Griechen des Mutterlandes, sondern die der Kolonien Kleinasiens, der Milesier Thales und seine Nachfolger. Daß Pythagoras bei den ägyptischen Priestern in die Schule ging, ist eine alte Überlieferung. Die ältesten griechischen Dichtungen der Ilias und Odyssee weisen ebenfalls schon durch den ionisch-äolischen Dialekt, in dem sie verfaßt sind, auf Kleinasien hin.

In der antiken Musik bezeugen die phrygische und die lydische Tonart den starken Einfluß derjenigen griechischen Musikübung, die den Einwirkungen von Osten her stetig ausgesetzt war. Die Abhängigkeit Europas von Vorderasien hat sich dann in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung noch stärker ausgewirkt. Das Christentum trat seinen Weg in die Welt von Palästina aus an, in seinem Gefolge die Ausbildung der liturgischen und andern Einrichtungen. Neuerdings haben die Forschungen von Strzygowski nachdrücklich die Aufmerksamkeit auf die Zusammenhänge der abendländischen kirchlichen Baukunst mit der Vorderasiens hingelenkt.

Wie verhält sich nun in diesem Betracht unsere europäische Musik? Ist auch sie dem Osten in ähnlicher Weise verpflichtet oder eine Eigenschöpfung der Kultur Europas, zumal des lateinischen Genius?

Die seit dem Aufblühen musikgeschichtlicher Studien vorherrschende Anschauung über die Entstehung unserer Musik ging der Hauptsache nach dahin, daß als Ausgangspunkt ihrer Entwicklung Rom hingestellt wurde. Da der mittelalterliche Kirchengesang, die wichtigste Grundlage aller europäischen Kunstmusik, auch der römische heißt und in der Tat von Rom aus in die Länder der lateinischen Kirche verbreitet worden ist, so glaubte man, in Rom habe die Wiege unserer abendländischen Musik gestanden. Die Tatsache, daß die fünf Bücher de institutione musica des Römers Boethius im ganzen Mittelalter und bis auf die Universitäten des 16. Jahrhunderts ein fast kanonisches Ansehen genossen, vermochte diese Auffassung kräftig zu stützen. Da weiter die römische Musik, und gerade die fünf Bücher des Boethius beweisen es, nur ein Ableger der griechischen war, indem das politisch unterjochte Griechenland dem siegreichen Römer seine Kultur und Kunst vermittelt hatte, so glaubte man an eine ununterbrochene Weiterentwicklung der klassisch-antiken, griechisch-römischen Musik im Mittelalter. Das entsprach auch der Wertschätzung der Antike, ihrer Kultur und ihres Geisteslebens, welche die Renaissance und die Folgezeit bis ins 19. Jahrhundert auszeichnete.

Zuletzt hat der flämische Forscher August Gevaert, der auch als Gelehrter hoch verdiente Direktor des Brüsseler Konservatoriums († 1908), eine starke

Einwirkung antiker Musik in der mittelalterlichen angenommen, in seiner Mélopée antique dans le Chant de l'Eglise latine. Eines der Argumente Gevaerts war die Beobachtung häufiger Wiederholungen von Melodien auf die verschiedensten Texte im mittelalterlichen Gesangbuch, dem Antiphonar. Gevaert brachte sie mit der Form des antiken „Nomos" zusammen. In der Tat würde eine Bezeichnung wie „Gesetz, Regel, Maßstab" ganz gut für eine solche Wiederholung passen. Nun war aber der Nomos eine weitausgesponnene, mehrsätzige Form, bei welcher ein entscheidender Anteil der Instrumentalmusik zukam, die lateinische Antiphone dagegen, für welche Gevaert die häufige Übernahme desselben melodischen Gutes ausführlich darlegt, ein unbegleiteter, ganz kurzer, höchstens drei bis vier Glieder umfassender Gesang. Die Verwendung einer und derselben Singweise auf verschiedene Texte im Antiphonenschatze läßt sich besser auf die Psalmodie zurückführen, bei welcher das Absingen aller Verse eines Psalmes im selben melodischen Schema immer die Regel gebildet hat: diese Ableitung ist um so naheliegender, als tatsächlich mit jeder Antiphone zuerst ein ganzer Psalm verbunden war. Eine dieser psalmodischen ähnliche Übung läßt sich bis heute im Orient nachweisen, in den sog. Maqamen der Araber; sie bedingt geradezu die Inanspruchnahme eines und desselben melodischen Typus für die verschiedensten Texte. Man kann noch weitergehen und an die neuere Auffassung der Philologen erinnern, nach welcher der Hexameter, der jambische Dimeter usw. zunächst eine melodische Vortragsformel war, das musikalische Kleid, in dem ausgedehnte poetische, epische oder lyrische Stoffe ihre künstlerische Fassung gewannen, das aber später seinen musikalischen Charakter verlor, so daß nur mehr das prosodisch-metrische Gerüst übrig blieb. Ohne Zweifel sangen die alten Rhapsoden in solchen Formeln und Vortragsweisen die Verse der Ilias und Odyssee. Es gibt deren aber noch heute, besonders bei den Völkern in Asien, wie die Untersuchungen gefangener Asiaten während des Weltkrieges gezeigt haben. Die Esthen singen die vielen tausend Verse ihres Nationalepos Kalevi Poeg, die Serben und Kroaten ihre aus Hunderten von Versen bestehenden Heldenlieder nach einer und derselben ewig wiederholten Weise; namentlich aber die Nordwiner, Syrjänen, Kaukasusvölker pflegen diesen Vortrag[1]. Gevaerts Hinweis aber auf die Ähnlichkeit gewisser lateinischer Hymnen- und Antiphonenmelodien mit den erhaltenen Resten altgriechischer Musik besteht zu Recht; er ist sogar durch den jüngsten Fund eines altchristlichen Hymnus in Oxyrrhynchos bestätigt worden. Man darf aber auch da nicht außer acht lassen, daß die griechisch-helleniſtische Musik vornehmlich instrumental und instrumental-vokal war, das Christentum aber den unbegleiteten Gesang bevorzugte und lange Jahrhunderte hindurch die Instrumente aus den gottesdienstlichen Versammlungen verbannt hat. Das Altertum verwendete Aulos und Kithara selbst bei kultischen Feiern.

Ein anderes Argument Gevaerts bezog sich auf die Tonarten des mittelalterlichen Kirchengesanges, die er direkt aus antiken Vorbildern ableitete.

---

[1] Vgl. die Nachweise bei Rob. Lach, Vorläufiger Bericht über die im Auftrage der K. Akademie der Wissenschaften erfolgte Aufnahme der Gesänge russischer Kriegsgefangener im August bis Oktober 1917 (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse, 189. Band, 3. Abhandlung S. 12 ff.).

Je mehr man indessen die mittelalterlichen Singweisen stilistisch untersuchte, um so mehr geriet die bisherige Aufstellung ins Wanken, und heute darf man als sicheres Ergebnis der geschichtlichen Forschung hinstellen, daß die praktische Musik des Altertums im Mittelalter weder eine ruhige Fortsetzung, noch eine organische Weiterentwicklung erlebte, sondern geradezu eine jähe Unterbrechung: die mittelalterliche Musik erhob sich auf den Trümmern der Antike.

Wie war denn die Musik in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung beschaffen? Die klassisch-griechische war längst zerfallen, Virtuosentum und freie Instrumentalmusik hatten die Oberhand gewonnen. Massenwirkungen waren das erstrebte Ziel, und diese sind meist das Zeichen des Niederganges einer Kunst. In den Pantomimen, der beliebtesten Form zur Zeit der römischen Kaiser, mimischen Darstellungen und Tänzen in den Theatern, die mit Chorgesängen untermischt waren, und sich in etwa mit unsern Opern vergleichen lassen, standen dem zahlreichen Gesangspersonal Spieler von Instrumenten zur Seite, zumal von höheren und tieferen Flöten, welche die Melodie spielten, während lärmende Schlaginstrumente zur Angabe und Verstärkung der Rhythmen Verwendung fanden. Geradezu Monstrevorstellungen von einer Unmasse von Sängern und Spielern sind bezeugt. Dazu kamen gesangliche und instrumentale Aufführungen im eigenen Hause, ein Genuß, den sich wohlhabende Musikfreunde gerne verstatteten. Für diese Zwecke stand in den größeren Städten zahlreiches Künstlerpersonal beider Geschlechter zur Verfügung. Bei den Römern hatte sich die Musik, wie es scheint, niemals über die niedrigen Ziele des Vergnügens, der Eitelkeit und des Luxus erhoben[1]. Beliebt waren Privatkonzerte in den vornehmen Familien noch in späteren Jahrhunderten. Der kaiserliche Hof ging da allen voran. Zu den Musikanten, die sich da hören ließen, stellte die syrische Nation das größte Kontingent. Die Syrer galten als Meister der musikalischen Kunst; syrische Sänger und Sängerinnen buhlten in den öffentlichen Theatern und in privaten Veranstaltungen um Gunst und Lohn. Auch in den römischen Provinzen des Nordens traten in den Theatern, die es bis ins 6. Jahrhundert n. Chr. gab, umherziehende Musiker auf, Sänger und Spieler.

Alledem hat aber die Völkerwanderung mit ihren sich immer erneuernden Fluten von Menschenmassen und ihren Verwüstungen ein jähes Ende bereitet. Auch die nationalgriechischen Instrumente, die Lyra und der Aulos, die übrigens aus Thrakien und Kleinasien stammen, haben die Stürme nicht überdauert; nur die Kithara scheint in barbarischen Formen eine Zeit lang noch ihr Dasein gefristet zu haben, und die wichtigsten Musikinstrumente des Mittelalters und der Neuzeit stammen anderswoher als aus der griechisch-antiken Welt. Die Orgel macht, wie wir sehen werden, nur eine scheinbare Ausnahme.

Eine Überlieferung und Weiterbildung der hergebrachten musikalischen Formen war damit unmöglich; auch die künstlerische Kultur war vernichtet. Ein kümmerlicher Rest spätantiken Musiktreibens mag sich höchstens bei den herum-

[1] Sie besaß für die Römer keine solide utilitas, sondern war nur eine delectatio puerilis. Vgl. darüber Abert, Die Stellung der Musik in der antiken Kultur, in: „Die Antike" II (1926, Heft 2) 136—155.

ziehenden, fahrenden Musikanten erhalten haben, von denen die frühmittelalterlichen Quellen berichten.

Langsam und spät erst traten Ansätze zu einer neuen Musikkultur in die Erscheinung. Diese neue Kunst wurde die mittelalterliche, und auf ihr sollte sich der stolze Bau der neueren Musik aufrichten, in dessen Hallen wir noch weilen und uns so wohl fühlen. Wer aber hat zu diesem Bau die Fundamente geliefert? Die Antwort darauf lautet: viel mehr, als man lange annahm, ist die mittelalterliche Musik der des Orients verbunden und dadurch mehrfach musikalischen Urzuständen; man kann sogar sagen, daß sie alles entwicklungsgeschichtlich Brauchbare von diesen übernommen, in den Bereich einer wirklichen Kunstübung emporgehoben und dem künstlerischen Allgemeingut der Menschheit zugeführt hat.

Die Einwirkungen orientalischer Musik setzten gleich zu Beginn der christlichen Ära ein. Ihr Haupteinlaßtor war die christliche Liturgie. Hier handelt es sich demnach um Beziehungen des östlichen Kultgesanges zu dem des Westens. Diese künstlerische Interessengemeinschaft hat bis zur endgültigen Trennung beider Kirchen bestanden, und gleichzeitig mit dem kirchlichen Bruch erfolgte der musikalische, den die Erfindung des Liniensystems durch Guido von Arezzo äußerlich bezeichnet, in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts, seit welcher Orient und Okzident in der Tonschrift ihre eigene Wege gehen.

Eine zweite Welle orientalischer Musik zog die Berührung mit den Sarazenen in Spanien und Sizilien und während der Kreuzzüge nach sich. Sie kam vornehmlich den Instrumenten zugute, von denen viele damals der lateinischen Kunst und Kultur vermittelt wurden. Zugleich hielten manche Formen arabischer Gesangsmusik ihren Einzug in die südfranzösische Übung. Auch die Musiktheorie des Abendlandes blieb von diesen Einwirkungen nicht frei, und zwar wurde die Herübernahme muselmännischer Musikgelehrsamkeit am stärksten in der Zeit des Eindringens des arabischen Aristotelismus in die Gedankenwelt des Abendlandes im 12. und 13. Jahrhundert.

Ein Umstand, der gleich beim Eintritt in die Untersuchung der mittelalterlichen Musik zu denken gibt, ist die Verschiedenheit ihres schriftlichen Kleides von der antiken Tonschrift. Zwar ist der unter den Papyri von Oxyrrhynchos aufgefundene fragmentarische christliche Hymnus[1] in griechischer Buchstabenschrift niedergeschrieben; aber er bildet eine Ausnahme, die sich aus dem poetisch geformten Texte erklärt, wahrscheinlich ist es auch kein liturgisches, sondern ein geistliches Privatlied, das Werk eines frommen griechisch-ägyptischen Christen. Die ganze Sammlung von Gesängen dagegen in den liturgischen Büchern lateinischer, aber auch griechischer und armenischer Herkunft steht in der sogenannten Neumenschrift aufgezeichnet, die keine Fortsetzung der altgriechischen Tonschrift darstellt, sondern ihren Ursprung nach Asien zurückleitet. Außerhalb der Analogie mit den antiken Gesangstexten stehen die christlich-liturgischen auch insofern, als sie ganz überwiegend in Prosa geformt sind, nicht in metrischen Maßen. Wie auch die ursprüngliche Fassung

[1] Vgl. Abert in der „Zeitschrift der Deutschen Musikgesellschaft" IV (1922) 524 und in „Die Antike" II (1926) 282, sowie Ursprung in „Theologie und Glaube" 1926, 387 ff.

des Psalters rhythmisch oder metrisch mag gelautet haben, die griechische Lesart der Septuaginta, die vielen Judengemeinden der Diaspora geläufig war, und die lateinischen Bibelübersetzungen stehen in Prosa, und das ist von ausschlaggebender Wichtigkeit. Im Gegensatz dazu sind die Texte aller auf uns gekommenen Reste antiker Musik in den poetischen Maßen des Altertums verfaßt. Diese Verschiedenheit hatte wesentliche Folgerungen für das melodische Kleid der Texte. Ein in straffer Metrik geformter Text wird die musikalische Wiedergabe meist eng an das Wort binden, so daß die prosodischen Länge- und Kürzeverhältnisse des Textes auf die Singweise übergehen. So verhält sich in der Tat die gesamte antike Gesangsmusik: prosodisch kurze Silben haben einen kurzen Ton, lange können deren mehrere haben. Anders ist die Behandlung der Prosatexte in allen christlichen Riten, denen der Armenier, Byzantiner und Lateiner, um nur die wichtigsten zu nennen. Ganze Gattungen liturgischer Lieder umgeben den Text mit Figuren, auch prosodisch kurze Silben; andere sind sogar mit Koloraturen versehen, Melismen, wie man sie nennt. Das ist aber ein der antik-klassischen Musik durchaus fremdes Ideal, aber echt orientalisch und noch heute daselbst in Wirksamkeit.

Wenn Beziehungen des lateinischen Kirchengesanges im Mittelalter zu den Kirchen des Ostens in Frage stehen, so müssen diese am ehesten bei denjenigen Gesangsgattungen in die Erscheinung treten und sich nachweisen lassen, die bis in die urchristlichen Zeiten zurückreichen. Solche sind aber die liturgischen Solostücke der Messe, die sog. Gradualresponsorien und ganz besonders die Traktus genannten Gesänge, deren Texte zuerst und noch im frühen Mittelalter ausschließlich dem Psalter, dem ältesten Gesangbuch der Kirche, entnommen waren, während für die andern Gesangstücke der Messe auch andere Teile der Bibel Texte beisteuerten. Diese letzteren gehören einer jüngeren Schicht im Kirchengesangbuche an. Die stilistische Untersuchung der Traktus hat nun eine eigenartige Technik der Koloratur oder der Melismatik aufgedeckt, die unsern europäischen Gewohnheiten ganz entgegen ist.

Unsere europäische Koloratur ist dem Wesen nach interpretierend; sie will einen besonderen Gedanken, ein Wort künstlerisch ausdeuten, seinen Sinn uns durch besondere melodische Mittel vorhalten, heftet sich darum auch an die Silbe des Wortes, welche Trägerin des Ausdruckselementes ist, die Akzentsilbe. Man kann dies unzähligemal in den Arien der Kantaten, Oratorien und Opern, auch vieler Kirchenwerke seit dem 17. Jahrhundert beobachten. Nur um eine komische Wirkung hervorzubringen, oder aus Ungeschick legt der Komponist einmal eine Koloratur auf ein unbedeutendes Wort oder eine unbetonte Silbe. Anders die Koloratur in der mittelalterlichen liturgischen Monodie.

Lange hat man ihren recht ausgedehnten melodischen Gewinden hilflos gegenübergestanden; man hielt sie für das Ergebnis einer sorglosen schriftlichen Überlieferung oder geschmacklose Erzeugnisse ungebildeter Sänger. „Codicesgurgeleien" nannte sie sogar der verdiente Palestrinaforscher Haberl. Erst in unseren Tagen hat man diese Melismentechnik näher untersucht, und da tat sich ein anderes, ungemein eigenartiges Bild auf. Die Koloraturen oder Vokalisen, die sich in den sämtlichen Meßgesangbüchern des Mittelalters ohne Ausnahme finden, sind nämlich nicht planlos über die alten Gesänge hin-

gestreut, sondern stehen nur in bestimmten Stücken, da aber immer und regelmäßig. Es sind das diejenigen Gesangsarten, die von jeher und im ganzen Mittelalter von den Solisten ausgeführt wurden, nicht vom Chor der liturgischen Sänger, der Schola Cantorum, oder gar der ganzen Versammlung. Die Koloratur ist also damals, wie übrigens auch in neuerer Zeit, vornehmlich Solomusik. Dies gilt bis zu dem Grade, daß Melismen, Koloraturen nicht nur etwa an Festtagen vorkommen, sondern auch an gewöhnlichen Sonntagen, ja sogar an Werktagen überall da, wo der Solist vorgesehen ist, und zwar in der Liturgie der Messe wie des Stundengebetes, des Offiziums. Selbst die Messen der Buß- und Fastenzeit sind davon nicht ausgenommen. Ein Blick in die heutigen (vatikanischen) Choralbücher reicht aus, um in diesem Punkte klar zu sehen. Also: Koloratur, Melismen und Solist gehören in alter Zeit unzertrennlich zusammen; wo ein Solist in Tätigkeit tritt, dürfen wir mehr oder weniger ausgedehnte Melismen erwarten, und umgekehrt, wenn ein Gesang solches melodische Figurenwerk aufweist, dürfen wir schließen, daß er zuerst dem liturgischen Vorsänger angehörte.

Es gibt nun auch Beispiele einer Interpretationskoloratur im gregorianischen Gesange. So wird im Allelujavers der Bekennermessen: Iustus ut palma florebit, der Gerechte mit der Zeder des Libanon und ihrer Herrlichkeit verglichen; das gibt Veranlassung zu einer ausgedehnten und sehr schönen Koloratur. Oder am Kirchweihfest singt der Solist im Allelujavers: Adorabo ad templum sanctum tuum et confitebor nomini tuo; da erscheint über confitebor eine ausgedehnte, wunderschöne Vokalise, die um so weniger auffällt, als die urchristliche Bezeichnung für den Vorsänger confessor war und seine Tätigkeit ein confiteri[1]. Diese und andere Beispiele interpretierender Koloratur sind aber jüngeren Alters und im ganzen genommen wenig zahlreich. In den ältesten Messegesängen vielmehr, den Traktus und Gradualien, stehen die Vokalisen regelmäßig auf den letzten Wortsilben und zwar unmittelbar vor einer logischen Interpunktion, also dort, wo wir ein Komma, einen Strichpunkt, Doppelpunkt und Punkt machen, d. h. die Koloratur hat Interpunktionsbedeutung. Sieht man genau zu, so beobachtet man, daß viele Melismen im Laufe des Kirchenjahres zu häufiger Verwendung gelangen, und zwar gibt es in jeder Tonart und in jeder Gesangsgattung eine Reihe von Melismen, die immer und immer wiederkehren, regelmäßig aber nur in derselben logischen oder Interpunktionsfunktion, d. h. ein Kommamelisma steht niemals als Strichpunkt-, Doppelpunkt- oder gar als Finalmelisma. Die alten Sänger besaßen so einen Schatz von ungefähr einem halben Hundert Melismen, die an den logischen Ruhepunkten eingesetzt

[1] Wie sehr dem Vorsänger das Herz aufging, wenn der liturgische Gesangstext ihn an seine eigene Tätigkeit erinnerte, sieht man auch an dem Gradualresponsorium des zweiten Sonntags nach Epiphanie, wo die Versworte: Confiteantur domino misericordiae ejus, und zumal das erste Wort in außergewöhnlich langen Koloraturen sich ergehen. Daß übrigens confessor in alter Zeit soviel wie „Sänger" bedeutete, davon bewahrt noch die heutige Liturgie allerlei Spuren; so die großen Karfreitagsfürbitten, in denen gebetet wird pro omnibus episcopis, presbyteris ... ostiariis, confessoribus, virginibus, viduis. Hier können die confessores, die den ordines minores folgen, unmöglich die „Beichtiger" sein, wie sie gewöhnlich übersetzt werden: es sind die Kirchensänger.

wurden und zwar auf den letzten Wortsilben, nicht etwa den Akzentsilben [1].

Sehr bemerkenswert ist aber, daß nicht nur der römisch-gregorianische Kirchengesang, von dem bisher allein die Rede war, sondern auch die andern alten liturgischen Gesangsarten, der mailändisch-ambrosianische und der altspanisch-mozarabische — vom alten gallikanischen Gesang wissen wir nichts — in allen diesen stilistischen Dingen sich genau so verhalten. Erwägt man, daß Liturgieforscher wie Duchesne, Bäumer und Baumstark für die mozarabische Liturgie starke Beziehungen zum Osten annehmen, so gewinnt die Tatsache ein großes Gewicht, daß die mozarabischen Gesangbücher in der melodischen Ausschmückung ihrer Gesänge und der Interpunktionsstellen noch weiter gehen als die mailändischen und römischen.

Das ist nun ein unseren künstlerischen Anschauungen durchaus zuwiderlaufendes Verfahren. Woher stammt es? Unmöglich aus der lateinischen Kirche, denn wir wissen heute, daß die östlichen Liturgien ohne Ausnahme die gleiche Technik kennen und ausüben. Da aber die Griechen, Syrer, Armenier, Kopten usw. sie sicher nicht von den Lateinern übernommen haben — im Osten verhielt man sich überhaupt gegen Einwirkungen vom Westen her eher ablehnend —, so bleibt nur die umgekehrte Annahme übrig: die Lateiner haben sie von den orientalischen Sängern, und zwar muß die melismatische Interpunktion sehr alt sein, denn sie findet sich sogar bei den Juden, auch denjenigen, die im Laufe der beiden Jahrtausende nach der Zerstörung des Tempels niemals mit christlichen Gemeinden in nahe und dauernde Berührung gekommen sind, wie z. B. die Juden im südarabischen Lande Jemen [2]. Man kann dem Schluß nicht ausweichen: die melismatische Interpunktion ist ur- und vorchristlich, synagogal. Man muß aber noch weiter zurückgehen und sagen: sie ist primitiv, ein Rest der ältesten künstlerischen Versuche und Arbeit der Menschheit. Die Untersuchungen, die Robert Lach während des Weltkrieges an zahlreichen Gefangenen russisch-asiatischer Herkunft vornehmen konnte [3], haben sie bei diesen Naturvölkern festgestellt, und bei uns kann ein jeder ähnliches an Kindern beobachten, die gerne da, wo sie beim Sprechen eine Pause machen, die Stimme weiter artikulieren lassen. Diese urmenschliche, dann asiatisch-semitisch-synagogale Praxis ist in den christlichen Liturgien des Ostens stilisiert worden, am feinsten und kunstgerechtesten jedoch im gregorianischen Gesange von den römischen Sängern oder denjenigen, welche die römischen liturgischen Lieder fixiert haben.

So ist die ganze Gattung des mittelalterlichen liturgischen Sologesanges dem Osten verpflichtet. Dasselbe gilt, wennschon in anderer Weise, vom Chorgesange, den sog. Antiphonen. Der liturgische Sologesang gregorianischer Art führt uns bis zur Synagoge zurück, die antiphonische Chormusik zu den Syrern. Die Syrer haben ihre musikalische Begabung auch in den Dienst des Christentums gestellt. Von Edessa und Antiochien her verbreitete sich bereits im 4. Jahrhundert die neue Psalmodie in Doppelchören, die auch anti-

[1] Die ausführlichen Nachweise finden sich in meiner „Gregor. Formenlehre" (Einführung in die gregor. Melodien Band III [Leipzig 1921, Breitkopf & Härtel]).

[2] Vgl. die Singweisen solcher Judengemeinden in Idelsohns Hebräisch-orientalischem Melodienschatz. [3] Vgl. a. a. O.

phonische hieß, und der hl. Ambrosius, der große Bischof von Mailand, hat sie noch im selben Jahrhundert ins Abendland verpflanzt, secundum morem orientalium partium, wie es in den Quellen heißt.

Von da an läßt sich die Mitwirkung griechischer oder syrisch-griechischer Musiker am Aufbau des römischen Kirchengesanges immer wieder belegen. Sie haben den künstlerischen Zusammenhang von Morgen- und Abendland viele Jahrhunderte hindurch aufrecht erhalten. Ein wichtiges künstlerisches Ereignis war die Ordnung des Kirchengesanges in Byzanz unter Kaiser Justinian im 6. Jahrhundert. Byzanz war damals der Sammelpunkt für die aus dem Orient zuströmenden künstlerischen Bewegungen. Erst seit 330 die neue Hauptstadt des römischen Reiches, entschädigte es sich für die mangelnde große Vergangenheit durch allen Prunk, den die Nähe Asiens erreichbar machte. Bereits vor Justinian muß der Kirchengesang daselbst ungewöhnlich reich ausgestattet gewesen sein, denn er hat die Zahl der an der Hauptkirche dafür angestellten auf 110 Lektoren und 25 Sänger beschränkt. Diese Einrichtungen lernte auch Gregor kennen, der als diplomatischer Abgesandter in Byzanz weilte, und ihnen später für seine Ordnung der stadtrömischen Liturgie mancherlei Anregung entnahm, so daß er sich in einem Schreiben gegen den Vorwurf verteidigen mußte, er habe die Griechen zu sehr nachgeahmt. Griechische Amtsbezeichnungen haben mehrere der Sänger seiner Schola Cantorum, wie Paraphonista, Archiparaphonista[1]; das Haus, in dem die Singknaben zusammenwohnten und erzogen wurden, hieß Orphanotrophium, eine Bezeichnung, die wörtlich und dem Sinne nach im Lateinischen durch Conservatorium wiederzugeben ist. Der erhöhte kanzelartige Platz, von dem aus die kirchlichen Solisten ihres Amtes walteten, hieß Ambo (von ἀναβαίνειν aufsteigen). Griechisch sind die Namen der Tonarten des römischen Gesanges, wie authentisch und plagal, protus, deuterus usw., und zwar nicht altgriechisch, denn die antiken Autoren über Musik kennen diese nicht, sondern mittelgriechisch-byzantinisch[2]. Byzantinisch sind viele Zeichen der lateinischen Neumenschrift; einige haben sogar griechische Namen, wie Podatus, Cephalicus, Quilisma, Epiphonus u. a. In den Quellen des römischen Zeremoniells des 7.—12. Jahrhunderts figurieren mehrfach Gesänge in griechischer Sprache, innerhalb wie außerhalb der Liturgie. Die Päpste griechischer und syrischer Abstammung im 7.—9. Jahrhundert hielten naturgemäß darauf, Vertraute und Beamte ihrer Sprache und Nation in ihrer Nähe zu haben. So mußte der griechische Einschlag in der römischen Liturgie lebendig bleiben und wachsen. Auch im Norden wurde griechischer Einfluß bemerkbar, als seit dem 8. Jahrhundert

[1] Bereits der dem 7. Jahrh. angehörige erste Ordo romanus, das älteste Zeremonialbuch der päpstlichen Liturgie, hat diese Bezeichnung. Da in der damaligen griechischen Musiktheorie „paraphon" die Bezeichnung für die Intervalle der Quinte und Quarte war, so muß Paraphonista so viel bedeuten wie einen Quinten- oder Quartensänger. Schon im 7. Jahrh., und nicht erst im 9. oder 10. Jahrh., wie man bisher glaubte, muß demnach das zweistimmige Singen und zwar als Quinten- oder Quartenwiederholung der liturgischen Melodie in Rom bekannt und gepflegt worden sein. Ohne Zweifel stammt auch diese Praxis aus Byzanz. Vgl. darüber die „Zeitschrift für Musikwissenschaft" IX 2 ff.

[2] Erst im 10. Jahrh. sind die durch Boëthius dem Mittelalter bekannt gewordenen Tonartenbezeichnungen der Antike, dorisch, phrygisch usw. auf den lateinischen Kirchengesang übertragen worden.

viele Kleriker, namentlich Mönche infolge des Bilderstreites aus dem Osten vertrieben, in abendländischen Klöstern eine neue Heimat suchten und fanden. Sogar in St. Gallen müssen zur Zeit des Notker Balbulus um 900 byzantinische Mönche geweilt haben; bestellt er doch in einem Briefe an den Frater Lambertus Grüße von den Fratres hellenici. Vielfältig war die Einwirkung dieser Gäste auf dem Gebiete der Musik. Dem Aurelianus von Réomé, der in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts schrieb, versicherte sogar ein Grieche, die ganze Praxis der Psalmodie, ihre Formeln und deren Differenzen, stammten aus griechischer Quelle. Am wichtigsten wurde dieser östliche Einfluß für die lateinische Sequenzenpoesie, die im äußern Strophenbau wie im rhythmischen Gefüge der Verse nichts anderes ist als eine Übertragung der Struktur byzantinischer Hymnodik auf die lateinische Kirchendichtung. Man braucht nur die griechischen Hymnen, wie sie z. B. von Pitra herausgegeben worden sind, mit den Sequenzen des Notker Balbulus zu vergleichen, um ihren Zusammenhang zu erkennen.

Damit stehen wir vor einer auch literargeschichtlich wichtigen Begebenheit. Die so ins Abendland verpflanzte poetische Richtung nimmt ihren Ausgangspunkt bei Efrem dem Syrer, im 4. Jahrhundert. Er schuf Strophenkomplexe von verschiedenem Bau und Umfang der einzelnen Glieder und unter Zugrundelegung nicht des prosodisch-quantitierenden, sondern des rhythmisch-akzentuierenden Verses. Noch im selben Jahrhundert wurde diese neue, orientalisch-semitische Dichtungsweise in Byzanz eingeführt und gelangte bald innerhalb der griechischen Liturgie zur Herrschaft. Der Lateiner Hilarius von Poitiers versuchte sie seinen Landsgenossen bekannt zu machen. Aus verschiedenen Ursachen mißlang der Versuch, zumal die lateinische gebildete Welt damals noch an den Überlieferungen der klassischen Poesie hing und so auch Ambrosius seine liturgischen Hymnen im volkstümlichen Versmaß der antiken jambischen Dipodie baute. Es bedurfte eines erneuten Anstoßes von Osten her, um der rhythmischen Dichtung orientalischer Prägung bei den Lateinern Eingang zu verschaffen. Daß es diesmal gelang, ist das Verdienst zumal des Notker Balbulus von St. Gallen, dessen Sequenzen im großen und kleinen griechische Strophenkunst in lateinischem Gewande nachbilden. Erwägt man nun die bedeutsamen Einwirkungen, welche die Sequenzenstrophik mit ihrem freien Gefüge für die deutsche Poesie, den Leich, und die französische des Lai und Descortez im Gefolge hatte, so ergeben sich weitreichende literar- und kunstgeschichtliche Perspektiven von Ost zu West, von Efrem bis ins späte Mittelalter hinein und darüber hinaus.

Neben der durch Boëthius vermittelten antiken Musikgelehrsamkeit strömten auf demselben Wege wie die andern östlichen Vorbilder, auch zahlreiche Lehren aus der mittelgriechischen Musiktheorie in die Musiktraktate der Lateiner, der fränkisch-alemannischen wie der südlichen Autoren. Ich nenne auch hier die acht Tonarten, das System des Oktoëchos, das sich aus Überresten der antiken Tonarten seit dem 4. Jahrhundert an der Hand der christlich-liturgischen Gesangspraxis neugebildet hatte, wahrscheinlich in Syrien, Ägypten und Byzanz, im Abendlande aber unter allerlei Umgestaltungen rezipiert und neugeformt wurde. Bis auf Guido von Arezzo, um die Mitte des 11. Jahrhunderts, dauerte diese Abgabe musikalischer Güter an den Westen, d. h. bis zur Trennung

der griechischen Kirche von Rom. Selbst die guidonischen Solmisationssilben ut re mi fa sol la, die aus dem liturgischen Hymnus auf den hl. Johannes den Täufer stammen, haben griechische Parallele in den bereits im 9. Jahrhundert abendländischen Schriftstellern, wie Aurelian von Réomé bekannten und aus griechischen Hymnen geschöpften Silbenzusammenstellungen, wie Nonnanoeane, Noeagis, und in den griechischen tetrachordischen Solmisationssilben ta, tē, tō, te. Nach Guido gehen die musikalischen Schicksale der Liturgie beider Kirchen auseinander, der Osten erstarrte in den überlieferten Formen, der Westen aber schickte sich zu einer unermeßlichen Großtat an, die bis heute das Wahrzeichen europäischer Musik bildet, der Erfindung und Ausbildung der Mehrstimmigkeit, die der Osten bis heute nur aus dem Verkehr mit dem Westen kennt.

Der Übergang musikalischer Güter vom Morgen- nach dem Abendland beschränkt sich nicht auf den Gesang. Bis zur gegenwärtigen Stunde sind laute Zeugen unserer Abhängigkeit vom Osten die Orgel und zahlreiche andere Instrumente. Bemerkenswert erscheint bei der Orgel, daß sie im byzantinischen Kaiserreich, und zwar bis an dessen Ende vornehmlich ein weltliches Konzert- und Hofinstrument war, nicht aber während des Gottesdienstes und in der Liturgie regelmäßige Verwendung fand. Kaum war sie unter Pipin und Karl dem Großen dem Frankenland bekannt geworden, so erhielt sie den Platz, den sie von da an in so hohen Ehren behauptet hat, als Kircheninstrument, wenngleich sie auch im späteren Mittelalter, zumal in Italien, als Kammerinstrument, wie wir heute sagen würden, natürlich in kleinern Formen, als Positiv und Portativ beliebt war. In neuerer Zeit war sie aber lediglich Kircheninstrument geworden, bis sie im 19. Jahrhundert durch Mendelssohn auch wieder ein Konzertinstrument wurde. Die Verwendung der Orgel im Gottesdienste bildete dann einen der Differenzpunkte, welche die Orientalen gegen die Lateiner geltend machten. Noch im 15. Jahrhundert konstatierte ein hussitischer Abgeordneter in Konstantinopel, der die rituellen und disziplinarischen Gegensätze zwischen Griechen und Lateinern ausführlich darlegt, Peter Turnov, von den Griechen: organa aut tubas nullo modo permittunt in Ecclesiis[1]. Gerade aber durch die kirchliche Verwendung der Orgel hat sich der Westen als eminent kunstfreundlich erwiesen. Die Orgel hat dann im Abendland wesentlich zur Ausbildung mehrstimmiger Musik beigetragen, entlieh ihr doch die beginnende mehrstimmige Musik vom 9. Jahrhundert an sogar den Namen.

[1] Vgl. des Hieronymus von Prag Compilatio doctorum authenticorum contra organa moderna in ecclesiis usitata aus dem Anfang des 15. Jahrh., die F. Bartos im Anzeiger der Kgl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag 1915 (in böhmischer Sprache) herausgegeben hat. Da diese ausführliche Kritik der lateinischen Kirchenmusikverhältnisse bisher noch nicht bekannt und verwertet worden ist, mag sich ein besonderer Hinweis darauf rechtfertigen. Wir lesen da u. a. vom sonitus turpis und confusus organorum, deren Spieler den Dieben im Heiligtum gleichgestellt werden: „Talis est organista nunc usitatus, immo vere non fur, sed sacrilegus, qui ab ore puerorum purorum et sanctorum sacerdotum subtrahit tanquam pessimus sacrilegus laudem dei et orationes a domino traditas, ut puta Gloria Patri, Alleluia, Symbolum, interdum totum, interdum partim intercidendo ita, ut cantantibus scolaribus propter talem incisionem nullus sensus remaneat. Similiter in Prosis et similibus, ut Veni sancte Spiritus, Veni pater pauperum, Dignare domine die isto, Miserere nostri domine, Salvum fac domine populum tuum. Heu qui suspendunt fures vaccarum, et hos deceptores animarum et sacrilegos tolerant, protegunt et magnificant, punire dissimulantes."

Unter den durch Guido von Arezzo beschriebenen Arten dieses Organums, also mehrstimmiger Musik, gibt es eine, in der eine Stimme unverändert liegen bleibt und die andere sich darüber oder darunter bewegt. Das ist aber nichts anderes als die bis heute in der griechischen Kirche heimische Praxis des Ison[1], des sich gleich bleibenden Begleitetones, die Stilisierung eines ganz primitiven Verfahrens, das z. B. in der Dudelsackmusik bis zur Gegenwart weiterlebt, dessen höchste künstlerische Vollendung aber in unserem sog. Orgelpunkte vorliegt.

Nach den neuesten Forschungen stammen indessen *fast alle unsere europäischen Musikinstrumente aus dem Orient*. Curt Sachs ist sogar der Meinung, daß die Saiteninstrumente des Nordens Europas, Leiern und Harfe, wahrscheinlich westasiatisches Gut sind und teils durch die Kelten hereingebracht und bis nach Irland geschleppt, oder durch die osteuropäische Tiefebene auf dem Landwege nach Westen und Norden geschoben, teils, wie die Harfen, die ganz syrisches Gepräge haben, durch syrische Kaufleute in Europa eingeführt wurden[2]. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Gestalt der ältesten westlichen Fidel im Utrechtpsalter (9. Jahrh.) genau noch heute in Turkestan vorkommt, als wesentliches Glied asiatischer Instrumentenentwicklung.

Auch das Ritterhorn, der Olifant, stammt aus Byzanz und mag gleichzeitig mit der Orgel in den Westen vorgedrungen sein, vielleicht auch sogar die Fidel. Schwierig und wenig geklärt ist die Herkunft der Harfe. Hält man das altnordische Wort „harpan“ (= reißen) für die ursprüngliche Wurzel, dann wäre der nordeuropäische Ursprung unabweisbar. Anderseits gibt es bekanntlich die Harfe bereits viele Jahrhunderte vorher bei den alten Ägyptern, und zwar sogar in der großen und heute geläufigen Form. Auch bei den Syrern des Altertums und des Mittelalters ist die Harfe nachgewiesen. In Europa erscheint sie zuerst im 8. Jahrhundert bei den Angelsachsen und Iren[3]; bei den letztern ist sie dann Nationalinstrument geworden.

Was die Streichinstrumente angeht, so haben die Völker der klassischen Antike sie nicht gekannt, wohl aber der Orient und zwar bereits in uralter Zeit. Nordeuropäisch bodenständig ist die Streichleier, kymrisch Crwth, im germanischen Mittelalter Chrotta oder Rotta, dagegen islamisch die Rehab, Rebec und Rubebe.

Unbestreitbare Entlehnungen und Anlehnungen an die Musikinstrumente der islamischen Welt sind aber seit dem 9. Jahrhundert zu beobachten, vom Süden, Sizilien und Südwesten, Spanien, her. Der Prozeß beginnt mit der Eroberung dieser Länder durch die Araber. Bekanntlich herrschte am Hofe Friedrichs II. in Italien ein echt orientalisches Treiben; auch an Musikern männlichen und weiblichen Geschlechts fehlte es nicht. Die Kreuzzüge, deren künstlerische Ergebnisse übrigens bis heute noch nicht im einzelnen untersucht worden sind, und der Levantehandel der Republik Venedig verstärkten den

[1] Man kann das Ison in der Kirche des griechischen Kollegs S. Atanasio in der Via del Babuino zu Rom an Sonn- und Feiertagen hören; freilich erscheint es hier in zivilisierter Fassung; in den Kirchen des Orients klingt es nicht selten abstoßend.

[2] Vgl. *Curt Sachs*, Die Musikinstrumente (in der Sammlung Jedermanns Bücherei) 27.

[3] Vgl. desselben Handbuch der Instrumentenkunde 232.

Kulturaustausch von Ost zu West. Auf diesem Wege machten die Europäer allem Anscheine nach auch die Bekanntschaft mit den gesanglichen Vorzügen der Kastratenstimmen, die seit dem 16. Jahrhundert in Venedig, Rom und München auftauchen. Sicher aber kam Europa durch arabische Spielleute[1] in den Besitz der meisten spätmittelalterlichen Instrumente. Die Laute hat in allen europäischen Sprachen ihre arabisierende Urbezeichnung behalten; islamisch-sarazenisch sind auch die Schnabelflöte, Schalmei, Trompete, Mandole, Mandoline, Gitarre, Psalterium, Pauken, Trommel, Becken, Triangel. Bis über das Mittelalter hinaus vermittelten osteuropäische Wandermusikanten den Zuzug aus Asien; so erhielten wir die Querflöte, das Hackebrett und von den Zigeunern seit dem 15. Jahrhundert die Sackpfeife und andere Tonwerkzeuge. Alle diese Instrumente wurden aber von den Europäern rastlos verbessert, entwickelt und zu einer den Orientalen verschlossenen Leistungsfähigkeit gebracht.

Die jüngsten Forschungen deutscher, spanischer und englischer Gelehrter haben dann diese Einflüsse aus dem arabischen Spanien in ungleich größerem Umfange nachgewiesen. Einer der frühesten mittelalterlichen Schriftsteller, die sich mit dem Arabischen beschäftigten, war Hermannus Contractus von der Reichenau († 1054). Seine notenschriftliche Verwendung der Buchstaben als Intervallzeichen wäre nach Farmer[2] eine Entlehnung aus dem Arabischen; wenigstens kennen die Araber ähnliches seit dem 9. Jahrhundert (al-Kindi † 874). Burdag[3] hat weiter den südfranzösischen Minnedienst auf arabische Einwirkungen zurückgeführt, und der Spanier Ribera[4] entdeckte Vorbilder

---

[1] Vgl. Henry George Farmer, Clues for the Arabian Influence on European Music Theory, im Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (1925) 61 ff. Auch die Bezeichnung Exaquir oder Eschaquiel kommt vom arabischen Mishqar oder al-Shaqira.

[2] Vgl. Farmer a. a. O. 71, und Riano, Notes on Early Spanish Music 18.

[3] Vgl. Burdag in den Sitzungsberichten der preuß. Akademie der Wissenschaften (Berlin 1904) Nr. 28.

[4] Julian Ribera, La música de las Cantigas, estudio sobre su origen y naturaleza und La música andaluza medieval en las canciones de Trovadores y Troveros (Madrid 1922) ging der Frage nach dem Ursprung der musikalischen und poetischen Eigenheiten der südfranzösischen Troubadourlyrik des 12. u. 13. Jahrh. nach. Manches darin erinnert an lateinische Hymnen und Sequenzen; anderes aber hat dazu keine Beziehungen; der Versbau, die Strophentechnik, der Parallelismus der Strophen in Reim und melodischen Motiven u. a. Da nun die ältesten südfranzösischen Troubadours dieselbe Kunst pflegten wie ihre spanischen Kollegen und ihre erste Blüte gerade in die Zeit der Herübernahme der sarazenischen Instrumente, Laute, Gitarre, Psalterium, Rubebe, Horn durch den lateinischen Westen fällt, so kam Ribera auf den Gedanken, die Lösung des Rätsels in den Schriften, musikalischen Traktaten, historischen und literarischen Quellen der spanisch-arabischen Autoren am Hofe von Cordova zu suchen und überhaupt in der arabischen Poesie und Musik vom 8. bis 11. Jahrh., soweit wir darüber Bescheid wissen. Dieser letzteren hat er eine ungemein ertragreiche Studie gewidmet, die alles darüber Veröffentlichte weit hinter sich läßt (vgl. nur die Zusammenfassung und Inhaltsangabe S. 341 bis 345 in dem 3. Heft seiner Música andaluza medieval 36—42). Dabei stellte sich heraus, daß die charakteristischen Formen des Rondeau, der Ballade und andere Typen der Troubadourlyrik sich zuerst in der arabischen Poesie vorfinden und auch der Bau der Strophenmelodien der gleiche ist. Strophische Gebilde wie ab + ab + aaab + ab, oder ab + ccab, oder aaab und aaba, wie sie für die altfranzösischen Chansons charakteristisch sind, besitzen in der lateinischen Poesie keine Vorbilder, gehören aber zur monodischen Kunst der Araber und besonders der andalusischen Lyriker am Hofe der Kalifen zu Cordova. Vgl. dazu Wolf im „Archiv für Musikwissenschaft" V 268 ff. Ribera hat dann seine Übertragungen auf die Lieder der Troubadours,

der provenzalischen Troubadourlyrik in der arabischen Poesie und Musik des 8.—12. Jahrhunderts. Eine Reihe von poetisch-musikalischen Strophenformen der südfranzösischen Lyrik seit dem 12. Jahrhundert wiederholt diese Vorlagen in treuen Nachbildungen und belegt die Übernahme von künstlerischen Ausdrucksweisen, wie sie zumal am Hofe der Kalifen von Cordova in Andalusien heimisch waren. Ribera geht so weit, die arabische Musik, in der persische und byzantinische Elemente weiterlebten, als die geschichtliche Brücke zwischen der antiken und der europäischen Kunstmusik seit dem 12. Jahrhundert anzusehen. Farmer[1] führt sogar die französische Praxis des Discantus, Déchant, das wichtige Stadium in der europäischen Mehrstimmigkeit, direkt auf arabischen Ursprung zurück. Der lateinische Hochetus, Ochetus wäre nach ihm nur die lateinische Form des arabischen îqâ-ât. Die Tonzeichennamen Elmuahim und Elmuarifa (Coussemaker, Script. I 339) sind die arabischen Worte al-mâbûma und al-mârufa. Sicher ist, daß Einwirkungen der maurisch-arabischen Musik auch im christlichen Spanien noch lange lebendig blieben.

Mannigfaltig sind endlich die Beziehungen der lateinischen Musiktheorie zur arabischen. Eine Handschrift aus dem 11. Jahrhundert in Monte Cassino, bis wohin bekanntlich die Sarazenen von Sizilien her vorstießen, enthält in einem lateinischen Traktat allerlei arabische Worte; es sind darin die Stufen der Tonleiter mit den arabischen Namen für Sonne, Mond, Wasser, Feuer u. a. bezeichnet[2], und als vom 12. Jahrhundert an die arabische Philosophie von Spanien her, zumal von der auch von christlichen Hörern, z. B. von Engländern, besuchten arabischen Hochschule von Cordova, zur Kenntnis der Lateiner gelangte, erfreuten sich auch die Musiktraktate der Araber bei den lateinischen Musikgelehrten eines starken Interesses, zumal des Avicenna und Alfarabi. Von einem Zeitgenossen, Virgilius von Cordova, erfahren wir, daß an der dortigen Schule auch Lehrer für Musik angestellt waren (duo magistri legebant de musica [de ista arte quae dicitur organum][3]). Der Engländer Walter Odington führt den Avicenna sogar unter den musikalischen Autoritäten auf, zusammen mit dem hl. Gregor, dem hl. Bernhard und dem Psalmisten, und

---

Trouvères und Minnesänger angewendet, in den drei Heften seiner Studien über La música andaluza medieval en las canciones de Trovadores, Troveros y Minnesinger (1923—1925). Freilich haben diese Übertragungen Widerspruch gefunden, und mit Recht; sie setzen für das 12. und 13. Jahrh. einen Zustand der (akkordischen) Begleitung und der selbständigen Führung der Instrumente voraus, der allem entgegen ist, was uns die Quellen darüber berichten. Dieser Teil der Riberaschen Veröffentlichungen hält demnach vor der Prüfung nicht stand. Überhaupt ist es unzulässig, syllabische Notierungen weltlicher Lyrik ohne Rücksicht auf die metrisch-rhythmischen Verhältnisse der Texte zu rhythmisieren, außerhalb der Texte gewonnene rhythmische Schemata ihnen aufzuerlegen.

[1] A. a. O. 75 ff. Freilich wird Farmer aus der Erwähnung des Organum bei Virgilius von Cordova zuviel geschlossen haben, denn Organum ist nicht Discantus.

[2] Vgl. Wagner, Neumenkunde[2] 105 Anm. Wenn Farmer (a. a. O. 67) auch einen Zusammenhang zwischen den arabischen und lateinischen Solmisationssilben annimmt:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| arabisch: | Mim | Fâ | Sâd | Lâm | Sin | Dâl | Râ |
| guidonisch: | mi | fa | sol | la | si | do / ut | re |

so ist dieser doch sehr unwahrscheinlich. Denn die Silbe „si" gibt es bei Guido nicht; wäre er von den Arabern abhängig gewesen, so würde er sich nicht mit sechs Silben begnügt haben. Dann hat Guido nicht „do", sondern „ut", wofür die arabische Reihe kein Vorbild liefert.

[3] Vgl. Farmer a. a. O. 75.

zitiert von ihm den Satz: Inter omnia exercitia sanitatis cantare melius est[1]. Der Dominikaner Hieronymus von Mähren im selben 13. Jahrhundert und Zeitgenosse des Thomas von Aquin im Pariser Kloster des hl. Jakob, übernahm in sein großes kompilatorisches Werk De musica ein ganzes Kapitel aus Alfarabi[2]. Ebenso Vinzenz von Beauvais in seinem Speculum doctrinale und andere. Es sind vorwiegend theoretische Darlegungen, Definitionen und ähnliches, die so in den Gesichtskreis der Lateiner gerieten. Die Schrift des Alfarabi über Musik kannte das Mittelalter aus der Übersetzung des Gerhard von Cremona. Von Alfarabi und Avicenna übernahmen die lateinischen Musikschriftsteller das Verhältnis 4:5 für die große Terz und 5:6 für die kleine, und damit ihren konsonanten Charakter, während die früheren lateinischen Autoren sie mit den Verhältnissen 61:81 und 27:32 als Dissonanz lehrten. Und es ist gewiß kein Zufall, daß gerade Engländer, wie Walter von Odington und der Anonymus IV. bei Coussemaker I, die konsonierende Eigenschaft der Terz vertreten. Sogar die in den lateinischen Musiktraktaten des 12./13. Jahrhunderts so breit behandelten Modusschemata der Verbindung von Longa und Brevis zu rhythmischen Einheiten, die ersten Ansätze zur späteren Taktlehre, also die Mensuraltheorie, stammen nach Ribera aus den Schriften der arabischen Musiker in Spanien[3].

Sollten diese Aufstellungen standhalten — manches bedarf noch näherer Untersuchung — so wäre eine Umgestaltung unserer Grundanschauungen über den Verlauf der Musikgeschichte unabweisbar; auf jeden Fall eröffnen sich damit der musikgeschichtlichen Forschung neue und große Gebiete. Freilich mußten die Spuren arabischer Musikgelehrsamkeit sich im Gesamtkreis musikalischer Betätigung am ehesten verwischen, da bald darauf die europäische Musik sich zu den gewaltigen Errungenschaften anschickte, deren Träger die englische und niederländische Schule des 15. Jahrhunderts wurden. Wie dem auch sei, der Einzug des arabischen Aristotelismus in die abendländische Gedankenwelt, auf den sich bisher unsere Kenntnis der Beziehungen beider Kulturen zueinander so gut wie beschränkte, ist nur einer der Erfolge der weitausgreifenden geistigen und künstlerischen Befruchtung des Okzidentes durch den Orient. Die arabischen Gelehrtenschulen in Spanien zogen damals viele wissensbeflissene Männer aus England und Frankreich an, die dann die arabische Gelehrsamkeit in Vorlesungen und durch Übersetzungen arabischer Schriften in Westeuropa bekannt machten.

Vom 15. Jahrhundert an steht der europäische Westen ganz auf eigenen Füßen. Asien konnte ihm nicht mehr viel bieten. Jahrhunderte hindurch hatte es Europa, um es so auszudrücken, mit künstlerischem Rohstoff versorgt, den die beweglichere und vorwärtsstrebende Eigenart des Abendländers umgestaltet und wesentlich fortschrittlicheren Zielen dienstbar gemacht hatte. Kaum waren aber die aus dem Osten stammenden Instrumente alle beisammen, da begann im europäischen Nordwesten und in Venedig ein in-

[1] Coussemaker I 193. [2] Ebd. 10.

[3] Über die Abhängigkeit z. B. des Philosophen Dominicus Gundissalinus und seiner Darlegung De musica von Alfarabi vgl. Ludwig Baur, Dom. Gundissalinus, De divisione philosophiae (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters von Bäumker und v. Hertling, Bd. IV, Heft 2—3, 96 ff. und 240 ff.).

strumentales Suchen, Experimentieren und frisches Wagen, das bereits im 16. Jahrhundert eigene Musikformen zeitigte, das Ricercare, die Toccata, Suonata und Sinfonia. Fortan spielte Asien nur mehr die Rolle des Empfängers, dies bis zu dem Grade, daß allmählich und mit dem wachsenden Verkehr zwischen beiden Welten um so energischer die europäische Musik ihren Einzug in den Orient hält. Politische und Handelsbeziehungen, aber auch die europäischen Missionare haben das ihrige getan, um unsere Musik den Gebildeten im fernen Osten zu vermitteln. Nun ist dieser Durchdringungsprozeß mit westlicher Kultur und Kunst bisher weit davon entfernt, das Aussehen der einheimischen Musik verändert zu haben, denn es fehlt auch dort nicht an Widerständen, die der wissenschaftlich gerichtete Musikfreund durchaus nicht verurteilen wird; im Gegenteil, wir haben alle Ursache, dieser zwar auf uns seltsam wirkenden, aber für die Entwicklungsgeschichte der Kunst ungemein wichtigen Musik ein langes Leben zu wünschen. Ist sie doch ein Stück echten Volkstums, der Widerschein eigenartiger künstlerischer Strebungen, nur in anderer Richtung geleitet als die unsere, wenngleich, das dürfen wir getrost sagen, auf primitivem Grunde aufgerichtet und groß geworden, auch weniger ergiebig und reichhaltig. Der geschichtlich geschulte Beobachter der gegenwärtigen musikalischen Entwicklung könnte sogar einige merkwürdige Vergleichspunkte zwischen dieser und den künstlerischen Gewohnheiten der Orientalen ausfindig machen.

Um so mehr bildet diese östliche Kunst heute den Gegenstand gelehrter Durchdringung. Nach vielen wissenschaftlich, namentlich methodisch unzureichenden Versuchen arbeitet die exotische Musikforschung mit ganz exakten Mitteln, wie phonographischen Aufnahmen und mathematisch genauen Methoden der Bestimmung der Tonhöhen und Rhythmen, und bemüht sich, die musikalischen Leistungen der Nichteuropäer für das wissenschaftliche Verständnis der Entwicklung der Gottesgabe, die die Musik ist, nutzbar zu machen.

Wir Europäer, die der Genius der Kultur zu so einzigartigen Ruhmestaten berief und befähigte, wollen uns immer wieder dankbar alles dessen erinnern, was aus dem Osten, aus dem das Licht kommt, uns auch an künstlerischen Anregungen zugeflossen ist.

Prof. Dr. **Peter Wagner.**

# Umschau

## Jesuitische Primitivität?

Im Juliheft 1926 dieser Zeitschrift schrieb ich im Anschluß an das Buch des protestantischen Theologen W. Heinsius: „Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus", indem ich meine Ausführungen unzweideutig als Folgerungen aus dieser Schrift bezeichnete:

„Aus ihr geht klar hervor, und der Schlußabsatz weist ausdrücklich darauf hin, wie wenig Anziehungskraft der Protestantismus als Bekenntnis oder Organisation auf den Katholiken ausübt. Die Katholiken, die sich innerlich oder auch äußerlich von ihrer Kirche trennen, verfallen, wenn sie überhaupt religiös interessiert bleiben, einem dogmenlosen Christentum und schließen sich einer protestantischen Kirche nur an, um äußern Anschluß oder Amt und Wirksamkeit zu finden.... So haben die Worte Königs[1] typische Bedeutung: ‚Der Katholik, der seiner Kirche entwächst, wird durch seinen Austritt sein eigener Protestant und findet in einem gemeinsamen Protestantismus keine Befriedigung seiner mitgebrachten Herzensbedürfnisse.' Dagegen gibt es viele, die vom Protestantismus zur katholischen Kirche kommen und eifrige Katholiken werden. Daher haben Konversionen zum Katholizismus apologetische Bedeutung für die katholische Kirche, während Konversionen zum Protestantismus nichts für diesen beweisen."

Wer das religiöse Leben der Gegenwart kennt, wird in diesen Worten, die gerade durch eine protestantische Schrift nahegelegt wurden, nichts Absonderliches, sondern den einfachen Ausdruck der Wirklichkeit finden. Die „Deutsch-Evangelische Korrespondenz" (Nr. 36 vom 8. September 1926) aber sah in ihnen, und zumal in den letzten Sätzen, einen „jesuitischen Maßstab" und ein „grundsätzliches Urteil über den Wert von Übertritten zum Protestantismus und von solchen zum Katholizismus, das für die jesuitische Betrachtungsweise typisch und ein Schulbeispiel von — man muß das Paradoxon schon wagen — jesuitischer Primitivität ist".

Obschon die Notiz aus der Korrespondenz des Evangelischen Bundes durch manche protestantische Blätter ging, verzichtete ich auf eine Zurückweisung dieses Anwurfs, weil jeder Versuch einer Erwiderung meinerseits von vornherein auf Ablehnung seitens meiner voreingenommenen Kritiker gestoßen wäre.

Nun hat vor einiger Zeit in dem gut protestantischen Berliner „Reichsboten"[1] Karl Ruhkopf in einem Aufsatz über „Evangelische und Katholiken" die konfessionelle Lage in Deutschland, soweit sie durch die Konversionen berührt wird, behandelt; er kommt dabei über Sinn und Bedeutung der Konversionen im wesentlichen zu dem gleichen Urteil, wie auch ich es ausgesprochen habe. Daher seien seine Worte hierhingesetzt:

„Wir wollen die .. Tatsache, daß jährlich mehr Menschen vom katholischen zum evangelischen Glauben übertreten, hier nicht kritisch nachprüfen, sondern als solche gelten lassen. Mit diesen Zahlen ist es aber noch nicht getan. Darauf allein kommt es gar nicht an, ja auf diesen Punkt kommt es am allerwenigsten an.... Zunächst müssen wir uns einmal die Tatsache vergegenwärtigen, daß fast in allen Fällen, wo Evangelische katholisch werden, für die katholische Kirche ein positiver Gewinn herauskommt. Umgekehrt ist das nur in sehr begrenztem Maße der Fall. Das ist ganz begreiflich. Bei der strafferen äußeren Form der katholischen Kirche, ihrer schärferen Kirchenzucht, der stärkeren Abhängigkeit von Autoritäten und der größeren Gebundenheit an die Kirche ist es nicht zweifelhaft, daß der Übertritt zur katholischen Kirche fast durchweg aus religiösen Grün-

[1] Heinrich König (1790—1869) ist wohlgemerkt einer der von Heinsius behandelten Katholiken, die zum Protestantismus übertraten. Er spricht also aus eigener Erfahrung und gewiß nicht dem Katholizismus zuliebe.

[1] Nr. 130 vom 3. Juni 1927.

den erfolgt. Bei Übertritten zu dem auf das Evangelium und die Gewissensfreiheit gegründeten evangelischen Glauben ist das durchaus nicht immer der Fall. Oft genug erfolgt der Übertritt aus andern als rein religiösen Gründen, z. B. aus dem Bedürfnis, sich von Fesseln zu befreien, die als lästig empfunden werden. Manche sind beim Übertritt nicht nur mit der katholischen Kirche, sondern mit der Religion überhaupt fertig und treten in die evangelische Glaubensgemeinschaft rein äußerlich nur deshalb ein, weil sie den gewissen Makel, der mit der Religionslosigkeit nun einmal verknüpft ist, nicht auf sich nehmen mögen. Ein derartiger Zuwachs fällt nur ziffernmäßig ins Gewicht, bedeutet aber für die evangelische Kirche keine wertvolle Bereicherung. Solche ist nur denkbar, wo es wirklich die innere Überzeugung ist, die zum Glaubenswechsel führt. Katholisch gewordene Konvertiten sind fast durchweg besonders eifrig in der Betätigung ihres Glaubens, vielfach geradezu Fanatiker."

Diesen Ausführungen, die den wesentlichen Unterschied zwischen Konversionen zum Katholizismus und zum Protestantismus gut herausstellen, habe ich nichts hinzuzufügen, und es bleibe meinen protestantischen Kritikern unbenommen, sich mit ihrem Glaubensgenossen über solche „jesuitische Primitivität" auseinanderzusetzen.

Max Pribilla S. J.

## Das schweizerische Benediktinerstift Muri-Gries

Die Anfänge des Benediktinerklosters Muri im heutigen Kanton Aargau sind mit den Geschicken der Habsburger in der Schweiz eng verknüpft. Für die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts kann das später zu Glanz und Weltberühmtheit gelangte Adelsgeschlecht im aargauischen Gebiet zuerst mit Sicherheit nachgewiesen werden. Die um die Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen Acta Murensia (Klosterchronik von Muri) gelten heute zugleich als wertvolle Quelle für die Kenntnis der genealogischen Geschichte der ältesten Habsburger. Zwar sind manche der von der Chronik erwähnten Einzelheiten umstritten, aber als Ganzes bezeichnet sie die neueste Forschung als „eine der interessantesten, zuverlässigsten und gehaltvollsten Klostergeschichten ihres Jahrhunderts".

Die Gründung des Gotteshauses führt sich auf den Grafen Radbot von Altenburg-Habsburg, seine fromme Gemahlin Ita von Lothringen und deren Bruder Bischof Werner von Straßburg zurück. Radbot, der um das Jahr 1000 als unumschränkter Herr und anscheinend harter Gebieter in der Gegend von Muri schaltete, schenkte die dortigen Ländereien seiner Frau als Morgengabe. Ita trug sich mit dem Gedanken, in dieser Gegend zur Sühne für manche Gewalttätigkeiten ihres Gemahls und seiner Vorfahren ein Kloster zu stiften, ein Plan, den sie mit Zustimmung Radbots und der tatkräftigen Unterstützung durch Bischof Werner wirklich ausführte. Daß Bischof Werner selbst ein Habsburger war, wird von einigen Geschichtsforschern angezweifelt, unbestritten gilt er indes als der Erbauer der noch heute stehenden Burg, die den Namen Habsburg trägt und der Stammsitz des berühmten Geschlechts geworden ist.

Auf Bitten Radbots und seiner Gemahlin erklärte sich das Kloster Einsiedeln bereit, die ersten Mönche nach Muri zu senden, unter ihnen P. Reginbold, der zunächst als Propst der neuen Klostergemeinde vorstand. Im Jahre 1027 wurde mit dem Bau des Gotteshauses begonnen, aber erst 1064 konnte die vollendete Klosterkirche zu Ehren des hl. Martinus eingeweiht werden, 1066 wurde Muri zur Abtei erhoben. Das Stift blieb indes noch längere Zeit Eigentum der Habsburger, bis es im Jahre 1082 infolge der Reformbewegung, die von Gregor VII. und dem Kloster Clugny bzw. St. Blasien und Hirsau, ausging, den Rang einer freien unabhängigen Abtei erlangte. Die Habsburger blieben einstweilen die Schutzherren des Gotteshauses.

Mit dem Amtsantritt des Abtes Luitfried (1086) beginnt der geistige und wirtschaftliche Aufschwung des Stifts. Heinrich V. bestätigte 1114 dem Kloster alle bisher beanspruchten Rechte und Freiheiten, mehrere Päpste stellten dem Gotteshaus

Schutzbriefe aus, die Grafen von Habsburg und andere Herren aus der Nachbarschaft machten ihm reiche Schenkungen, die Klosterschule, schon von Propst Reginbold gegründet, gelangte im 12. Jahrhundert zu hoher Blüte, und Hunderte von adeligen Jünglingen aus der Umgegend, auch aus Schwaben und den entfernteren Gauen der heutigen Schweiz, erhielten hier neben der religiösen eine gediegene humanistische Ausbildung. In den schönen Künsten, zumal in Musik und Malerei, in der Wissenschaft, im kunstfertigen Abschreiben von Büchern leistete das Stift Hervorragendes. In Muri entstand u. a. das älteste Osterspiel. Der Verfasser ist unbekannt, ebenso der Autor (vielleicht Abt Kuno) der Acta Murensia, die uns nebenbei auch die ältesten ausführlichen und zuverlässigen Nachrichten über die damalige Alpenwirtschaft in der heutigen Zentralschweiz, wo das Kloster Muri ausgedehnte Liegenschaften besaß, vermitteln.

Als der Aargau im Jahre 1415 von den Eidgenossen erobert wurde, übernahmen an Stelle der Habsburger die Vertreter der sechs Stände (Kantone) Zürich, Luzern, Schwyz, Unterwalden, Zug und Glarus das Amt von Schutzherren des Klosters und gelobten in einer feierlichen Urkunde vom 16. Oktober 1431, das Stift gegen irgend welche Anfeindungen und Übergriffe zu verteidigen und es bei allen Freiheiten, Privilegien und Rechten, die es bisher besessen oder künftig noch gewinnen werde, zu belassen. Doch litt das Kloster während des Alten Zürcher Krieges (1443 bis 1445) und noch später großen Schaden, vor allem wirtschaftlich, dann aber auch infolge Lockerung der früher vorbildlichen Ordenszucht. Beim Ausbruch der Glaubensspaltung blieb indes fast die ganze Klostergemeinde mit Abt Laurenz von Heidegg an der Spitze (1508—1549) der katholischen Kirche treu. Nur zwei von den Mönchen traten zu den Neuerern über, während zwei andere am Religionsdisput in Baden sich verdienstvoll beteiligten und die katholischen Glaubenssätze unterzeichneten.

Dreimal wurde im Laufe der Religionskriege das Stift von den protestantischen Ständen überfallen und gebrandschatzt, 1529 von den Zürchern, die indes zwei Jahre später durch die katholischen Truppen eine schwere Niederlage bei Kappel erlitten, 1531 und 1712 durch die Berner, aber immer wieder vermochte sich das Kloster von solchen und noch schlimmeren Heimsuchungen zu erholen und in verjüngter Kraft alle innern und äußern Stürme zu überdauern. Als Reformator im besten Sinne des Wortes erwies sich Abt Johannes Jodok Singeisen (1594—1644), der die strenge monastische Klausur wieder einführte, mit Eifer und Erfolg über die Beobachtung der heiligen Gelübde (zumal des zeitweilig etwas in Vergessenheit geratenen Gelübdes der Armut) und der Regeln wachte und auch in den zerrütteten Finanzen des Stifts wieder Ordnung schaffte. Am Zustandekommen der schweizerischen Benediktinerkongregation nahm er hervorragenden Anteil und schloß sich dieser heute noch segensvoll wirkenden Vereinigung mit seinem Konvent an. Auch die Klosterschule erfuhr unter ihm wirksamste Förderung. Gleichzeitig verwalteten Mönche von Muri im heutigen Kanton Aargau und anderswo mehrere Pfarreien. Das ehrwürdige Stift hat damals und später unter den im gleichen Geiste wirkenden Nachfolgern von Abt Johannes Jodok nicht nur selbst in jeder Hinsicht einen staunenswerten Aufschwung genommen, es hat auch zur sittlichen und wirtschaftlichen Hebung anderer Klöster (Reichenau, Pfäffers, Disentis, Fulda, Marbach und Kempten) durch Abgabe von vorbildlich frommen und tüchtigen Konventualen und in anderer Weise erfolgreich beigetragen. Damals und noch im 17., 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts zählte der Konvent von Muri in seinen Reihen Gelehrte, Schriftsteller, Künstler (zumal Komponisten) und Dichter, deren Namen heute noch in der Schweiz und auch wohl über deren Grenzen hinaus einen guten Klang haben (Abt Dominikus Tschudi, Augustin Stöcklin, Johann Kaspar Winterlin, Martin Brunner, Basilius Zurmühle, Bernhard Huser, Anselm Weißenbach, Leodegar Maier, Benedikt Studer und viele andere).

Das zu Ende gehende 18. und das beginnende 19. Jahrhundert standen für das Stift Muri im Zeichen eines harten Existenzkampfes. Gastfreundlich wie immer öffnete das Kloster während der Wirren der französischen Revolution seine Räumlichkeiten zur Aufnahme französischer und deutscher Flüchtlinge. Einige Jahre später gewährte es dem letzten Fürstabt von St. Gallen, Pankratius Forster, eine Zufluchtsstätte und bemühte sich, allerdings vergeblich, um die Wiederherstellung dieses altberühmten Benediktinerstifts. Aber schon die helvetische Regierung gefährdete den Fortbestand der Abtei Muri, indem sie die Aufnahme von Novizen verbot, die Klostergüter inventarisierte, die Schule aufhob und einen Verwalter des Klostervermögens einsetzte. 1803 wurde Aargau als selbständiger Kanton in den Schweizerbund aufgenommen und das Stift Muri dem neuen eidgenössischen Stande zugeteilt. Zwei Jahre später erhielt das Kloster zwar wieder die Erlaubnis, Novizen aufzunehmen, aber seine außerschweizerischen, zumal deutschen Besitzungen gingen durch den Reichsdeputationshauptschluß von Regensburg endgültig verloren. Als dann im Aargau selbst im Jahre 1831 die radikale, kirchenfeindliche Partei ans Ruder gelangte, begann für Muri eine Zeit bitterer, wachsender Bedrängnisse, die 1841 mit der willkürlichen, unter Anwendung empörender Härte und roher Gewalttätigkeit durchgeführten Aufhebung des ehrwürdigen Stifts durch Regierungsbeschluß endete.

Nun war es wieder ein Habsburger, der Kaiser Ferdinand von Österreich, der dem Abt Adalbert Regli und seinen Konventualen freundliche Aufnahme gewährte und ihnen in Gries bei Bozen in dem ehemaligen Stift der regulierten Chorherren ein gastliches Heim zur Verfügung stellte. Seit der Zeit (1845) nennt sich der Prälat des Stifts „Abt von Muri und Prior von Gries". Das neue Heim blieb von da an der Wohnsitz von Abt und Konvent.

Schon gleich nach der Vertreibung aus dem Aargau war Abt Adalbert mit der Regierung des Kantons Obwalden (Unterwalden ob dem Kernwald) in Unterhandlungen wegen der Besetzung von Lehrstühlen an der Kantonalen Lehranstalt im Hauptort Sarnen durch Konventualen des Stifts getreten. Mit größter Bereitwilligkeit wurde das Angebot des Abtes von der Regierung Obwaldens angenommen. Seitdem leiten die Benediktiner von Muri-Gries die heute jährlich von weit über 300 Schülern aus allen Kantonen der Schweiz und selbst aus den benachbarten Ländern (auch Amerikaner und Australier finden sich bisweilen darunter) besuchte Anstalt (Gymnasium und Realschule). Seit 1891, in welchem Jahre unter dem tatkräftigen Abt Augustin Gruniger, dem früheren langjährigen Rektor von Sarnen, ein monumentaler Neubau den schon früher vom Stift errichteten geräumigen, aber nun längst nicht mehr ausreichenden Schulhäusern beigesellt wurde, besitzt die Kantonale Lehranstalt in Sarnen einen zweijährigen philosophischen Kurs als Abschluß des Gymnasiums und das Recht der eidgenössischen Maturitätsprüfung. Zwanzig Patres des Stifts sind nebst drei weltlichen Lehrern an der Schule in Sarnen tätig.

Volk und Behörden Obwaldens waren, und sind sich heute vielleicht mehr denn je, der reichen Segnungen bewußt, die von der Kantonalen Lehranstalt unter der Leitung der Benediktiner von Muri-Gries ausgehen, und haben ihrer Dankbarkeit ungezählte Male öffentlich in rückhaltloser herzlicher Weise Ausdruck verliehen. Als im vergangenen Sommer das Stift Muri-Gries in Sarnen die neunte Jahrhundertfeier seiner Gründung beging (12. und 13. Juni) und Hunderte von Altsarnern aus allen Gegenden des Schweizerlandes sich zur Feier des seltenen Festes an den Ufern des idyllischen Sarnersees einfanden, da richtete die Regierung von Obwalden an den derzeitigen Abt Alfons Augner, den Rektor der Schule Dr. Beda Kaufmann und alle hochwürdigen Patres Professoren eine tiefempfundene Dankadresse, in der insbesondere die ungetrübt freundschaftlichen Beziehungen, die in den verflossenen 86 Jahren zwischen Kanton und Stift walteten, mit berechtigter Genugtuung hervorgehoben wurden.

Die gelehrten Sarner Professoren aber begingen die Feier des Jubiläums noch in ganz besonderer, ihrer verantwortungsvollen Stellung würdigen Weise durch die Veröffentlichung einer wissenschaftlichen Festgabe, die aufs neue das hohe geistige Niveau des Professorenkollegiums von Sarnen und der von ihm geleiteten Schule offenbart. Es ist ein stattliches Buch von 245 Seiten (Großoktav) geworden, in gefälliger Ausstattung, sorgfältig überwachtem Druck und mit dem Bilde des hochwürdigsten Herrn Prälaten Alfons Augner nach einem Pastell von Anton Stockmann geschmückt[1]. Hier kann nur mit einigen Worten der Inhalt angedeutet werden.

Ein poetischer Prolog von Dr. P. Rupert Hänni geht die Reihe der Prälaten des Stifts von Propst Reginbold bis Abt Alfons durch, indem er die charakteristischen geistigen Merkmale und Hauptverdienste einzelner unter ihnen in prägnanten Versen hervorhebt. Die ältesten Geschichtsquellen des Klosters Muri, zumal die Acta Murensia, im Lichte der neuesten Forschung bilden den Gegenstand einer scharfsinnigen, mit wissenschaftlicher Objektivität und voller Sachkenntnis durchgeführten Untersuchung von Dr. P. Bruno Wilhelm, „Die rechtlichen Beziehungen des Stiftes Muri-Gries zu den Diözesanbischöfen", beleuchtet Dr. P. Hugo Müller. Ein literarisch wohl nicht hervorragendes, aber stofflich um so interessanteres lateinisches Sakramentsspiel aus dem Jahre 1586 mit Bruder Klaus als Hauptzeugen, von dem Jesuitenpater Jakob Gretser verfaßt, und lateinische Distichen auf Schweizerheilige, aus der Feder des gleichen Autors, werden von Dr. P. Emmanuel Scherer mit kurzen Einleitungen zum ersten Mal veröffentlicht. Die letzten 80 Seiten der „Festgabe" enthalten bisher nur in knappen Auszügen bekannte Briefe von deutschen Künstlern in Rom (Overbeck, Achtermann, Platz) an den Konvertiten Friedrich v. Hurter, den verdienstvollen Vorkämpfer für Recht und Freiheit der Abtei Muri und anderer schweizerischen Klöster, und endlich zahlreiche, gleichfalls noch zumeist aus den stürmischen vierziger Jahren stammende Schreiben des bekannten Luzerner Staatsmanns und Katholikenführers Konstantin Siegwart-Müller an seinen Freund P. Leodegar Kreß O. S. B. Auch diese Schriftstücke sind, wie schon die Künstlerbriefe, von ihrem Herausgeber Dr. P. Scherer mit aufschlußreichen Einleitungen und allen nötigen wissenschaftlichen Anmerkungen versehen.

* * *

Das ehemalige Klostergebäude in Muri wurde im August 1889 durch einen verheerenden Brand großenteils zerstört. Der Übergang von Südtirol an die italienische Staatsoberhoheit brachte für das Kloster in Gries stark veränderte staatsrechtliche Verhältnisse; eine Aufhebung des Stifts steht wohl einstweilen nicht zu befürchten, aber die Zukunft der benediktinischen Niederlassung im einstigen österreichischen Südtirol liegt in Dunkel gehüllt. Doch die Schule von Sarnen, im Herzen der Schweiz, lebt, blüht, gedeiht und wird nach menschlicher Schätzung fortbestehen zum unermeßlichen Segen des kleinen eidgenössischen Standes Obwalden und der gesamten katholischen Schweiz. Zu der stattlichen Zahl ihrer ehemaligen, heute noch lebenden Schüler zählen Männer wie Bundesrichter Dr. Jakob Strebel, der Dichter Heinrich Federer, der Maler Anton Stockmann, der schweizerische Geschichtsforscher Dr. Robert Durrer, nicht zuletzt der bereits genannte, nun selbst als Professor in Sarnen wirkende Archäologe und Literarhistoriker Dr. P. Emmanuel Scherer, der Herausgeber und eigentliche Spiritus rector der prächtigen „Festgabe", und viele andere, die weit über die katholischen Reihen hinaus in Gelehrten- und Künstlerkreisen Achtung und hohes Ansehen genießen. Der Sarner Schule ist es zu danken, wenn Muri-Gries auch nach der Aufhebung des alten Klosters durch die radikale Regierung von Aargau eine schweizerische Benediktinerabtei geblieben ist und seine Konventualen in diesem Jahre die neunte Jahrhundertfeier ihres ehrwürdigen Stifts

[1] Festgabe zur Neunten Jahrhundertfeier der Gründung des Benediktinerstiftes Muri-Gries 1027—1927 (Sarnen 1927, Louis Ehrli).

unter freudiger Anteilnahme aller katholischen Schweizer, und gewiß auch von Tausenden ihrer andersgläubigen Mitbürgen, ohne Störung und Mißton begehen konnten.

Alois Stockmann S. J.

## Der Geist der katholischen kaufmännischen Bewegung

Am 9. September 1927 waren es fünfzig Jahre, daß zu Mainz der Verband katholischer kaufmännischer Vereinigungen Deutschlands (Verband KKV) gegründet wurde. In ihm schlossen sich dank den Bemühungen des Dr. Friedrich Elz sieben Marianische Kongregationen junger Kaufleute und zehn katholische kaufmännische Vereine zusammen. Leitung und Verwaltung lag in Händen des sog. Vorortvereins, der mit der Generalversammlung jedes Jahr nach einer andern Stadt Deutschlands wanderte, bis 1891 Essen dauernd Vorort wurde. Erst 1910 ging die ehrenamtliche Leitung in eine hauptamtliche über; der Verbandsdirektor wird durch fünf Vorstandsmitglieder unterstützt, unter denen zwei, der geistliche Beirat des Verbandes und der Jugendpräses, Geistliche sind. Ein Personal von rund zwanzig Köpfen wird von der Krankenkasse — Sitz Hannover — in Anspruch genommen. Die Mitgliederzahl des Verbandes, die bei Ausbruch des Weltkriegs auf 34000 gestiegen war, bis 1918 auf 8000 sank, beträgt im Jubiläumsjahr (1927) 44000, von denen 10000 dem Jugendbund angehören.

Wichtiger als der äußere Aufbau und das äußere Wachstum des Verbandes ist der Geist, der in diesen äußern Formen sich auswirkt. In den der Gründung folgenden Jahren fand der junge Verband bei den deutschen Katholiken ein ganz außerordentliches Wohlwollen. Die großen Katholikenführer jener Zeit, an der Spitze der unvergeßliche Ludwig Windthorst, erschienen gerne auf seinen Tagungen und empfahlen ihn allenthalben. Nicht zuletzt geschah dies auch auf den Katholikentagen jener Zeit. Den Grund kann man nur in den religiös-sittlichen und sozialen Aufgaben finden, die der neue Verband sich stellte. Das Hervorwachsen aus den Marianischen Kongregationen für junge Kaufleute hatte dem Verbande eine kernhaft religiöse und echt katholische Gesinnung mit auf den Lebensweg gegeben. Was man wollte und anstrebte, war lebendige Verbindung zwischen Religion und Leben. Man faßte dieses Problem praktisch von der Seite des Berufes her an, wie auch die alten Kongregationen nach Berufen gegliedert waren. Religion muß ja, wenn sie echt sein soll, nicht nur an Sonn- und Festtagen oder bei besondern Gelegenheiten sich zeigen. Sie muß vor allem das Hauptgebiet des menschlichen Lebens, die tägliche Berufsarbeit heben, veredeln, mit Sinn und Geist erfüllen und das ganze Berufsleben dahin bringen, daß es auch Gottesdienst ist. So war der Verband KKV von jeher ein lebendiger Protest gegen die moralfreie Eigengesetzlichkeit des wirtschaftlichen und beruflichen Lebens. An diesem Grundsatz hat er bis heute unverbrüchlich festgehalten. Während der 50 Jahre seines Bestehens hat es nicht an Versuchen gefehlt, die konfessionell katholische Grundlage in eine interkonfessionelle, allgemein christliche umzuwandeln. Mit großer Mehrheit sind sie jedesmal zurückgewiesen worden.

Für die Nöten der katholischen Diaspora hat der Verband stets eine offene Hand gehabt. Augenblicklich plant er die Errichtung einer Kaufmannsgedächtniskirche in Leipzig-Connewitz, für welche die Mitglieder drei Jahre monatlich 15 Pfennig bezahlt haben.

Aus seinem konfessionell-katholischen Charakter heraus hat der Verband es auch nie versäumt, auf seinen großen Tagungen Stellung zu nehmen zu allen lebenswichtigen Fragen, die den katholischen Volksteil in Deutschland bewegten. So hat der eben verflossene Jubiläumsverbandstag in Essen unter anderem zur Schulfrage, zur Frage des Religionsunterrichtes in der Berufsschule, zum Konkordat, zur Feier des Fronleichnamsfestes sich geäußert und klare Worte gesprochen.

Neben dieser religiösen Einstellung verläuft in der Geschichte des Verbandes eine andere scharf ausgeprägte Linie: seine soziale Tätigkeit. Die führenden Köpfe sind sich von jeher ihrer sozialen Verantwortung stark bewußt gewesen. Vom Geiste sozialer Gerechtigkeit getragen, standen sie stets in vorderster Reihe, wo es galt, für eine Besserung der sozialen Verhältnisse einzutreten.

Die älteste soziale Einrichtung des Verbandes ist eine gut geleitete Stellenvermittlung. Zur Zeit der Gründung des Verbandes bestand in Mainz ein Stellenvermittlungsbüro, das von dem Katholikenführer Freiherr v. Loë begründet war. Es wurde vom Verbande gestützt, bald in eigene Regie übernommen und später nach Essen verlegt. Seine Tätigkeit geht bis heute unverändert weiter. Es ist auch vom Staate als gemeinnützige Einrichtung anerkannt. Aus den Erfahrungen der Stellenvermittlung ergab sich ein energisches Eintreten für Förderung der beruflichen Bildung zumal der jüngeren Kaufleute. Eine unabsehbare Anzahl von Bildungsveranstaltungen ist während der verflossenen 50 Jahre von den katholischen kaufmännischen Vereinen ausgegangen. Eine Reihe von Vereinen hat jahrzehntelang auch behördlich anerkannte Fortbildungsschulen unterhalten. Heute ist eine der Forderungen des Verbandes die offizielle Kaufmannsgehilfenprüfung, die hie und da auch schon eingeführt ist. Die glänzendste Leistung auf dem Gebiete des kaufmännischen Bildungswesens sind die seit einigen Jahren in München bestehenden Hansaheime für Kaufleute und Studenten. Führende Münchener katholische Kaufleute haben mit Unterstützung des Verbandes hier ein großartiges Werk geschaffen. Eine höhere Handelsschule mit 250 Tagesschülern, Abend- und Ferienkurse bieten den werdenden Kaufleuten Gelegenheit, sich gediegene Berufsbildung zu verschaffen. Sieben große mit allem Komfort der Neuzeit ausgestattete Häuser, die sich um einen gewaltigen Hof gruppieren, bieten Auswärtigen ein vorbildliches Heim. Neben der Berufsausbildung werden auch Musik, Spiel und Sport in den Hansaheimen gepflegt.

Die soziale Tätigkeit des Verbandes befaßte sich in erster Linie mit den Belangen der Angestellten im Kaufmannsberufe. In den siebziger Jahren war die Not der Angestellten in diesem Berufe noch nicht so groß wie die der Arbeiterschaft. Als aber die sozialen Probleme auch im Kaufmannsstande sich meldeten, hat der Verband KKV herzhaft zu ihnen Stellung genommen. Die erste soziale Betätigung in der Öffentlichkeit war eine zu Anfang der achtziger Jahre an den Reichstag gerichtete Petition wegen der Sonntagsruhe. Diese Frage kehrt von da an fast auf jeder Generalversammlung wieder. An Hand der in den verschiedenen Jahren dazu gefaßten Entschließungen läßt sich die Geschichte der Gesetzgebung in dieser Frage ziemlich lückenlos ablesen. Sodann wurde die Frage der Arbeitszeit der kaufmännischen Angestellten des öftern behandelt. Für Lehrlinge wurde die achtstündige Arbeitszeit schon lange vor dem Kriege gefordert. Zu Fragen wie Kündigungsfrist und Konkurrenzklausel wurden ebenfalls vor Jahren schon Forderungen aufgestellt, die unterdessen Gesetz geworden sind. An der Bewegung für die Einführung der Kaufmannsgerichte war der Verband nicht weniger stark beteiligt. Das größte soziale Werk für die Angestellten ist die Angestelltenversicherung. Auch zu diesem Werke gingen starke Initiativen von einzelnen Mitgliedern des Verbandes aus. Da die Bewegung von unten kam, konnte die Regierung sich nur schwer zu ihrer Förderung entschließen. Nicht weniger als 10 Jahre ist gerungen und gekämpft worden, bis das Gesetz endlich vom Reichstag verabschiedet wurde. Bemerkenswert ist, daß einzelne dem Verbande angehörige Arbeitgeber die ganzen Kosten der Angestelltenversicherung auf die Prinzipale allein umgelegt wissen wollen.

Sozialpolitik in ihrem ganzen Umfang umfaßt auch die Sorge für den Mittelstand. Nicht wenige Mittelstandsprobleme sind soziale Probleme. Ein gesundes Staatswesen darf die Sorge für den Erhalt der Mittelstandsschichten keineswegs gering achten. Unter den Gegenständen, mit denen der Verband auf seinen Tagungen und

in seinem Schriftwesen sich beschäftigte, finden wir die Sorgen des kaufmännischen Mittelstandes immer wieder vertreten. Zoll- und Steuerfragen, Konsumvereins- und Warenhausprobleme, unlauterer Wettbewerb und Ausverkaufswesen, sowie ähnliche Fragen sind vom Verbande stets im Sinne einer zielbewußten Mittelstandspolitik behandelt worden. Von Erfolg war diese Politik wegen der großkapitalistischen Entwicklung der Zeit nicht immer begleitet, aber manches ist doch erreicht worden. Befreundete Abgeordnete haben stets gerne die Tagungen des Verbandes KKV besucht. Nach ihrem eigenen Eingeständnis haben sie sich dort wertvolle Aufklärungen geholt, die bei der gesetzgeberischen Arbeit ihnen stark zu Nutze kamen.

Eigenartig für die heutige Zeit, aber im tiefsten Grunde echt christlich ist die sog. paritätische Zusammensetzung des Verbandes. Sie will besagen, daß der Verband den scharfen Trennungsstrich zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern, den unser öffentliches Leben heute aufweist, nicht ziehen will. Er will im Gegenteil eine wirkliche Berufs- und Arbeitsgemeinschaft sein, die alle männlichen Angehörigen des Kaufmannsstandes in sich begreift. Im KKV kommen Selbständige und Angestellte frei und gleichberechtigt zusammen und erledigen ihre Angelegenheiten. Die führenden Stellen in den Vereinen und im Verbande stehen beiden Teilen in gleicher Weise offen, und ein näheres Zusehen ergibt, daß diese Gleichberechtigung nicht nur auf dem Papiere steht.

In manchen Kreisen wird heute für einen Verband mit sozialen Zielen diese Zusammensetzung nicht als ein Vorteil betrachtet. Auch Katholiken sind hie und da der Auffassung, Sozialpolitik könne und müsse am wirksamsten und erfolgreichsten nur von reinen Arbeitnehmerverbänden gepflegt werden. Eins wird dabei jedoch leicht übersehen. Eine wirksame Überbrückung der sozialen Gegensätze ist auf diese Weise nur schwer zu erreichen. Gewiß ist Deutschland auf dem Gebiete der sozialen Gesetzgebung und sozialer Betätigung allen Ländern voran. Trotz alledem ist es aber auch das Land, in welchem die sozialen Gegensätze am heftigsten aufeinanderprallen. Klassenhaß und Klassenkampf sind selbst in England und Nordamerika, den Ländern eines viel ungehemmteren Kapitalismus, bei weitem nicht so scharf wie in unserem Vaterlande. Die immer wieder geforderte Arbeitsgemeinschaft scheitert so oft in letzter Linie an der seelischen Einstellung. Der Verband KKV hat den Vorzug, für den Kaufmannsberuf diese Arbeitsgemeinschaft zu besitzen. Sie lebt und wirkt sich nunmehr seit 50 Jahren segensreich aus. Daß die sozialen Belange der Angestellten dabei nicht zu kurz kommen müssen, beweist die Geschichte des Verbandes und wird auch von Außenstehenden anerkannt. Der eben verflossene Jubiläumsverbandstag hat sich deswegen auch wiederum zur paritätischen Einstellung bekannt.

So ist der Verband KKV mit seinen alten Grundsätzen: katholisch, kaufmännisch, paritätisch in das zweite Halbjahrhundert seiner Geschichte eingetreten. Als äußeres Symbol seines Wachstums und seiner Bedeutung kann er das neue, schöne Verbandshaus in Essen betrachten. Es ist ein würdiges Heim für die umfangreiche Arbeit.

Mögen dem Verbande auch in den kommenden 50 Jahren gleiche Erfolge wie in der Vergangenheit beschieden sein.

Hubert Kroppenberg S. J.

# Besprechungen

## Erzählungsliteratur

Die Braut des Alexius. Novelle von Peter Dörfler. kl. 8° (70 S.) München 1926, Kösel & Pustet. *M* 1.50, geb. 2.80

Derselbe, Am Eichentisch. Erzählungen. 8° (253 S.) München 1927, Kösel & Pustet. Geb. *M* 5.—

Wolfgang, der Held der Novelle, ist scheinbar ein modernisierter Alexius. Er verläßt eine Braut, trennt sich von der Menschengemeinschaft, um in einer Einsiedelei nur der Frömmigkeit und seiner literarischen Arbeit zu leben. Aber macht einen schon die feine Körperkultur und Wohnungskunst dieses Eremiten hinterdenklich, so offenbart sich schließlich als Kern seines Aszetentums nicht Gottesdienst und Menschenliebe, sondern selbstgenießerische Einsamkeit mit der eigenen Seele: das eigene Selbst ist ihm die Braut, mit der er ganz eins werden will, indem er die Tore ins Freie verschließt.

Am Eichentisch werden zwölf Geschichten erzählt, die zeigen, wie auch ohne Erotik seelisches Strömen und Stürmen, Ebbe und Flut, beseligendes Einmünden und vernichtender Katarakt gestaltet werden kann.

Die Darstellung ist, wie gewöhnlich bei Dörfler, von absichtsvoller Konkretheit und Farbigkeit und doch nicht mühelos anschaulich. Die Sprache ist so gepflegt und geschmückt, daß man eine Anstrengung machen muß, um durch sie hindurch die bunte, klingende Welt selbst zu sehen und zu hören, den Herzschlag der Menschen zu fühlen.

Vogel Wunderlich. Roman von Heinrich Luhrmann. 8° (231 S.) München 1926, Kösel & Pustet. Geb. *M* 5.—

Man muß einen bunten, wunderlichen Nebel auseinanderblasen, um zu sehen, was dahinter ist — und es ist etwas Erfreuliches dahinter: das Märchendorf Himmelpforten, das auf dem Bergrücken wie ein im Grünen verlorenes Vogelnest liegt, und seine Einwohner, einheimische und zugereiste, lauter merkwürdige Vögel vom Kuckuck bis zur Nachtigall. Der wunderlichste ist aber Anton Weitensicht, der sein Glück nicht sieht und packt, dem es aber hartnäckig nachläuft, so daß er schließlich doch die Nachtigall ins Nest und ins Herz bekommt. Was selten ist in deutschen Romanen, urwüchsiger und warmherziger Humor, gibt der Erzählung vom ersten bis zum letzten Worte einen befreienden, erheiternden Klang, läßt seine belustigenden Lichter bald muttergütig, bald schelmenspöttisch um die Menschen und ihr Treiben spielen.

Soweit der Kirchturm schaut. Geschichten von M. Homscheid. 8° (141 S.) Trier 1927, Paulinus-Druckerei. Geb. M. 3.50

Sieben schlicht, aber nicht ohne Kunst erzählte Geschichten. In farbiger, stimmungswarmer Landschaft steigen und stürzen Menschenschicksale, nicht alltäglich, auch nicht künstlich ausgeklügelt, in die man sich einfühlen muß. Gottinnigkeit und Vertrauen auf die Vorsehung gehören als Selbstverständlichkeit in den Bann des Kirchturms, den zuweilen auch Tiefen- und Höhenkräfte wunderbar umzittern.

Der Helfer. Erzählung von Diedrich Speckmann. 8° (268 S.) 7.—11. Tauf. Berlin 1926, Martin Warneck. Geb. 5.—

Diese Erzählung fand den Weg bereitet durch kraftvollere, schöner gekleidete Vorgängerinnen. „Heidjers Heimkehr", „Heidehof Lohe", „Geschwister Rosenbrock", „Erich Heydenreichs Dorf", „Der Anerbe", „Neu-Lohe" dichten in schlichter, aber von Farbe und Stimmung gesättigter Sprache das landschaftliche, soziale und religiöse — protestantische — Leben der niederdeutschen Heide. Auch der „Helfer", der aus Amerika zurückkehrende jüngere Sohn eines großen Hofes an der Wasserkante, setzt sich mit Leib und Seele ein, um in der Familie seines Bruders Frieden zu schaffen, um im Dorfe soziale Aussöhnung und Zusammenarbeit herbeizuführen. Am meisten ergreift die tiefe, aber verhaltene Frömmigkeit, die mit Angst und Zittern der eigenen Schuld bewußt ist und sich voll Vertrauen und Dankbarkeit in Gottes Hand gibt.

Kleinod Tirol. Von Heinrich von Schullern. Roman aus dem sinkenden Mittelalter. 8° (552 S.) Innsbruck 1927, Tyrolia. *M* 5.—, geb. 7.20

Die drei Hauptteile sind mit den Jahreszahlen 1485, 1486 und 1487 überschrieben. Damit ist der Chronikstil des Werkes hervorgehoben; mit verschwenderischem Aufwand politischen und kulturgeschichtlichen Stoffes werden jene letzten Jahre des Herzogs Sigmund mehr nach Art des Historikers geschildert als dichterisch gestaltet. Der Dialog wird in der Sprache jener Zeit geführt, wie sie uns aus den schriftlichen Niederschlägen bekannt ist;

er ist darum nicht leicht zu verstehen und hat archaisierenden Pergamentcharakter — wird übrigens meist durch indirekte Rede verdrängt. Das Buch setzt ernsthafte Leser voraus und urteilsfähige, sittlich reife Menschen, die sich durch die mit unpathetischer Sachlichkeit berichtete Unsittlichkeit und Afterreligiosität nicht beirren lassen. Nächst der Eroberung der venetianischen Festung Rovereto ist die Vertreibung des päpstlichen Hexen-Inquisitors die künstlerisch stärkste Szene; Held ist beide Male der geniale Renaissance-Übermensch Gaudentius von Matsch, der gegen Bayern, Venedig und Habsburg um das Kleinod Tirol kämpft. Der Held geht unter, die Welt ist verstört vom Ringen zweier Zeitalter — das sinkende Mittelalter erscheint zudem fast ausschließlich in seinen Schattenseiten — das gibt einen düstern Eindruck, der nur von der überall durchleuchtenden Liebe des Dichters zu seiner Heimat und ihrer Geschichte aufgehellt wird.

Auf der Lebensstraße. Erzählungen von Hertha Pohl. 8° (183 S.) Freiburg i. Br. 1927, Caritas-Verlag. Geb. *M* 2.75

Ein Büchlein, das wirklich verdient, auf seinem Titelblatt das strahlende, wärmende Wort Caritas zu tragen. Außer dem alten Urban im Altmänner-Spital begegnet in jeder der zwölf Erzählungen ein armer Mensch auf der Lebensstraße der christlichen Caritas, der Liebe Christi, die vor allen den Unmündigen, Enterbten, Mühseligen, leiblich und seelisch Verkümmerten und Gefährdeten gehört. Die realistische Kraft, die sooft schon das Proletarierleben in sozial empfundenen Novellen und Romanen schilderte, verleugnet sich nicht, ist aber doch von naturalistischer Herbheit befreit; die sittliche Wirkabsicht kommt in der poetischen Gerechtigkeit zur Geltung, wird nirgends durch ausgemalte Erotik gehemmt. Das Büchlein verdient uneingeschränkte Empfehlung; jedem Leser, dem weniger und auch dem mehr gebildeten, ist Genuß und Erhebung sicher.

Jerry, der Insulaner. Von Jack London. 8° (311 S.) Berlin 1927, Universitas. *M* 3.—, geb. 4.80

Derselbe, Die Insel Berande. 8° (273 S.) Berlin 1927, Universitas. *M* 3.—, geb. 4.80

Zwei prachtvolle Bücher des amerikanischen Schriftstellers, der, Sohn eines Trappers, als Landstreicher, Goldgräber und Matrose weit in der Welt herumgekommen ist und seine Kenntnisse von Ländern und Menschen in Romane umsetzt, die spannenden Stoff mit hervorragender Erzählerkunst vereinigen. Von sozialistischer Tendenz und einer gewissen Brutalität, die sich manchmal bei ihm geltend macht, sind beide frei. Es handelt sich um Erlebnisse bei den Weißen und Farbigen der Südsee; mehrere der Salomonen-Inseln sind Schauplatz. — Ein Arbeiterwerbeschiff, Euphemismus für modernen Sklavenjäger, wird von den krausharigen kannibalischen Kopfjägern genommen; dabei gerät Jerry für längere Zeit unter die Wilden, deren primitive Tropenkultur und Tabu-Religion mit entzückender Anschaulichkeit geschildert wird. Der andere Reiz des Buches besteht in der dichterischen Tierpsychologie: Jerry ist nämlich ein goldbrauner irischer Terrier, der die Abenteuer besteht. Manchmal etwas umschweifig theoretisierend, meist mit lebendiger Einfühlung sucht London in die Hundeseele mit ihrer rätselhaft heißen Hingabe an den Menschen einzudringen.

Berande ist eigentlich eine Pflanzung auf einer der größten Salomonen. Das Pflanzerleben in seinem Ringen mit Boden, Klima und den eingeborenen Kopfjägern ist zu einem Roman voller Abenteuer und wissenswerten Stoffes geworden. Zu einem Roman obendrein zwischen dem warmherzigen, selbstbeherrschten englischen Pflanzer und einer auf die Insel verschlagenen jungen Amerikanerin, deren knabenhafte Freude an Romantik und Unabhängigkeit sich ins Frauliche wandelt, und dieser Roman ist bewunderungswürdig frei von jeder schwülen Erotik. — Die sprachliche Darstellung ist auch in der Übertragung von Erwin Magnus, selbst in der kindlich primitiven Nachbildung des Eingeborenen-Englisch, meisterhaft.

Die Burg im Grase. Von Charles G. D. Roberts. Aus dem Englischen von Gertrud Winther. kl. 8° (197 S.) Berlin 1927, Universitas. Geb. *M* 4.50

„Die Burg im Grase", eine Ameisengeschichte, ist die erste von zwölf wundervollen Tiererzählungen. Hornisse, Mäuse, Kaninchen und Eichhörnchen, Rohrdommel, Reiher, Eule, Habicht und Adler, Sumpfmaulwurf, Schneehase, Stachelschwein, Stinktier und Biber, Mink (amerikanisches Wasserwiesel), Fuchs, Luchs, Fischotter und Bär sind die Helden, die einander von höchst unsentimentalem Instinkte diktierte Kämpfe liefern. Wie richtig hervorgehoben wurde, ist der Fehler vermieden, den Tieren menschliches Seelenleben anzudichten; nur in der Bibergeschichte zeigt sich einmal ein märchenhafter Zug. In diesem Dutzend Kurzgeschichten tut sich ein unbekanntes Land berückender Schönheit und heißen

Lebens auf. Die Darstellung — auch die Übertragung ist untadelig — verbindet in idealer Vollendung spannendes Erzählen atemraubender Abenteuer und friedlichen Tierlebens mit farben- und formentrunkenem Schildern der nordamerikanischen Fauna und Flora. Da das Fortpflanzungsleben nicht in den Stoffkreis einbezogen ist, kann das Buch ohne Vorbehalt empfohlen werden.

Erwachen im Dunkel. Von Martha Ostenso. Aus dem Amerikanischen übertragen von Alice Schmutzer. 8° (355 S.) Wien 1927, F. G. Speidel. *M* 5.—; geb. 7.—

Selten spricht sich im Kunstwerk der Einfluß von Rasse und Umwelt so deutlich aus wie in den Romanen Martha Ostensos. Kind norwegischer Eltern, 1900 bei Bergen geboren, besitzt sie in seelischer Verfassung und Formung der Sprache den unbeschreiblichen Reiz nordischer Schau, lächelnden Tiefsinns und prunkloser Schönheit. In den nordwestlichen Prärien der Vereinigten Staaten als Farmerkind aufgewachsen, später Lehrerin in Farmersiedlungen, war offenbar ihr großes Erlebnis der Frondienst in der Urbarmachung des kargen, einsamen Landes, durch den die erste Generation, und die Sucht nach Reichtum und Geltung, durch welche die zweite Generation seelisch verkümmert und gepeinigt wird. Kaleb Gare im „Ruf der Wildgänse" ist eine dämonische Verkörperung des Ursiedlers, dem der vergötzte Boden und sein Ertrag alles Gefühl ausgesogen hat, so daß er zum herzlosen Arbeitstyrann seiner Familie wird; er ist geradezu Symbol des Landes, wenn er nachts mit der Laterne die Felder durchquert; es ist Gerechtigkeit und naturhaftes Sinnbild, daß er im Sumpfmoor von seinem angebeteten Lande verschlungen wird. Diese kosmische Verbundenheit fehlt dem zweiten Roman. Hier ist es eine Frau der zweiten Ansiedlergeneration, Hattie Murker, die in ihrer verzehrenden Sucht nach Besitz, Ansehen und Einfluß sich zu unheimlicher Bosheit entwickelt, unter der am tiefsten ihr Gatte, Lucian Dorit, ein unwahrscheinlich ideal und zart angelegter Mann, zu leiden hat. Erreicht dieser zweite Siedlerroman den ersten nicht an Tiefe und Wahrheit der Charaktere, kommt er ihm doch gleich in der beherrschten Kunst des Erzählens und Schilderns, übertrifft ihn sogar an Einheit der Handlung und an Spannung, die durch ein früh angedeutetes, erst zuletzt entschleiertes dunkles Geheimnis erzielt wird.

Pastor Nemos Heimsuchung. Roman von J. Anker Larsen. Aus dem Dänischen übersetzt von Ida Anders. 8° (184 S.) Leipzig 1927, Grethlein. Geb. *M* 6.—

Zum dritten Mal behandelt Anker Larsen den Durchbruch der „neuen Religiosität, die die Frömmigkeit des Christentums mit einem neuen freien Geist vereinen" soll. Dieser kommende religiöse Typus, verwirklicht im Kandidaten von Skröbely, ist pantheistische quietistische Mystik, die das Dogmatische in Weltanschauung und Sittenlehre abwirft, sich des Einmischens in den Gang der Welt- und Menschenentwicklung enthält und ihr Glück findet in anbetendem Einsgefühl mit dem unpersönlichen ewigen Grund des eigenen Ichs und der Welt. Träger der Entwicklung in dieser Richtung ist Pastor Nemo, der fast am Ziele noch irregeht. Er ist eine religiös begnadete Natur, aber sein Verhängnis ist die Wollust des Verkündens und Bekennens, der Drang, auch das Neue in System und Schema zu bringen, es zur Weltanschauung zu machen. Durch herzzerreißende Unglücksschläge, von denen Pfarrkinder und er selbst heimgesucht werden, wird er am Glauben an einen persönlichen allguten und allmächtigen Gott irre — da kommt in der tiefsten Entäußerung das mystische Glücksgefühl über ihn: er ist „daheim, überall und nirgends, in der Wurzel der Welt im eigenen Herzen". Aber seine Verkündernatur wird ihm zum Verhängnis; statt in stillem Sein, in wortloser Einheit mit der Wirklichkeit die neue Religiosität zu leben und auszustrahlen, macht er ein Gedankensystem und Wortgetön aus ihr und geht ihrer verlustig. — Als künstlerisch meisterhafte Gestaltung ungesunden mystischen Dranges ist der Roman für theologisch Gebildete eine fesselnde und lehrreiche Lektüre.

S. Stang S. J.

## Neuausgaben und Übertragungen

Die Technik in Neuausgaben alter Literatur hat gewiß schon vor dem Kriege ihre entscheidenden Schritte getan, vor allem in den Auswahlausgaben des Insel-Verlags. Aber wohl erst die Zeit nach dem Kriege erlebte und erlebt heute noch eine Hochflut solcher Bücher. Eben darum ist die Frage nach ihrer Art und Weise immer brennender geworden: Gesamtausgaben oder Auswahl, Auswahl als reines Lesebuch oder als Rekonstruktion des Typus? An und für sich wäre man geneigt, nur Gesamtausgaben einzelner Werke zu befürworten, weil so die Subjektivität des Editors am meisten zurücktrete. Aber das ist im Grunde genommen doch Täuschung. Denn auch und gerade eine strenge Übertragung ist immer subjektiv, und es ist eigentlich nur die Frage, ob dieses subjektive

Medium dem Autor kongenial oder nicht, aufgeschlossen oder verschlossen sei. Ist aber einmal dieser Tatbestand erkannt und anerkannt, dann liegt der Weg der Auswahl recht nahe und der Weg einer Rekonstruktion des Typus (wie ihn erstmals unsere, mit Otto Karrer herausgegebene Newman-Ausgabe „J. H. Newman, Christentum" [Freiburg 1922/23] beschritt) ist dann nur die Methode einer möglichsten Objektivität (die Editionsmethode, die der modernen Typenforschung parallel geht). So dürfte, um das gleich vorwegzunehmen, von hier aus den Ausgaben Otto Karrers, der den Weg der Newman-Ausgabe weiter ausgebaut hat, die Palme zu reichen sein.

Alfons Gratry, Die Quellen. Erster Teil. Ratschläge für die Ausbildung des Geistes. Übertragung von Emil Scheller. (256 S.) München 1925, Oratoriums-Verlag.

Es ist unstreitig ein glücklicher Griff, daß Scheller seine Editionsarbeit an Gratry gerade mit diesem Werk begonnen hat. Denn es führt in seiner persönlichen Art lebendig in die Eigenart des großen Oratorianers ein. Es ist augustinischer Geist, der in diesen Ratschlägen atmet, und doch augustinischer Geist, der ein gutes Stück von Thomas-Nüchternheit und Thomas-Realismus in sich trägt. In seiner Theorie einer Zusammenschau der Wissenschaften berührt sich Gratry ganz auffallend mit Newmans Wirtschaftstheorie in der Idea of a University, nur daß der herbere Engländer das Ethos von Wissenschaft und das Ethos eines „Gott in allem finden" (wie es sich bei Gratry mit dem ersten mischt) lebensrealistischer auseinanderhält.

Schellers Ausgabe muß man eine geradezu rührend sorgfältige Genauigkeit nachrühmen. Ebenso ist er energisch bemüht, den großen Oratorianer dem Mißbrauch jener Feuilletontheologen zu entziehen, denen er, ebenso wie Newman (bis heute), zum Opfer gefallen ist. Scheller treibt keine „Auferweckung" zu Sensationszwecken. So kann man seinen kommenden Gratry-Ausgaben mit ungetrübter herzlicher Freude entgegensehen. Aber vielleicht könnte gerade diese erste Ausgabe ihm doch die nachdenkliche Frage stellen, ob die Methode einer schlechthinnigen Gesamtausgabe wirklich geeignet erscheine zu einer wahren Verlebendigung Gratrys in unserer Zeit. Denn lebendig an ihm sind doch nur die großen Grundgedanken, während die Umrankung der Vergänglichkeit angehört. Ich meine, ein gründlicher Gratry-Kenner wie Scheller dürfte den Mut zu Auswahl oder wenigstens Auslese fassen.

Wladimir Solowjew, Gedichte. Übertragung von L. Kobilinski-Ellis und Richard Knies. 8° (XIV u. 111 S.) Mainz 1925, Matthias Grünewald-Verlag.

Zu diesem Band muß man Glück wünschen. Denn er erfüllt in hohem Maße die Forderung, daß in einer Neuausgabe sich der Typus des neu herausgegebenen Autors darstelle. Es ist Solowjews Zentrallehre, die Lehre von der Sophia, die klar, nach allen Seiten hin, durch die eindringende Arbeit Kobilinskis heraustritt. Hier wird deutlich, wie das östliche Denken das Geschichtliche ins Metaphysisch-Übergeschichtliche fast auflöst. Wie Christus, so wird auch Maria entscheidend in dem „von Ewigkeit" des göttlichen Ratschlusses gefaßt und erscheint so als die „ideale Menschheit", in die sich Gott hineinsenkt, das Mittlere zwischen Gott und der übrigen Kreatur, das „Ewig-Weibliche" als „ideale Menschheit von Anbeginn", in letzter Ausdeutung der Sophia-Stellen der Weisheitsbücher, die ja auch in der katholischen Liturgie auf Maria angewandt werden. Aber das Eigentümliche ist, daß diese rein durch die faktische Offenbarung der Menschwerdung bedingte Spekulation allmählich von ihrem Untergrund sich zu lösen wenigstens in Gefahr steht und dann hart an die Grenze einer Emanationslehre gerät (als erstes aus Gott entstehend die reine Idee und dann als Materialisationen dieser Idee die konkrete Welt). So zeigt gerade ein so gereifter Ausdruck russischen Denkens, wie es Solowjew ist, daß eine wahrhaft innere Auseinandersetzung mit russischem Christentum an die Wurzel gehen muß: an den alles durchdringenden Zug einer weltflüchtigen Gnosis, deren andere Seite dann nur das dämonisch „Asiatische" ist.

Otto Karrer, Das religiöse Leben. Erster Teil: Die Seele und ihr Gott. (291 S.) Zweiter Teil: Gemeinschaft. (291 S.) München 1925, Verlag Ars Sacra. Je *M* 4.80

Ders., Meister Eckehard spricht. (159 S.) Ebd. 1925. *M* 3.60

Ders., Der mystische Strom. Von Paulus bis Thomas von Aquin. (452 S.) Ebd. 1926. *M* 6.80

Ders., Die große Glut. Textgeschichte der Mystik im Mittelalter. (532 S.) Ebd. 1926. *M* 6.80

Ders., Gott in uns. Die Mystik der Neuzeit. (396 S.) Ebd. 1926. *M* 6.80

Ders., Franz von Sales. Ausgewählte Schriften. 1. Philothea. (400 S.) München 1925. J. Pfeiffer. — 2. Von der Gottesliebe. Theotimus. (254 u. 306 S.) Ebd. 1926.

Otto Karrer hat in den vorliegenden Neuausgaben eine dreifache Methode gleich meisterlich durchgeführt. Die beiden Augustinus-Büchlein und das Eckehart-Büchlein sind strenge Rekonstruktionen des Typus, die Textgeschichte der Mystik geht den Weg einer Einordnung der einzelnen Auswahlstücke (bei Wahrung der zeitlichen Abfolge) in die Linien einer Entwicklungsgeschichte einer religiösen Form, der erste Band seiner Sales-Ausgabe endlich versucht die Methode einer Auslese innerhalb von Gesamtwerken. Ich möchte die Augustinus-Ausgabe als die reifste Gabe Karrers ansprechen. Einleitungen (in ihrer frischen Konkretheit) wie Textgewebe schließen sich zu einem Gesamtbild zusammen, das ich nicht anstehe als das bislang Beste des großen Kirchenlehrers zu bezeichnen. Die Eckehart-Ausgabe geht ebenfalls den allein richtigen Weg einer Rekonstruktion aus der individuellen Grundidee. Aber hier habe ich den gelinden Zweifel, ob die energische Rehabilitation (S. 33) nicht zu energisch sei und so auch die von Karrer sonst erfrischend gehandhabte Methode der historischen Zeichnung in den Kontrasten von Licht und Schatten beeinträchtige. Die drei Bände der Textgeschichte, die verlagstechnisch ein Meisterwerk sind, tragen alle Vorzüge Karrerscher Einleitungen und Auswahlen bis zu persönlich sprühenden Apostrophen. Gestalten wie Paulus, Gregor der Große, Thomas von Aquin, Eckehart, Ignatius, Johannes vom Kreuz stehen in packender Lebendigkeit da. Aber ich kann mich hier nicht des Eindruckes erwehren, daß Karrer sich von gewissen Sympathien und Antipathien mehr als mit historischer Objektivität vereinbar ist, hie und da leiten lasse. Areopagitische Mystik erscheint bei ihm fast als ganz neuplatonisch, also mit nicht genügender Beachtung des (bei den Kappadoziern ganz klaren) urchristlichen Elementes der Mystik des Deus incomprehensibilis, die bei Karrer, der eine Mystik des seligen Ergriffenseins zu bevorzugen scheint, überhaupt zurücktritt. Konsequent zeigt sich im ersten Band eine gewisse Abneigung gegen die spanische Mystik (die freilich im dritten Band in der Hauptsache überwunden ist, wenngleich manches noch nachwirkt), wobei den Historiker ein wenig die Einsicht verläßt, daß das mystische Erlebnis für einen spanischen Charakter der Barockzeit schon aus dem Zeitgeschichtlichen heraus ein anderes Gesicht haben muß als für den benediktinischen Mönch der Zeit Gregors des Großen. Vielleicht wird sich Karrer überhaupt die Frage stellen müssen, ob in den Einleitungen (und, wenn man etwa die Hieronymus-Auswahl vergleicht, auch etwa in den Auswahlen) nicht die Richtung einer Art von Philothea-Frömmigkeit überwiege und ein zu starkes Übersehen der Notwendigkeit der Mystik der „Nacht" und ihrer Vorstufen einer gewissen wahren Abtötungsaszese statthabe. Hierfür ist es typisch, daß der zweite Band (in der Anordnungsart ein Meisterwerk, insofern die Glut italienischer Mystik über die lebenswarme deutsche Brautmystik und die geistgesteigerte philosophische Mystik sich zur Reife der englischen Mystik kühlt) in eigentümlicher Spannung sich gibt: zwischen einem lebensprühenden Mitgehen mit der Lebendigkeit der Mystiker (vgl. u. a. Jacopone da Todi, Angela von Foligno und Katharina von Siena) und einem hie und da betont kühlen und kritischen Abstandhalten. Und auch der dritte Band (der ausgeglichener ist als der erste) offenbart immer mehr Karrers Vorliebe für eine Frömmigkeit, die man als salesianische mit Newmanschem Einschlag bezeichnen könnte (eine Vorliebe aber, die stellenweise etwas stark ihre Abneigungsseiten zu zeigen scheint). Insofern liegt eine Sales-Ausgabe wohl am meisten in der Eigenart Karrers, und das ist wohl auch der Grund, warum gerade seine Vorrede zur Philothea-Ausgabe ganz köstlich zu sprühen weiß. Auch die Art der getroffenen Auslese macht das Unternehmen zu der wohl besten deutschen (wirklich noch lebendig lesbaren) Sales-Ausgabe. Ebenso sind die Übertragungen (vorab die des Theotimus durch S. M. Sorge) ganz vorzüglich. Aber läßt sich das Französische Franz' von Sales wirklich übertragen? so mußte ich mich auch bei dieser Ausgabe fragen. Insofern ist das frühere kleine Sales-Büchlein Karrers (Franz von Sales, Weg zu Gott, München, Ars Sacra), das den Weg seiner Augustinus- und Eckehard-Ausgabe ging, vielleicht doch noch gegenwartslebendiger, weil die Vergangenheitslebendigkeit des großen Heiligen eben doch nur noch in der Atmosphäre seiner Sprache lebt.

Erich Przywara S. J.

## Philosophie

Erkenntnistheorie von Johannes Hessen (Leitfäden der Philosophie, 2) kl. 8° (151 S.) Berlin und Bonn 1926, Dümmler. Geb. *M* 3.—

Was im Anfang des Philosophierens die Wege ebnen soll, die historische Einführung in die Probleme, ist hier in guter Weise gelöst. Auch schwere und verwickelte Dinge werden trefflich eingeteilt und mit wenigen Worten

klargemacht, manchmal vereinfacht; aber das ist in einem Leitfaden wohl nicht zu vermeiden. Der erste Teil, die allgemeine Erkenntnistheorie, ist der wertvollere. Der spezielle Teil ist knapp-rätselhaft. In den geschichtlichen Bemerkungen vermisse ich hie und da die so wichtige Unterscheidung zwischen dem wirklichen, sachlichen, ich möchte sagen ewigen Problem und demselben Problem, wie man es in irgend einer Zeit sieht und faßt. Der zweite Blick kann einem Philosophen fehlen, dem der erste nicht mangelt.

In der Kritik der verschiedenen Theorien werden natürlich viele Denker vom Verfasser stark abweichen. Der kritische Realismus fühlt sich der Beurteilung des Kantianismus gegenüber benachteiligt. Merkwürdig ist die Meinung (S. 138), daß die Auffassung des Kausalprinzips als einer notwendigen Voraussetzung für die wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit — eine recht annehmbare Hypothese — für alle kosmologischen Beweise verhängnisvoll sei. Jedem Beweis sind doch gewisse letzte, unbeweisbare Voraussetzungen so immanent, daß ein Beweis ohne jede Voraussetzung begrifflich sinnlos ist.

Sehr bemerkenswert sind die Ausführungen (88 ff.) über Intuition, obwohl ich den Ausdruck „emotional", weil schillernd, beseitigen möchte. Was aber über das ethische und religiöse Wertgebiet gesagt wird (102 ff.), hält, wie mir dünkt, einer strengen Analyse der Begriffe und einer klaren Durchschau des Sachverhaltes nicht stand.

Die Freiheit des Ich. Ein Beitrag zum System der Philosophie. Von Dr. Barthel Schmitz. 8° (89 S.) Berlin und Bonn 1925, Dümmler.

Bewußtsein ist Innewerden eines Gegenstandes. Ob und wie dieser wirklich ist außerhalb des Bewußtseins, kann man unmittelbar weder aus dem Bewußtsein noch aus dem Gegenstand erschließen. Denn selbst der Evidenzeindruck des realen Seins könnte eine Wesenseigenschaft des Denkens bedeuten, und der Gegenstand könnte derselbe sein in einem idealistischen und einem realistischen System. Anderseits beruhen alle Versuche, den Idealismus als innere Notwendigkeit des Denkens, den realen Gegenstand als widerspruchsvoll zu kennzeichnen, auf falscher Analyse des Bewußtseinsaktes. Das scheinen mir die Voraussetzungen zu sein, von denen Schmitz ausgeht, und die er gut verständlich macht. Von hier aus will er zu einer neuen Lösung des Erkenntnisproblems vordringen, einer Lösung, die zugleich das ganze Philosophiesystem grundlegt. Sie steht in der Mitte zwischen Thomas und Kant.

Ich gestehe, daß diese Theorie der „Freiheit des Ich" mir nicht klar geworden ist. Die wahre Ansicht des Verfassers vermag ich nicht aus Andeutungen und Ahnungen deutlich herauszuheben.

Gewiß, wenn weder das Bewußtsein als solches noch sein Gegenstand die Lösung der Erkenntnisfrage bringen können, so muß man es mit dem Ich als einem Bewußtseinsträger versuchen. Diesen aber vom Erkenntnisakt so loszulösen, daß er diesen Akt verständlich macht, ist eine große Kunst. Man wird freilich leicht begreifen, wie das Ich als Schöpfung des Denkens, als Schöpfung des Bewußtseins, sowohl eine Forderung des konsequenten Idealismus als seine Widerlegung bedeuten würde. Denn was wäre das vor dem geschaffenen Ich schaffende Bewußtsein? Ist aber das Ichbewußtsein mit dem Bewußtsein überhaupt identisch, dann wäre dieses doch wohl eine Begleiterscheinung jedes Denkaktes, aber erst im reflexen Akt analysierbar. Der eigentliche Gegenstand jedes Denkens wäre dann unmittelbar eine Seinsart des Objektes, nur indirekt eine Seinsart des Subjektes. Die Rolle des „Ich" wäre aber auch so nicht geklärt, die Art, wie es den Gegenstand ergreift und begreift, bliebe rätselhaft.

Person, Weltbild und Deutung. Von Ferdinand Weinhandl. 8° (106 S.) Erfurt 1926, Stenger. *M* 4.5; geb. 5.25

Die Vortragsreihe beginnt mit einer methodologischen Einleitung; Verfasser entwickelt die Grundsätze der Deutung eines Sachverhalts, wobei dieser als Symbol eines höheren, in gewissen Grenzen analogen Wesens erscheint; er zeichnet zweitens die Methode, nach der „Gestalten" zergliedert, aufgehellt und in ihrer Ganzheit erfaßt werden können. „Gestalten" sind, in einem bestimmten Gegensatz zu Begriffen, Dinge und Ideen mit ihrem ganzen Wesensgehalt und mit allen jenen Beziehungen, aus denen man einen symbolischen Charakter erschließen kann.

Es sind viele fruchtbare Gedanken in diesen beiden Anfängen; aber das tiefste Problem der Analogie des Seins, das hier beständig auftaucht, beginnt dort, wo diese Untersuchung aufhört.

Die übrigen Artikel waren ursprünglich Vorträge, die durch zwei Grenzpunkte, Person und Lebenssinn, einigermaßen zusammengehalten werden. Der Einfluß des Symbols und des Symbolisierten auf die sinnvolle Deutung des Lebens, das zu einer sittlichen Ein-

heit ausgebildete, pflichtgebundene und zu immer neuen ethischen Gestaltungen aufstrebende Leben der Persönlichkeit, der Kampf der sittlichen Werte gegen die Triebe, Führererziehung und Volksbildungsarbeit, also Gedanken, die nicht neu sind, aber in neue Zusammenhänge gebracht und in ein geistreiches Wortgefüge geschlossen werden, vermögen leider nicht die große Anstrengung, die aus dem ganzen Büchlein spricht, Metaphysik gegen Dichtung abzugrenzen, durch eine annehmbare Lösung zu lohnen.

Grundlagen einer neuen Weltanschauung. Von Arthur Jaller. 8° (204 S.) Berlin 1926, Schwetschke. *M* 6.50

Ein neues Denken entdecken, neue Voraussetzungen des Denkwesens enthüllen, kann man nur mit den bisher bekannten Denkwerkzeugen. An dieser Schwierigkeit scheitert auch Jallers Buch. Was hilft es, wenn ich als Ergebnis einer langen Untersuchung die Nichtgeltung des Satzes vom Widerspruch gewänne, nachdem ich bei allen Urteilen, aus denen sich das Resultat ergäbe, diesen Satz voraussetzen müßte. So kann es sich überhaupt nicht um eine neue Denkart handeln; das Doppeldenken ist eine mit Hilfe des alten Denkens gewonnene Theorie oder Hypothese, wie man von verschiedenen Standpunkten aus sichere odere scheinbare Gegensätze im Denkprozeß aufheben kann. Und das ist nicht neu, wenn auch Jaller eine gewaltige, oft bewunderungswürdige Denkarbeit aufwendet, um diese Einsicht zu begründen. Der Verfasser behauptet z. B., daß Denken und Erleben, rationales und irrationales Leben voneinander nicht vollkommen getrennt werden können, daß sie weder eine absolute Zweiheit noch eine absolute Einheit bilden. Das wurde schon oft genug erkannt und erwiesen; das neue Doppeldenken braucht man zu dieser Einsicht nicht. Und wenn Jaller vorher die These verteidigt, daß nach dem gewöhnlichen Denken das Erleben vom Denken als absolut getrennt erweisbar sei, so irrt er darin; die versuchten Beweise sind nicht zwingend, kaum wahrscheinlich.

Im ganzen Buch werden nach derselben Methode beständig Gegensätze geschaffen, um sie dann mit demselben Apparat, mit dem sie erzeugt wurden, aufzuheben. Dieser Beweisausfall, dieser Fehlbetrag an logischer Geschlossenheit ist die größte Schwäche des Buches. Fast Seite um Seite stößt man auf unbewiesene Behauptungen, die sich für logische Forderungen ausgeben. Ein Grundfehler scheint mir darin zu liegen, daß Jaller dort, wo er Begriffe trennt und spaltet, auch die Wirklichkeit getrennt und gespalten denkt, wenigstens so argumentiert, als wenn es so wäre.

Alle diese Mängel offenbaren sich besonders deutlich im Abschnitt „Philosophie". Wenn man den Satz des Widerspruchs und die ganze formale Logik nur als die Schöpfung einer ganz bestimmten Art des Denkens, gleichsam einer zufälligen und willkürlichen Spielart unter mehreren Denkmöglichkeiten, faßt, so wäre offenbar eine Logik möglich, die von der Voraussetzung ausginge, das Kontradiktionsprinzip habe nur relativen Wert. Man kann dann allerdings eine Welt der Einheit aus Gegensätzen aufbauen. Nur darf man nicht vergessen, daß dann das Doppeldenken und alle daraus gewonnenen Entdeckungen sowohl sind als nicht sind. Das ist das tatsächliche Ergebnis dieses Buches.

Stan. von Dunin Borkowski S. J.

---

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900, Bankkonto der Schriftleitung in der Schweiz: Schweizerische Genossenschaftsbank in Basel, Postscheck-Konto V 3175.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

# Konnersreuth

Man wird in der Geschichte der Aszese und Mystik lange suchen müssen, bis man einen Fall findet, der fast die ganze Welt so sehr in Aufregung versetzt und in Spannung gehalten hat, wie der Fall der Therese Neumann. Ihr Heimatsort, der Marktflecken Konnersreuth in den Ausläufen des Bayrischen Fichtelgebirges, ist zu einem der großen Sensationszentren geworden. Alles spricht von Therese Neumann und schreibt über sie. Was von Konnersreuth berichtet wird, fordert die Aufmerksamkeit, das Staunen, den Widerspruch des Menschen von heute eben auch zu sehr heraus: ein einfaches Mädchen, an dem sich medizinisch schwer oder gar nicht erklärbare Heilungen geradezu gehäuft haben sollen, das jeden Freitag in der Ekstase, ergreifend und erschütternd für die Umstehenden, die Passion Christi blutenden Hauptes mit erleide, das bei alledem seit geraumer Zeit weder Speise noch Trank zu sich nehme und kaum mehr schlafe, dafür um so mehr bete und sich mit den Menschen und ihren Anliegen abgebe.

Damit ist der Grund für die gewaltige Aufregung wegen Konnersreuth bereits angegeben. Zwingen die Begebenheiten dort zur Anerkennung einer persönlichen Macht, die außer und über den Naturgesetzen steht und sie beliebig durchbrechen kann? Das ist die Frage, die unausgesprochen oder ausdrücklich gestellt, die riesige Literatur über Konnersreuth beherrscht. Darum steht auch das Problem der Nahrungslosigkeit im Mittelpunkt der Erörterungen. Selbst hinter den gehässigen Auslassungen und maßlos rohen und beleidigenden Illustrationen zu unserem Falle in kommunistischen und auch sozialistischen Blättern steckt im Grunde nichts als die nervöse Angst, die Massen der Parteizugehörigen möchten durch Konnersreuth in weltanschauliche Schwierigkeiten geraten. Für den gläubigen Menschen enthält der Fall weitere und tiefere Probleme. Wie wir aus zuverlässiger Quelle hören, haben die Geschehnisse an Therese Neumann in protestantischen Kreisen Berlins tiefen religiösen Eindruck gemacht. Auch für uns Katholiken ist die Frage nach dem Wunder durchaus nicht die letzte. Daß Wunder möglich sind, ist für uns wie für alle, die an einen persönlichen Gott glauben, eine Selbstverständlichkeit. Aber das Außergewöhnliche, das an Therese Neumann geschieht, besitzt für uns nur dann wirklichen Wert, wenn ihm in ihr selbst persönliche Tugend und Heiligkeit entspricht, und wenn wir einmal abschließend sagen dürfen, daß wir hier ganz Wahres und ganz Echtes, von Gott Kommendes vor uns haben.

Wir werden also an die Konnersreuther Ereignisse mit der scheuen Vorsicht herantreten, mit der die katholische Kirche solchen Dingen begegnet, weil sie aus uralter Erfahrung weiß, wie schwer sich in den Regionen der Mystik das wenige Echte und Wahre vom Unechten, von Betrug und Selbsttäuschung scheiden läßt[1]. Das Echte ist hier wie das Edelweiß in der Welt der Hochalpen. Poulain[2] erinnert an Magdalena vom Kreuz, eine Franziskanerin von Cordoba aus der ersten Hälfte des 16. Jahr-

[1] Vgl. die klaren und ruhig abgewogenen Grundsätze, die Kardinal Faulhaber in seiner am 6. November im Münchener Dom gehaltenen Predigt über die Konnersreuther Vorgänge aufgestellt hat. („Bayrischer Kurier" vom 8. November.)

[2] August Poulain S. J., Des grâces d'oraison. Hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: Die Fülle der Gnaden II (Freiburg i. Br. 1910) 63 f.

hunderts, dreimal Äbtissin ihres Klosters, die elf Jahre lang der Umwelt Nahrungslosigkeit vortäuschte, während sie sich heimlich verköstigte, 38 Jahre lang durch unechte Ekstasen, Schweben, Prophezeien und ähnliches der Zielpunkt einer von allen Seiten herbeiströmenden Menge Hilfesuchender wurde und die größten Theologen, Bischöfe, Kardinäle, sogar Inquisitoren zu täuschen verstand. Die Presse hat es auch diesmal nicht unterlassen, uns auf Fälle groben Betrugs hinzuweisen. So auf den Fall der Sabina S., die um 1880 mit erheuchelter Lähmung und Blindheit, mit einstudierten Zuckungen und Konvulsionen, mit Mandeln und Brotstücken, die sie zwischen den Doppelwänden ihres Heiligenkastens einklemmte, und mit noch schlimmeren Betrügereien operierte[1]. Die Kirche wird durch solche Fälle nicht in Verlegenheit gebracht. Sie weiß schon längst, daß sich die Sucht, zu gelten, der Betrug und die Heuchelei gerade an das Heilige und Erhabene heranwagen und ihm durch ihre unsauberen Machenschaften nur zu leicht in der Schätzung der Menschen Ehre und Würde rauben. Der Kardinal Albitius zählt mehr als 20 Verurteilungen auf, die der Heilige Stuhl zu seiner Zeit, um die Mitte des 17. Jahrhunderts, wegen Verstellung fällen mußte. Als Beispiele für Selbsttäuschungen zählt Poulain[2] nicht weniger als 31 Persönlichkeiten auf, an deren Ehrlichkeit und Tugend wir nicht zweifeln können. Nur einige Beispiele: Die Kreuzigungsvisionen der Heiligen widersprechen sich in Einzelheiten. Die einen wissen von drei, die andern von vier Nägeln. Auch die Kreuzesform ist in ihnen verschieden. Der sel. Hermann Joseph schaute das Martyrium der 11000 Jungfrauen mit Ursula. Die großen Heiligen Hildegard und Gertrud glaubten in ihren Visionen Dinge zu schauen, die wissenschaftlich unhaltbar sind[3]. Nicht erst die Theologen der Neuzeit, schon Bonaventura, Thomas von Aquin, der Franziskaner David von Augsburg (13. Jahrhundert), Johannes Gerson (um 1400) und andere mahnen zur Vorsicht, damit nicht Halluzinationen und Selbsttäuschungen aus natürlichen Ursachen mit Visionen verwechselt werden[4]. Poulain sagt[5] zusammenfassend: „Bei Personen, die noch nicht zu hoher Heiligkeit gelangt sind, kann man ohne Unklugheit ruhig festhalten, daß drei Viertel all ihrer Offenbarungen Täuschungen sind." Also Vorsicht!

Daneben müssen wir freilich noch ein anderes betonen: Die Ehrfurcht vor Tatsachen, die nun einmal vorliegen und sich nicht wegdisputieren lassen. Wir glauben, diesen Hinweis gerade im vorliegenden Falle nicht unterlassen zu dürfen. „Eine einzige Tatsache kann zwar Weltanschauungen umstürzen, niemals aber vermag eine Anschauung eine festgestellte Tatsache aus der Welt zu schaffen." So sehr richtig Dr. med. Kröner[6] zum Falle Konnersreuth.

Die Stellung des Katholiken zu den Konnersreuther Vorgängen macht zwei weitere Bemerkungen notwendig. Zunächst sei noch einmal[7] an die Formel erinnert, mit der Kardinal Pitra das Verhältnis zwischen Privatoffenbarungen und katholischem Glauben fixiert hat: „Jedermann weiß", so sagt er, „daß man völlig frei ist, den Privatoffenbarungen — mögen sie noch so glaubwürdig sein — zu glauben oder nicht." Dinge, wie die vorliegenden, haben also mit unserem katholischen Glauben nichts zu tun. Auch dann nicht, wenn die Kirche Privatoffenbarungen bestätigt oder ihre Träger

[1] Vgl. Professor Dr. A. Hoche in Freiburg i. Br. im „Berliner Tageblatt" Nr. 455 vom 26. September 1927. [2] II 35 ff.

[3] Vgl. Joseph Zahn, Einführung in die christliche Mystik (Paderborn [2]1918) 576—586.

[4] Max Pribilla, Die „Stimmen" der Jungfrau von Orleans, in dieser Zeitschrift 112 (Februar 1927) 363. [5] II 36.

[6] Dr. med. Walter Kröner in Charlottenburg, Das Rätsel von Konnersreuth (München 1927) 56.

[7] Wie schon im letzten Februarheft dieser Zeitschrift in dem eben erwähnten Artikel von P. Pribilla S. 370.

heiligspricht. Die Bestätigung besagt nur, daß die betreffenden Privatoffenbarungen nicht gegen Glauben und Sitte verstoßen, oder daß man sie auf Grund des geschichtlichen Zeugnisses vernünftigerweise als Tatsachen anerkennen müsse. Dabei unterstehen die geschichtlichen Berichte in den amtlichen kirchlichen Büchern, z. B. im Brevier, den Verbesserungen der historischen Forschung und Kritik. Wenn die Kirche Feste mit Privatoffenbarungen in Zusammenhang bringt, z. B. das Fronleichnamsfest mit den Visionen der sel. Juliana, so ist dieser Zusammenhang immer nur ein rein geschichtlicher. Privatoffenbarungen können den Anlaß zur Feier eines Festes gegeben haben, dessen innere, dogmatische Begründung wird dagegen immer aus dem Glaubensschatz der Kirche geschöpft. Wir können persönlich Privatoffenbarungen gläubig entgegennehmen, wenn wir genügende Sicherheit für ihre göttliche Herkunft haben. Aber die Kirche verpflichtet uns nie zum Glauben an sie. Sie kann es nicht einmal. Ihre Glaubensverpflichtung geht ausschließlich auf die Gesamtheit dessen, was ihr Christus an Glaubens- und Gnadengut für alle Menschen übergeben hat[1]. Wir stehen also den Geschehnissen in Konnersreuth wie jedem andern geschichtlichen Ereignis gegenüber. Wir nehmen sie als Tatsachen an, wenn wir an ihrem Bestehen nicht mehr zweifeln können, und wir nehmen sie als Wunder an, wenn ihnen gegenüber jede natürliche Erklärung versagt.

Zum Wunderbegriff die andere Bemerkung: Ein Wunder im theologischen Sinne liegt vor, wenn einwandfrei festgestellt ist, daß eine bestimmte Erfahrungstatsache (eine Krankenheilung, Totenerweckung) sich aus natürlichen Ursachen nicht erklären läßt, sondern außernatürlichen Ursachen, und zwar dem unmittelbaren Eingreifen Gottes zuzuschreiben ist. Vier Bedingungen müssen also erfüllt sein, damit wir mit Bestimmtheit von einem Wunder sprechen können. Es muß sich zunächst um eine Erfahrungstatsache handeln. Die Wandlung in der heiligen Messe ist kein Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, weil sie keine Erfahrungstatsache ist. Unsere Sinne, unser natürliches Erkennen können ja die konsekrierte Hostie nicht unterscheiden von der nichtkonsekrierten. Nur der Glaube kennt den himmelweiten Unterschied. Die Auferweckung des Lazarus dagegen, den seine Umgebung mit klaren Sinnen tot und dann wieder lebendig sah, ist ein Wunder. Die Erfahrungstatsache muß sodann geschichtlich feststehen. Es muß ferner eine natürliche Erklärung derselben positiv ausgeschlossen sein. An dieser Bedingung wird die Entscheidung, ob Wunder oder nicht, oft scheitern. Die genaue Grenze zwischen Natur und Wunder ist nämlich zwar objektiv da, sie ist uns jedoch nicht genügend bekannt. Wir können so und so viele Fälle mit Bestimmtheit ins Gebiet des rein Natürlichen verlegen. Auf der entgegengesetzten Seite liegen die ebenso sicher wunderbaren Tatsachen. Denn so unstatthaft es wäre, zur Wundererklärung ohne zwingende Notwendigkeit zu greifen, ebenso unstatthaft ist es, vor jeder natürlich nicht erklärbaren Tatsache, auch am Grabe des Lazarus, sich mit der Ausrede zu helfen: heute kennen wir für dieses Phänomen noch keine natürliche Erklärung; die Wissenschaft wird indes eine solche schon einmal finden. Zwischen dem rein Natürlichen und dem sicher Wunderbaren liegt aber dann die Region, von der wir nicht wissen, ob sie der Sphäre des Natürlichen oder

[1] Vgl. H. Dieckmann S. J., De Ecclesia II (Freiburg i. Br. 1925) 150, Nr. 823.

Wunderbaren angehört, und deren Erscheinungen deshalb mit einem „non liquet" zu beantworten sind. Wir wissen, daß gerade eine Reihe der mystischen Phänomene hierhin gehören. Um bezüglich der letzteren Mißverständnisse zu vermeiden, fragen wir nicht, ob sie „übernatürlich" sind. Übernatürlich ist vielleicht jedes Gebet, das je von einem Menschen an den wahren Gott gerichtet worden ist. Wir fragen, ob jene Phänomene jenseits der Natur und der gewöhnlichen Heilsordnung liegen, d. h. der charismatischen Ordnung angehören. So verstehen wir diesen Begriff. Letzte Vorbedingung für das Wunder: wir müssen sicher sein, daß wir das Wirken Gottes, nicht die Machenschaften irgend welcher dämonischer Mächte vor uns haben.

Und nun zur Sache. Wir scheiden der Klarheit halber zwei Dinge: die Tatsachen, wie sie berichtet werden, und die Kontrolle und Deutung der Tatsachen[1].

Am 10. März 1918 mußte Therese Neumann, damals nicht ganz 20 Jahre alt[2], beim Löschen eines Brandes helfen. Auf einem Stuhle stehend, reichte sie etwa zwei Stunden lang Wassereimer hinauf, so hoch sie konnte. Sie wurde dabei vollständig durchnäßt. Auf einmal fiel ihr der Eimer aus der Hand. Sie habe im Rücken einen Schmerz empfunden, wie wenn sie etwas gezwickt hätte. Sie mußte den Brandplatz verlassen und blieb von da an krank. Dabei nahm ihre Krankheit in allmählicher Entwicklung etwa folgenden Verlauf: Empfindung, als ob ihr der Leib mit einem Stricke zusammengeschnürt wäre. Krämpfe, die sie drei Hand hoch und über die seitliche Brüstung des Bettes werfen konnten. Ohnmachtsanfälle, manchmal öfters im Tage. Seit Oktober 1918 ständig bettlägerig. Sie kann sich weder aufrichten, noch auch nur rühren. Seit Sommer 1918 Flimmern vor den Augen. Sie kann schließlich nicht mehr lesen, erkennt die Umstehenden ganz unklar. Seit März 1919 ist sie vollständig blind. Lange, bis zu einem halben Jahr andauernde Lähmungserscheinungen. Die linke Seite ist einmal wenigstens ein Vierteljahr lang vollständig gefühllos, auch gegenüber dem stärksten anwendbaren elektrischen Strom. Bei etwas gewaltsamen Versuchen des Vaters, sie zum Sitzen oder Gehen zu bringen, in der Annahme, es fehle nur der feste Wille, schwerste Krämpfe. Verkrümmung des linken Fußes. Er lag mindestens dreiviertel Jahr unter dem rechten Oberschenkel, oberhalb des rechten Knies unter ihm durch-

[1] Der Verfasser fühlt sich dem hochseligen Bischof von Regensburg, Antonius v. Henle tief verpflichtet und spricht auch an dieser Stelle dem Bischöflichen Ordinariat, besonders Herrn Prälat Dr. Scheglmann, den verbindlichsten Dank aus für die in zuvorkommendster Weise gewährte Einsichtnahme in die Akten der fünfzehntägigen Beobachtung, der sich Therese Neumann im vergangenen Juli zu unterziehen hatte. Wertvolle Einzelheiten verdankt er ferner außer der persönlichen Erfahrung an Ort und Stelle Herrn Chefredakteur Dr. Gerlich in München, der unterdessen in der „Einkehr" (Unterhaltungsbeilage der „Münchner Neuesten Nachrichten") Nr. 81 vom 6. November 1927 seine Konnersreuther Erfahrungen und Eindrücke veröffentlicht hat. Der Bericht der Therese Neumann und ihrer Angehörigen über die Geschehnisse bis 1926 ist nach zuverlässigen Mitteilungen in dem Buche von Pfarrer Witt in Münchenreuth: Die Leiden einer Glücklichen (Waldsassen 1927) genau wiedergegeben. Das Buch ist leider ohne kirchliche Druckerlaubnis erschienen, worüber auch die Vorbemerkung des Verlegers nicht hinweghelfen kann. Der Grund, warum die kirchliche Druckerlaubnis verweigert wurde, dürfte wohl darin zu suchen sein, daß eine so endgültige positive Stellungnahme zu den Konnersreuther Ereignissen, wie sie das Buch ausspricht, heute noch gar nicht möglich ist.

[2] Therese Neumann ist geboren am 9. April (nicht 19., wie auch in Konnersreuther Berichten häufig zu lesen ist) 1898, in den ersten Stunden des Karsamstags, nicht des Ostersonntags. Die astrologische Zeitschrift „Das Horoskop" hat also in der ersten Nummer ihres ersten Jahrganges, von allem andern abgesehen, die Geburtsstunde des Mädchens falsch angesetzt.

gezogen. Auf dem Rücken und am linken Fuße breite, ungewöhnlich starke, eitrige und faulende Aufliegewunden. Gehörsstörungen. Schluckmuskellähmungen. Halsgeschwüre. Etwa ein Vierteljahr lang kann sie nur vermittelst des Strohhalmes trinken. Einmal muß sie 15 Tage lang auch mit dem Trinken vollständig aussetzen.

Das scheinen die wesentlichsten Punkte der fünf Leidensjahre von 1918 bis 1923 zu sein. Am 29. April 1923 früh um 1/2 7 Uhr öffnet Therese Neumann die Augen und sieht wieder vollständig, nachdem sie noch eine halbe Stunde vorher nichts gesehen hatte. Es war der Seligsprechungstag der kleinen Therese vom Kinde Jesus.

Später läßt sich die Resl eines Abends von ihrer Schwester Zenzl Rosenblätter, die mit dem Grabe der kleinen Therese in Berührung gebracht worden waren, unter den Verband des linken schwer eitrigen Fußes stecken. Nach ein paar Minuten ein starkes Jucken. Der Schmerz ist weg. Als man am nächsten Morgen den Verband entfernt, ist er vor Blut und Eiter am Bettuch festgeklebt. Der Fuß war geheilt.

Am Tage der Heiligsprechung der kleinen Therese, am 17. Mai 1925 nachmittags, erscheint der Resl ein weißes Licht. Im ersten Schrecken schreit sie so, daß ihre Eltern zu ihr hinaufkommen. Das Licht tut ihren Augen aber doch gut, und aus dem Licht hört sie eine Stimme, die sich mit ihr unterhält und ihr sagt, sie könne sich aufsetzen. Sie tut es, freilich unter großen Schmerzen. Die Stimme fährt fort: „Aber leiden darfst du schon noch viel und lang, und kein Arzt kann dir helfen. Aber fürchte nicht! Ich habe dir bisher geholfen und werde dir weiter helfen. Nur durch Leiden kannst du deine Gesinnung und deinen Opferberuf am besten auswirken und dadurch die Priester unterstützen. Durch Leiden werden weit mehr Seelen gerettet als durch die glänzendsten Predigten. Ich habe es früher schon geschrieben.... Du kannst auch gehen." Die Zeugen berichten, daß die Resl in diesem Augenblick von strahlender Freude verklärt und wie entrückt gewesen sei. Sie selbst erklärt, die Stimme nicht erkannt zu haben. Auch von den erwähnten Schriften habe sie nichts gewußt. Erst andern Tags fand Pfarrer Naber die Worte in den Schriften der kleinen Therese, die er freilich selbst erst leihen mußte. Unter leichter Führung der Eltern und im Beisein von drei andern Zeugen — darunter eine Krankenschwester und der Ortspfarrer, den man gerufen hatte — geht die Resl jetzt im Zimmer auf und ab. In der folgenden Nacht geht sie, wenn auch noch unsicher, schon allein. Ihre Rückenwunden waren zugeheilt. Sie hatte 6 1/2 Jahre ständig das Bett gehütet. Am 30. September wieder das wunderbare Licht, gegen das auch die Sonne dunkel sei, und die Stimme, die der Resl u. a. sagt: „Du kannst jetzt ohne fremde Hilfe gehen." Von da an ging sie wirklich allein.

Kurz darauf, am 7. November 1925, legt sich Therese Neumann schwerkrank zu Bett. Sie ist von Schmerz wie betäubt. Am 13. November stellt der herbeigerufene Sanitätsrat Dr. Seidl von Waldsassen eitrige Blinddarmentzündung höchsten Grades fest. Die Kranke soll noch am selben Abend in Waldsassen operiert werden. Während man alles zur Überführung herrichtet, läßt sie sich ihre Reliquie von der kleinen Therese auflegen. Plötzlich richtet sie sich wieder wie verklärt auf, wieder sieht sie das Licht und hört die Stimme, die ähnlich zu ihr spricht wie früher. Sie erhebt sich augenblicklich und geht mit den Ihrigen unverzüglich in die Kirche. Einige Stunden später scheidet sich, wie Therese Neumann ausdrücklich erklärt, der Eiter auf dem natürlichen Wege aus.

Eine letzte auffallende Heilung von Krankheit ereignete sich an Therese Neumann Freitag, den 19. November 1926: Nach der Ekstase des Morgens nahm im Verlauf des Mittags ein Lungenleiden, unter dem sie schon seit einigen Wochen litt, plötzlich eine so schlimme Wendung, daß man abends um 6 Uhr den unmittelbaren Tod durch Lungenlähmung erwartete. Sie fing schon an, kalt zu werden. Auf einmal richtet sie sich auf, ihr Antlitz verklärt sich, sie sieht wieder das Licht und hört die Stimme, die ihr sagt, sie dürfe noch mehr leiden und mit den Priestern am Heil der Seelen mitwirken. Sie ist augenblicklich wieder in dem Zustand wie sonst am Freitagabend und kann am folgenden Morgen das Bett verlassen.

Unterdessen hatte sich in Therese Neumann etwas Neues vorbereitet: das Miterleben und Mitleiden der Passion Christi. Es nahm seinen Anfang um die Mitte der Fastenzeit 1926. Das Mädchen sah damals plötzlich ganz klar und anschaulich Christus am Ölberg. Zugleich stellte sich auf der linken Seite ein Schmerz ein, so stark, daß ihr sterbensweh wurde. Dabei spürte sie, daß etwas Heißes herunterlief. Es war Blut, und das Blut sickerte fort bis zum nächsten Mittag. Sie sagt ausdrücklich, sie habe damals nicht an die Wundmale Christi gedacht und überhaupt nicht gewußt, wie man sich Stigmen vorstellen solle. In der nächstfolgenden Woche sah sie in der Nacht vom Donnerstag auf den Freitag, ohne indes zu wissen, was für ein Wochentag es sei, die Geißelung, acht Tage später die Dornenkrönung, am schmerzhaften Freitag den Kreuzweg, wobei die Visionen immer von Blutungen ihrer Seite begleitet waren. Am Gründonnerstag und Karfreitag floß dann unter dem Schauen des Leidens Christi das Blut so reichlich aus der Seite und aus den Augen, daß das Mädchen die Wundmale nicht mehr wie bisher vor den Eltern verheimlichen konnte. Am Karfreitagabend waren dann auch die sehr schmerzlichen Wunden an den Streckseiten der Hände und Füße da. Wie sie gekommen sind, kann das Mädchen selbst nicht angeben. Am Karsamstag 1927 bemerkte sie die Stigmata an der Innenfläche der Hände und den Fußsohlen, nachdem der Arzt schon seit Mai 1926 an diesen Stellen, gerade gegenüber den Rückenflächen-Stigmen, starke Druckempfindlichkeit ohne sonst etwas Abnormes, etwa Hyperämie oder Anämie, hatte wahrnehmen können. Seit dem 15. November 1926 kamen dazu Blutungen an drei, später an acht Stellen der behaarten Kopfhaut, die sogenannten Wundmale der Dornenkrone. Auch ihnen ging starke Druckempfindlichkeit an den betreffenden Stellen voraus.

Seit jenem Karfreitag 1926 lebt und leidet nun Therese Neumann jeden Freitag mit Ausnahme der Freitage in der Osterzeit und andern Freitagen besonders freudigen Charakters die Passion Christi mit. Die Leidensekstase beginnt in der Nacht vom Donnerstag auf den Freitag, aber nicht immer zu gleicher Zeit. Die drei Berichte, die wir vor uns haben, geben als Anfang an: $22^{45}$ Uhr, $23^{17}$ Uhr, wenige Minuten vor 24 Uhr. Ganz plötzlich, auch in der gemütlichsten Unterhaltung, zu der man die Neumann verschiedene Male absichtlich zugezogen hat, und an der sie vielleicht soeben noch lebhaft teilnahm, schnellt ihr Körper ruckartig empor, die Arme sind ausgestreckt, die Augen halb geschlossen. Die Freitagsekstase hat begonnen. Sie endet Freitag ungefähr um 13 Uhr. Sie geht aber nicht ununterbrochen durch, teilt sich vielmehr in Einzelekstasen verschiedener Dauer zwischen zwei und fünfzehn Minuten. Nur die große Ekstase der Kreuzigung nimmt etwas mehr oder weniger als eine Stunde in Anspruch. Es sind auch nicht jeden Freitag gleich viel Ekstasen. Ihre Zahl schwankt um fünfzig herum. Während der Ekstasen ist Therese Neumann der umgebenden Welt völlig entrückt, ihre äußeren Sinne funktionieren nicht. In den kleineren oder größeren Zwischenpausen kommt sie wieder zu sich, wenn auch nicht vollständig. Jedenfalls geht in diesen Pausen ihr Mitteilungsvermögen nicht über das eines fünfjährigen Kindes hinaus. Sie kann nicht einmal die einfachsten Begriffe wie „Schwester" verstehen oder bilden, sie kann da auch nicht zählen. Statt drei sagt sie: „Einer und einer und einer." In den Ekstasen selbst schaut sie das Leiden Christi mit der Klarheit und Deutlichkeit der Sinneswahrnehmung des normalen Menschen. Sie kennt sich, so behauptet sie, in Jerusalem so genau aus wie in Konnersreuth. Nur ist ihre Aufmerksamkeit sehr stark auf den leidenden Heiland konzentriert, den sie übrigens ganz anders sieht, als ihn unsere Bilder darstellen. Er ist ein richtiger Jude mit ziemlich starkem Körperbau. Engel sieht sie als Licht. Sieht und hört sie überhaupt Dinge, die sich nicht aus ihren im vergangenen Leben gesammelten Erkenntnissen über Personen, Zeit und Ort der Passion erklären lassen? Der Eichstätter Theologieprofessor und Semitologe Wutz, der wohl am tiefsten in das innere Erlebnis ihrer Ekstasen eingedrungen ist, bejaht es, für visuelle wie vor

allem für akustische Eindrücke: sie höre aramäische Worte und Sätze, sogar mit dem Unterschied der galiläischen und judäischen Mundart, entsprechend der Herkunft der redenden Personen, ohne aber selbst die Sprachzugehörigkeit oder Bedeutung des Gehörten zu verstehen. Therese Neumann leidet das Leiden Christi mit. Zunächst seelisch: Was der Beschauer an ihr in der Freitagsekstase sieht, ist der körperliche Reflex von etwas Schrecklichem, das die Seele in einer andern Welt über sich ergehen lassen muß. Sie sagt selbst: „Der Heiland dauert mich so viel." Das sei das Bitterste, daß man so gerne helfen möchte und nicht helfen könne. Sie leidet aber auch körperlich mit, bei der Geißelung, der Dornenkrönung, der Kreuzigung, und zwar mehr als in der Ekstase selbst, während der Pausen. Aus ihren Augen bahnt sich schon bald nach Beginn der Schauungen das Blut in zwei breiten Streifen den Weg über die Wangen, später bluten auch die Seite und das Haupt, während die Blutungen aus den Malen der Hände und Füße sich nach der Osterzeit 1927 nicht mehr eingestellt haben. Gegen das Ende der Passionsekstase sind die Augen vollständig mit Blut verklebt. Dem, der sie an gewöhnlichen Tagen gesehen oder gesprochen hat, kaum oder gar nicht mehr kenntlich, macht sie jetzt ganz den Eindruck einer Sterbenden, wobei sie aber ständig in ihrer ganz ungewöhnlichen halb sitzenden, halb liegenden Stellung verbleibt und Arme und Hände wie eine Orante hält, um dann etwa um 1 Uhr wie tot in die Kissen zurückzusinken. Erst in den Abendstunden des Freitags kommt sie wieder ganz zu sich. Am folgenden Morgen ist sie die alte Therese Neumann.

Noch ein Wort zu den Stigmata: Die Male auf den Oberflächen der Hände und Füße sind „fast vollkommen kreisrunde, zehnpfennigstückgroße Flecken, mit einem zarten, dunkelroten Häutchen überzogen, das sich wie feine biegsame Gelatine anfühlt" [1]. Die Male auf den gegenüberliegenden Seiten sind kleiner. Die Wunden schmerzen ständig, wenn sich das Mädchen auch an den gewöhnlichen Schmerz gewöhnt hat. Ärztlicher Behandlung sind sie nicht zugänglich. Eine solche vermehrt bloß die Schmerzen. Anderseits eitern die Wunden aber auch nicht, während sonst Verletzungen bei Therese Neumann schnell Eiterung nach sich ziehen. Ihrem Gefühl, als ob die Wunden durch die Hände und Füße durchgingen, entspricht der materielle Befund nicht. Bei der Seitenwunde handelt es sich um eine nicht tiefe, etwa 3 Zentimeter lange Wunde, die mit einem feinen Blutkrüstchen bedeckt ist.

Neben der Freitagsekstase hat Therese Neumann am Freitagnachmittag oder zu anderer Zeit ein weiteres Leiden durchzumachen, ein Sühneleiden für Mitmenschen. Es ergreift sie körperlich so sehr, daß sie vor Schmerz jammert. Seelisch äußert es sich in gefühlsmäßiger Glaubensleere oder im Widerwillen gegen das Leiden. „Ich mag nicht mehr. Warum soll ich immer leiden", drängt es sich ihr dann auf. Diejenigen, die sie in diesen Leiden gesehen haben, sind davon noch tiefer ergriffen als von der Passionsekstase. Dazu kommen dann noch Visionen mehr freudiger Begebenheiten: der Verklärung Christi, der Stigmatisation des hl. Franziskus und ähnliche. Weiterhin Eingebungen durch Stimmen, eine Herzenskunde und ein Wissen um verborgene Dinge, die nach den Berichten freilich Staunen erregen. Sie antwortet jemandem auf das, was er ganz im geheimen denkt, sie gibt ihm Bescheid in einer ganz bestimmten Tatsache, über die sie von ihm selbst und andern vorher nichts gehört hat. Es wird in ihrer Gegenwart ein Brief geöffnet, und sie kennt den Schreiber und den Inhalt des Briefes, sagt, was darin wahr, was falsch ist, worüber der Absender früher anders geschrieben hat, und alles stimmt. Sie erkennt bei Berührungen einen Gegenstand als Reliquie und weiß, von welchem Heiligen sie stammt. Ihr Gebet soll Heilungen und eine ganz auffallende Fernbekehrung bewirkt haben. So die Berichte.

---

[1] Georg Wunderle, Die Stigmatisierte von Konnersreuth (Heft 1 der Schriftenreihe des Klerusblattes [Eichstätt ²1927]) 34.

Zu alledem kommt als letztes die Nahrungslosigkeit der Therese Neumann. Am heiligen Abend 1922 hat sie nach ihrer Angabe zum letzten Mal feste Speisen zu sich genommen. Von da bis zum 23. Dezember 1926 nur Flüssiges, seitdem überhaupt nichts mehr außer täglich ein Teilchen der kleinen Hostie mit einem Teelöffel Wasser. Sie fühlt sich, wie sie sagt, immer gesättigt und hat kein Verlangen nach Speise und Trank. Dabei ist sie aber weder bettlägerig noch untätig: sie kann gehen, wenn auch nur auf den Fersen und den Außenseiten der Fußsohlen wegen der Wundmale; sie betet, schreibt Briefe, empfängt Besuche, unterhält sich, macht jeden Freitag das Leiden durch, hat überhaupt abends oft ein Tagewerk hinter sich, das einen gesunden Menschen stark ermüden würde.

Wir kommen zur Kontrolle und Deutung der berichteten Vorgänge. Wir wiederholen: strengster Grundsatz muß für uns bleiben, daß wir ein Eingreifen einer außerweltlichen Macht mit Bestimmtheit bloß annehmen, wenn jede Erklärung der Erscheinungen, die sich innerhalb der Natur oder der gewöhnlichen Heilsordnung hält, vollständig versagt. Wie sind also die auffallenden Heilungen zu beurteilen? Ein bestimmtes Urteil über sie ist deshalb so schwer, weil wir das Krankheitsbild der Therese Neumann nicht klar vor uns haben. Eine Krankengeschichte ist erst am 27. Februar 1920 aufgenommen und damals auf Hysteria traumatica erkannt worden. Ist die Krankengeschichte, beinahe zwei Jahre nach dem Unfall, unbedingt zuverlässig und erschöpfend? Stimmen das Geschehnis vom 10. März 1918 und die Angaben vom Februar 1920 und die heutigen Berichte über Ursprung und Entwicklung der Krankheit genau überein? Es könnten Unstimmigkeiten vorliegen, ohne daß an Täuschungsversuche von irgend einer Seite zu denken wäre. Röntgenaufnahmen fehlen ganz. Verrenkung der Wirbelsäule, Lendenwirbelverschiebung ist nach den ärztlichen Gutachten ausgeschlossen. Handelt es sich dann um eine Schreckneurose, bei Blindheit und Lähmung einfach um funktionelle Störungen? Oder sollte die von verschiedenen Ärzten gemutmaßte Meningitis spinalis acuta, akute Entzündung der weichen Rückenmarkhäute, in Frage kommen?[1] Jemand, der sich diese Krankheit im Kriege durch Überanstrengung und Durchnässung zugezogen hatte — der Krankheitsursprung würde ja auch auf den Konnersreuther Fall passen — erklärt, dieselben Krankheitsfolgen wie Therese Neumann, nur in geringerem Grade, als funktionelle Störungen hysterisch-autosuggestiver Art erlitten zu haben[2]. Wenn es sich bloß um funktionelle Störungen der Sinne handelte, so konnte an sich die Heilung gleichfalls rein natürlich, psychogen, also durch starke seelische Erregung vor sich gehen[3]. Die Tatsache ist ja bekannt, daß Lahme im Augenblick höchster Lebensgefahr plötzlich aufspringen, ohne daß ihre Lähmung Betrug gewesen wäre. Anderseits müssen wir darauf achten, den Boden der Tatsachen nicht zu verlassen. Bei Therese Neumann wird uns von seelischer Erregung und Einstellung auf Sehenwollen an dem Morgen, an dem die Blindheit plötzlich schwand, nichts berichtet. Nach der Heilung der Lähmung, mag diese nun organisch oder funktionell zu erklären sein, kann

[1] Vgl. den Artikel von Dr. Windolph in der „Deutschen Allgemeinen Zeitung" Nr. 449 vom 25. September 1927, Beiblatt.

[2] Kröner 47 sieht gerade in den Krämpfen, die Therese Neumann über den Bettrand schleuderten, ein Zeichen von Hysterie. Es handle sich um das Phänomen des arc de cercle der Hysterischen. [3] Vgl. Wunderle a. a. O. 14 f.

Therese Neumann, die sechseinhalb Jahre bettlägerig gewesen war, sofort gehen, wenn auch mit Mühe, während der normale Patient schon nach wenigen Monaten des Liegens, auch wenn es sich nicht um Lähmung handelt, das Gehen erst wieder lernen muß[1]. Ferner fehlt die Heilung von sicher organischen Krankheiten doch nicht ganz. Dahin gehört zunächst die Heilung von den Aufliegewunden, über die Dr. Kröner[2] sagt: „Wenn ... tiefe eiternde Wunden und Substanzverluste, die jahrelang bestanden haben und normalerweise Monate und Monate zur Heilung benötigen würden, im Verlaufe von wenigen Stunden spurlos verschwinden, so kann man dieses nicht mehr als autosuggestives Phänomen bezeichnen." Dahin gehört ferner die Heilung der Blinddarmentzündung. Die Heilung von eitriger Blinddarmentzündung kann durch Aufnahme des Eiters in den Darm und natürliche Ausscheidung vor sich gehen. Die Wissenschaft rechnet das aber zu den seltensten Ausnahmefällen, verlangt für diesen Heilungsprozeß etwa sechs Wochen und erklärt eine Heilung in wenigen Stunden, während derer der Patient ins Freie geht und sich unterhält, für medizinisch unmöglich. Man wird freilich fragen: Lag denn wirklich eitrige Blinddarmentzündung vor? Therese Neumanns Aussage über die Ausscheidung des Eiters und die Diagnose des Herrn Sanitätsrates Dr. Seidl, der sich in der dortigen Gegend gerade für diese Krankheit eines besondern Rufes erfreut, sprechen dafür. Für die Heilung von der Bronchopneumonie am 19. November 1926 wird wohl dasselbe gelten. Dürfen wir ferner in der Geschichte der Heilungen das Licht und die Stimme einfach übergehen oder durch Autosuggestion oder Halluzinationen erklären? Für sich allein würden sie nicht viel beweisen, da dem Psychiater ähnliche Dinge als hysterische Phänomene bekannt sind[3]. Aber in Verbindung mit den Heilungen verlangen die Stimme und das Licht vielleicht doch etwas mehr Beachtung, zumal nach den Berichten das ganze Benehmen der Therese Neumann in diesen Stunden im Gegensatz zu den meisten hysterischen Fällen durchaus lauter und würdig war. Auf die Frage der Hysterie kommen wir gleich nachher zu sprechen, können aber hier Folgendes schon vorwegnehmen: selbst wenn das Mädchen hysterisch sein sollte, so wären damit noch nicht die vollkommenen, andauernden organischen Heilungen erklärt. Ihre Füße waren verkrümmt und vereitert in einer Weise, daß sie an die Geschicklichkeit und den Opfersinn der Pflege keine geringen Anforderungen stellten, und heute besitzt Therese Neumann ganz normale und sogar wohlgeformte Füße. Eines endgültigen Urteils werden wir uns vor der Veröffentlichung der Gutachten des behandelnden Arztes vielleicht besser enthalten. Immerhin können wir wohl schon jetzt sagen, daß die angegebenen Momente sowie die auffallende Häufung von Heilungen auch organischer Krankheiten eine natürliche Erklärung der ganzen Heilungsgeschichte sehr erschweren[4].

Wir kommen zu den „mystischen" Erscheinungen an Therese Neumann, den Ekstasen, Stigmen, Visionen usw., der Nahrungslosigkeit. Wir halten es für methodisch nicht glücklich, wenn fast ausschließlich und losgelöst aus dem Gesamtkomplex die Stigmen behandelt werden. Die Stigmen sind

[1] Kröner 54. [2] Ebd.

[3] Vgl. Zahn a. a. O. 537 f. und die dort angegebene Literatur.

[4] Auch für Dr. Kröner 46 f. bleiben die drei erwähnten Heilungen ein Problem.

bei Therese Neumann aufgetreten in engster Verbindung mit ihren Schauungen, aus diesen gleichsam herausgewachsen. Ihre Bewertung wird deshalb auch mit der der Schauungen ziemlich eng verbunden werden müssen, und über die Ekstasen hinaus steht der Gesamtkomplex der auffallenden Phänomene zur Diskussion.

Vorwegnehmen wollen wir, daß im Konnersreuther Fall als Ganzem menschlicher Betrug nicht vorliegt. Alle, die mit Therese Neumann näher zu tun hatten und die Verhältnisse an Ort und Stelle kennen lernen konnten, sind sich darüber vollständig klar. Dr. Kröner erledigt die Betrugshypothese kurz und bündig mit folgender Bemerkung[1]: „Die erste (Hypothese, nämlich die Betrugshypothese) brauchen wir, wenn wir nicht annehmen wollen, daß die Hirne sämtlicher Beobachter hypnotisch verkleistert seien, kaum ernstlich in Rechnung zu stellen. Sie wird wohl von allen, die den Ekstasen der Therese Neumann beigewohnt haben, und insbesondere auch von jeder wirklich sachkundigen Seite, abgelehnt werden. Der Detektiv und berufsmäßige Entlarver hat im Schneiderhause von Konnersreuth nichts zu suchen." Auf Einzelheiten, besonders auf die Nahrungslosigkeit, werden wir noch ausführlich zu sprechen kommen.

Ist aber die Gesamtheit der Phänomene nicht einfach durch Hysterie zu erklären? Es war zu erwarten, daß man in weitestgehendem Maße seine Zuflucht zur Hysterie nehmen werde, um den Tatsachen nicht ratlos gegenüberzustehen. Alle die unzähligen Artikel, die dabei mit dem Ausdruck Hysterie schlagwortartig umgehen, sind für eine sachliche Behandlung des Konnersreuther Problems natürlich unbrauchbar. Jedenfalls hat Hysterie in der Form exzentrischen Wesens infolge eingeklemmter Sexualität mit Therese Neumann nichts zu tun. Alle, die das Mädchen kennen, verwahren sich dagegen. Was wäre auch zur Deutung der Vorgänge damit gewonnen? So wenig wie durch die Bemerkung, das sexuelle Leben sei bei Therese Neumann offenbar durch religiöse Intensität im höchsten Grade sublimiert. Das mag sein, aber damit ist doch der vorliegende Tatsachenkomplex nicht erklärt. Kommt indes für Therese Neumann nicht vielleicht Hysterie in Frage in dem Sinne, daß sie einerseits ein ausgesprochen psychogen-ideoplastischer Mensch ist, d. h. eine Seele hat, die direkt formbildend, organisierend und belebend auf die Materie einwirken kann, anderseits sich für die ihr im Jahre 1918 untergegangene Welt eigenen Wertes und eigener Tüchtigkeit mit der elementaren Selbstsucht der Hysterischen eine Neuwelt persönlicher Geltung und Berühmtheit auf einem ganz andern Gebiete schaffen wollte? Ohne ein abschließendes Urteil darüber zu fällen, wie weit bei ihr da und dort Dinge mitspielen, die in das Gebiet der Psychiatrie gehören, möchten wir der eben formulierten Hysteriehypothese nur zwei Gegenfragen stellen, mit deren Bejahung oder Verneinung sie als Gesamterklärung doch wohl stehen oder fallen dürfte. Die Gegenfragen lauten: Stimmt der Charakter der Therese Neumann irgendwie zur Hysteriehypothese? Ferner: Erklärt die Hysteriehypothese alles, was zu erklären ist, läßt sich überhaupt alles natürlich erklären?

[1] S. 23.

Der Charakter der Therese Neumann: sie stammt aus einer gesunden und kräftigen Familie unseres einfachsten Landvolks. Von Psychopathen in dieser Familie ist niemand etwas bekannt. Der Vater, Schneider und Landwirt, ist ein sehr solider, mehr harter Charakter, die Mutter mehr gutmütig. Therese hat als Kind keine besonderen Krankheiten gehabt. Gespielt hat sie auch nicht viel, da sie als ältestes, dem noch neun andere Geschwister folgten, früh und fest zugreifen mußte. Sie war nicht gerade empfindsam oder zum Weinen geneigt, nicht übermäßig zartfühlend, wohl aber mitleidig. Das letztere ist heute noch ein hervorstechender Zug an ihr. Sie neigte nicht zum Erröten, hatte keine Gewitterfurcht, überhaupt keine Furcht, war höchstens etwas schwindelig. Ihr Lehrer stellt ihr und ihren Geschwistern in Betragen und Fleiß das beste Zeugnis aus. Durch besondere Leistungen fiel sie nicht auf, wenn sie auch durchaus nicht unbegabt ist. Mit ihren Geschwistern hat sie gestritten, wie es sich gehört. Sie war nicht schüchtern, nicht übermäßig bescheiden, sondern wußte sich durchzusetzen. Sie hat ein gutes Stück Familienstolz, erzählt gern aus der Jugend und von den Angehörigen. Sie ist naturfroh, liebt die Blumen und eine fröhliche Unterhaltung. In den Jahren ihrer Krankheit und Blindheit hatte sie es gerne, wenn die jüngeren Geschwister in ihrem Zimmer Versteck spielten, scherzten und lachten. Diesen Frohsinn hat sie bewahrt. „Sie ist sehr kurzweilig, und es ist angenehm, ihr zuzuhören", sagt eine der Beobachtungsschwestern. Als diesen Sommer im Neumannschen Hause das Hebefest für den Hausumbau gefeiert wurde, war die Resl dabei und besonders darum besorgt, daß die Arbeiter und Handwerker genug zu essen und zu trinken bekamen. Phantastisch war sie in der Jugend nicht. Sie mochte keine Märchen lesen: das seien ja doch alles verlogene Geschichten. Mit der Eisenbahn ist sie nie gefahren. Sie hat auch nie getanzt, nie eine Liebschaft gehabt. Einer frechen Zumutung habe sie sich einmal sehr entschieden und nicht sehr ruhmvoll für den Gegner erwehrt[1]. Im religiösen Leben war sie ruhig, nüchtern, aller Künstelei abhold. Ihre Gefährtinnen sagen, sie sei durch nichts aufgefallen. Brav sei sie immer gewesen, allgemein gern gelitten, auch richtig fromm. Als der Geistliche in der Schule vom Leiden Christi erzählte, weinte sie. Das tun aber wohl auch einmal andere religiös feinfühlige Kinder. Die Frage, ob sie schon in ihrer Jugend eine besondere Andacht zum Leiden Christi gehabt habe, verneint sie und fügt bei: es sei auf die Zeiten angekommen; an Freitagen und in der Fastenzeit habe sie schon mehr daran gedacht. Das tun aber in gut katholischen Familien andere Kinder gleichfalls. Das Gotteshaus und der ganze Heimatsort wirkten sicher nicht suggestiv. Es ist da alles so ganz einfach und gewöhnlich wie in jedem andern katholischen Dorfe. Körperlich war Therese Neumann auffallend stark. Schon im letzten Halbjahr ihrer Schulzeit mußte sie am Nachmittag für 60 Pfennig in fremden Diensten

[1] Eine nummer- und datumlose Sonderausgabe der radikalsozialistischen Breslauer „Tribüne" bringt eine Einsendung vom 7. Oktober 1927, wonach Therese Neumann im Jahre 1920 mit einem in Marktredwitz bei einer Frau Gusti Fink wohnenden Fakir namens Laurenz Löwenich verschwand, von ihm verlassen wurde, sich heimlich nach Bamberg begab und dort am 7. Januar 1926 (oder 1920) Mutter eines Mädchens namens Anna Maria wurde, das heute noch bei den Ursulinen in Bamberg lebe. Der Einsender, Kurt C. Rhodin in Berlin, Schiffbauerdamm 2, bei Kindt, erklärt in der „Tribüne" an Eides Statt, daß ihm diese Dinge von der Gusti Fink, die unbedingt glaubwürdig sei, vor Zeugen als wahr versichert worden seien. Frau Fink habe mit eigenen Augen die Geburtsurkunde des Kindes gesehen und auch einen Schein zur Erhebung von Stillgeld. — In Wirklichkeit existiert laut polizeilicher Feststellung eine Gusti Fink in Marktredwitz überhaupt nicht. Das Standesamt Bamberg erklärt, daß für ein am 7. Januar 1920 oder 1926 geborenes Kind Neumann keine Geburtsurkunde seit dem Jahre 1876 in Frage kommen könne. — Wir haben den Inhalt dieser Sondernummer ausführlich wiedergegeben, um an dem einen Beispiel die Taktik der vielen Sonder- und Flugblätter im Falle Konnersreuth zu beleuchten. Andere Verleumdungen gegen Therese Neumann lassen sich schon aus Anstandsrücksichten nicht einmal andeuten.

arbeiten. Mit 14 Jahren kam sie dann in das Gasthaus Martin Neumann und hat während des Krieges, wo ihr Brotherr im Felde stand, mehr als ein Knecht gearbeitet. Sie wollte später Kranken- oder Missionsschwester werden. Den kräftigen Körperbau merkt man ihr heute noch gut an. Der Nervenstatus ist normal. Es besteht keinerlei organische Nervenlähmung[1]. Die Beobachtungsschwestern sagen, Fräulein Neumann habe außerordentlich scharfe Augen und ein sehr frisches Gedächtnis. Ihr Benehmen ist natürlich, von einer sehr angenehm berührenden Ursprünglichkeit, wenn sie unter den eigenen Angehörigen weilt und sich von Fremden nicht beobachtet glaubt. Auf Fragen antwortet sie ziemlich schnell, sachlich, ohne Affekt, unter Umständen sehr resolut. Je länger man mit ihr redet, desto weniger hat man den Eindruck einer Kranken. Sie ist klug, aber dann auch wieder naiv wie ein Kind. Von der Willensseite her wird man bei ihr einen gewissen Eigensinn, der ihr in den Jahren seit 1918 durchaus nicht verloren ging, feststellen können.

Wir verstehen, daß sich die Umgebung der Therese Neumann gegen die Hysteriehypothese sträubt und erklärt, die Resl sei alles, nur nicht hysterisch. Eine wirklich nicht zu unterschätzende und zu umgehende Schwierigkeit besteht also für diese Hypothese. Therese Neumann wäre einerseits der Fall von Hysterie, der alles bisher Dagewesene weit hinter sich läßt, anderseits gibt ihre körperliche und seelische Art kaum irgend welche Anhaltspunkte für Hysterie, ist dieser vielmehr als Ganzes scharf entgegengesetzt.

Wir kommen zur zweiten Gegenfrage. Ist Hysterie eine genügende Hypothese für alle Phänomene? Lassen sich überhaupt alle restlos natürlich erklären?

Es kommt uns jetzt nicht darauf an, abschließend darüber zu urteilen, ob die Ekstasen und Stigmen der Therese Neumann charismatisch-übernatürlich im eigentlichen Sinne des Wortes sind. Für ein solches Urteil ist die Zeit noch nicht gekommen. Die Ekstasen der Therese Neumann weisen nicht die Merkmale der künstlichen und krankhaften Ekstasen auf[2], wenn auch die blutigen Tränen etwas recht Eigentümliches sind. Wenn ferner „die offenkundige, dauernde Erhebung des Gesamtlebensstandes für die Übernatürlichkeit der Ekstase spricht und ... der allgemein physisch-psychische Niedergang, wie Apathie, Trübsinn, Lähmung, dieselbe ebenso bestimmt ausschließt“[3], so dürfte der Konnersreuther Fall nicht ungünstig stehen. Die Freitagsekstasen der Therese Neumann gleichen am meisten und geradezu auffallend den zwölf Jahre lang alle Wochen wiederkehrenden ekstatischen Leidensvisionen der hl. Katharina von Ricci[4]. Da alle Stigmatisierten auch Ekstasen erlebten, wird man vielleicht sagen dürfen, daß der charismatische Charakter der Stigmen mit dem der Ekstasen steht und fällt. Es gibt Stigmen, die eine übernatürliche Erklärung verlangen, wie die Stigmata des hl. Franz von Assisi. In gleicher Weise dürfte man wohl die Stigmata, die als Begleiterscheinung charismatischer Ekstase auftreten, selbst als charismatisch erklären, eben infolge ihres Zusammenhangs mit der charismatischen Ekstase. Wir möchten annehmen, daß nach einem Gesetz des mystischen Lebens immer dann, wenn eine

---

[1] Vgl. die Mitteilung von Prof. Ewald in Erlangen in der „München-Augsburger Abendzeitung“ vom 20. August 1927. Prof. Ewald hat während der fünfzehntägigen Beobachtung den Körper- und Nervenstatus aufgenommen.

[2] Zahn a. a. O. 538 f. [3] Ebd. 542. Vgl. Poulain I 359 f. 362 f.

[4] Vgl. Poulain I 245.

bestimmte körperliche Disposition und charismatisches Schauen und Mitleiden der Passion Christi gegeben sind, die Stigmen eintreten. Es ist nicht glaublich, daß sie Gott solchen gibt, die danach streben. Wenn darauf hingewiesen wird, daß die Stigmatisierten fast immer Menschen waren, die vorher schwere Krankheiten hatten durchmachen müssen, so würde das vom Standpunkt der Vorsehung wohl keine Schwierigkeiten machen. Es wäre zu verstehen, daß Gott die Wundmale Christi nur solchen mitteilt, die zuerst durch ein Leben der Entsagung, wie Franz von Assisi, oder durch Krankheit auf ihren Leib verzichtet haben. Ob bestimmte Stigmata rein natürlich erklärt werden können, lassen wir dahingestellt. Der Beweis scheint dafür bis jetzt nicht restlos erbracht zu sein[1].

Worauf es uns hier ankommt, ist Folgendes: Die Stigmen der Therese Neumann sind kein Betrug, nicht selbst beigebracht. Die Blutungen in der Ekstase sind zu oft von Anfang bis zu Ende beobachtet, von dem Blut aus den Augen und der Seite an einem Freitag Abstriche gemacht worden. Es ist normales Blut. Es ist ferner nicht wissenschaftlich, die Stigmen durch Autosuggestion oder Hysterie restlos erklären zu wollen[2], weil wir als Gegenstück autosuggestiv oder hypnotisch hervorgerufene Hautblasenbildungen und ähnliches aufweisen könnten. Selbst von den autosuggestiv hervorgerufenen Wunden und Körperzeichen Dieblers (Sin Dolors), auf die jetzt vielfach hingewiesen wird, und dem Mann, der psychogene Störungen, wie Verlagerung der innern Organe und Hautblutungen, berufsmäßig betreibt[3], bis zu den Stigmen der Therese Neumann mit ihrer Symbolik des Leidens Christi, die auch erklärt sein will, und den jeden Freitag ohne Zutun des Mädchens so stark einsetzenden Blutungen ist noch ein weiter Weg. Auch Dr. Kröner, der im Konnersreuther Falle Hysterie als Ausgangspunkt annimmt, gesteht[4]: „Weder die offenbar nicht durch äußern Eingriff erfolgende Entstehung der Stigmata, noch die Nahrungslosigkeit, noch die Gewichtserhaltung, sowie manches vom Inhalt der Visionen der Therese läßt sich freilich als Hysterie deuten.“ Warum lassen sich gerade die Stigmen nicht ärztlich behandeln, warum eitern sie nicht, während sonst bei Therese Neumann Wunden leicht eitern? Man wird entgegnen, daß gerade dies ein Zeichen von Hysterie sei, da bei Hysterischen der Eigenwille alleiniges Gesetz ist. Aber Therese Neumann erklärt, sie habe diese Dinge nie gesucht, und es wäre ihr lieber, wenn das alles nicht wäre — und wir können ihre Worte nicht einfach als unwahr abweisen. Auf andere Erklärungen der Stigmata, wie „Ersatz für seit Jahren ausbleibende Menstruation“ und ähnliches einzugehen, erübrigt sich, da diese Deutungen keinen Rückhalt haben im ärztlichen Befund und in keiner Weise an die Tatsachen heranreichen, nämlich an die Stärke der Blutungen, ihre Symbolik, ihre regelmäßige Wiederkehr alle Freitage mit Ausnahme religiös besonders gekennzeichneter Freitage. Wenn dann aber gefragt wird, ob den Stigmen gegenüber überhaupt jede natürliche Erklärung ver-

[1] Vgl. dazu u. a. Poulain II 352—377. Bruno Grabinski, Wunder, Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart (Hildesheim) 246—291. Die Schrift von Wunderle.

[2] Wie es u. a. Dr. med. Bunnemann in Ballenstedt in der „Deutschen Allgem. Zeitung“ Nr. 425 vom 11. September 1927 tut.

[3] Vgl. Wunderle a. a. O. 68 f.

[4] S. 37 48.

sage, machen Tatsachen, wie sie Dr. Kröner[1] anführt, so z. B. die Wundmale Mohammeds bei Mohammedanern, über die wir freilich Genaueres wissen möchten, die Fälle von „Versehen" (rein psychische Einwirkung der Mutter auf das ungeborene Kind, aber eine Einwirkung, die sich im Körper des Kindes symbolisch auswirkt) schon etwas nachdenklich. Und vielleicht noch nachdenklicher macht die äußerste Zurückhaltung, die der Heilige Stuhl gegenüber den außergewöhnlichen Erscheinungen, Wundmalen, Visionen, Schweben und ähnlichem an P. Pio von Pietrelcina im Kapuzinerkloster zu Foggia beobachtet. Das Heilige Offizium hat nicht weniger als viermal erklärt, daß deren Übernatürlichkeit nicht feststehe[2]. Der Ausdruck Übernatürlichkeit ist dabei wohl im Sinne charismatischer Ursächlichkeit gemeint. Das würde wieder für die Auffassung sprechen, daß die Frage nach der Natur der Stigmata von der Frage nach der Art der sie tragenden Ekstasen abhängig gemacht werden muß.

Wir kommen zu den weiteren Erscheinungen in den Ekstasen der Therese Neumann. Eigentümlich ist schon, daß Puls und Temperatur während der Freitagsekstasen sich nicht merklich oder überhaupt nicht ändern. Dann das Hören des Aramäisch.

Professor Wutz erklärt mit Bestimmtheit, genügend Fälle zu haben, in denen Vorherwissen oder Suggestion einfach ausgeschlossen seien: so wenn die Neumann Worte hörte, die er gar nicht gekannt hatte, die sich aber bei seinen nachherigen Erkundigungen als richtig herausstellten (z. B. ein Schimpfwort bei der Dornenkrönung), oder wenn sie gegen seine Einrede hartnäckig auf einer Form bestand, die er für falsch hielt und ihr auszureden suchte, die sich dann aber beim Nachschlagen doch als richtig erwies. Man hat die auffallende Tatsache mit Eidetismus in Verbindung bringen wollen, d. h. mit der Fähigkeit, subjektive Anschauungs- oder Klangbilder zu erzeugen, indem man einmal Gesehenes oder Gehörtes nach kürzerer oder längerer Zeit mit der Lebhaftigkeit des früheren objektiven Eindrucks wieder vor sich erstehen läßt[3]. Aber Therese Neumann hat ja jene aramäischen Worte früher gar nicht gehört. Dr. Kröner führt (S. 63) als Gegenstück eine Hysterische an, deren Spalt-Ich in Gegenwart eines Chemikers über ungeahnte chemische Kenntnisse verfügt habe, offenbar, indem es sich in die Seele des Chemikers hineinarbeitete und deren Kenntnisse in sich hineinsog. Aber Therese Neumann hörte die aramäischen Worte und Sätze schon, bevor Professor Wutz sie besuchte, und sie hörte solche, die ihm vollständig neu waren! Ganz gewiß wäre für eine spätere Prüfung des eigentümlichen Phänomens eine phonetisch genaue Niederschrift (die aber Prof. Wutz vielleicht schon gemacht hat) und die Zuziehung von weiteren Semitologen sehr zweckmäßig, wie es Prof. Kittel und Prof. Wutz selbst wünschen[4], aber anderseits hat Prof. Wutz das von Therese Neumann Gehörte so lange und so genau untersucht, und er gibt auf Befragen so bestimmte Antwort, daß wir inzwischen an der Tatsache nicht leicht zweifeln können. Dann versagt aber, so scheint es nach unsern heutigen Kenntnissen, eine natürliche Erklärung.

---

[1] S. 43—46.

[2] „... non constare de eorumdem factorum supernaturalitate." Acta Ap. Sedis 15 (1923) 356; 16 (1924) 368; 18 (1926) 186 308.

[3] Vgl. Friedrich Wilhelm, Die Bedeutung der eidetischen Forschung für Erziehung und Unterricht, Leipzig 1927. Kröner 32 f.

[4] Die Ausführungen Dr. v. Aretins in der „Einkehr" (Beilage der „Münchner Neuesten Nachrichten") vom 3. August 1927 und die Bemerkungen der beiden Semitologen zum Sprachenproblem bei Wunderle a. a. O. 30—33.

Dasselbe wäre wohl von der Herzenskunde der Therese Neumann und den Heilungen anderer durch ihre Fürbitte zu sagen, wenn die Berichte stimmen. Wir haben verschiedene der oben erwähnten Tatsachen von einem nichtkatholischen, gebildeten Augen- und Ohrenzeugen gehört. Doch warten wir besser mit einem endgültigen Urteil, bis das Material und die Aussagen der verschiedenen Zeugen mit allen für die Kritik notwendigen oder wünschenswerten Umständen vorliegen.

Endlich zur Frage der Nahrungslosigkeit[1]: Therese Neumann ist unter Leitung von Sanitätsrat Dr. Seidl in Waldsassen 15 Tage lang, vom 13. Juli 12½ Uhr bis zum 28. Juli 13 Uhr, von vier durch einen bischöflichen Kommissar vereidigten Mallersdorfer Schwestern, drei fachlich bestens ausgebildeten Kranken- und Operationsschwestern und einer Garderobeschwester, aufs schärfste beobachtet worden. Die Schwestern sind vor dem Betreten des Konnersreuther Bodens zwei Tage lang von Dr. Seidl über alles Vorangegangene genau aufgeklärt worden. Entsprechend ihren Instruktionen waren immer zwei von ihnen um Therese Neumann, jeden Augenblick, bei Tag und bei Nacht, im Hause, im Freien, in der Kirche, besonders während der Ekstasen. Nur die Schwestern durften Zimmer und Bett der Therese Neumann herrichten. Aus den Berichten geht hervor, daß sie alles: Bett, Zimmer, Kleiderschrank, Leibwäsche zu Beginn genau untersucht und ständig unter Kontrolle gehalten haben. Therese Neumann durfte sich nicht einmal mit einem Schwamm waschen, um auszuschließen, daß sie etwa Wasser aus dem Schwamm sauge und sich so ernähre. Nur die Schwestern durften sie mit einem feuchten Lappen waschen. Selbst das Mundwasser wurde vor und nach Benützung gemessen. Auch der kleine Schluck Wasser, den Therese Neumann nach der heiligen Kommunion zu sich nahm, mußte von den Schwestern gereicht werden. Alles, was das Gebiet des Stoffwechsels irgendwie berührt, stand unter strengster medizinischer Kontrolle, wurde genau gemessen und in klinischen Instituten in München oder Erlangen untersucht. Die Schwestern mußten nach jeder Wache Aufzeichnungen machen. Sanitätsrat Dr. Seidl hat die Schwestern neunmal kontrolliert bei Tag und bei Nacht. Er stellt ihnen das Zeugnis aus, daß sie gewissenhaft und genau, unvoreingenommen und nüchtern ihre Aufgabe erfüllt haben. Um falschen Gerüchten zu begegnen, darf noch hinzugefügt werden, daß zwischen Therese Neumann und den ebenso genau wie taktvoll und selbstlos ihre Pflicht erfüllenden Schwestern ein gutes Verhältnis bestand. Ihr wurde sogar der Abschied am 28. Juli sehr schwer, weil sie jetzt die gute Pflege der Schwestern entbehren müsse.

Das Ergebnis der fünfzehntägigen Kontrolle ist folgendes: Die Schwestern erklären, daß weder Nahrungsaufnahme noch der Versuch einer solchen vonseiten Theresens vorliege. Sie bemerken dazu, daß sie trotzdem immer Feuchtigkeit im Munde habe. Sie hat in den fünfzehn Tagen bei Gelegenheit der heiligen Kommunion alles zusammen etwa drei Hostien und drei Eßlöffel Wasser zu sich genommen. Geschlafen hat sie in den fünfzehn Tagen etwa

[1] Vgl. dazu außer den oben angegebenen Quellen die Mitteilungen des Bischöflichen Domkapitels in Regensburg im Regensburger „Oberhirtlichen Verordnungsblatt" Nr. 12 vom 21. Oktober 1927.

10 Stunden. Stoffwechsel: flüssige Ausscheidungen etwa 500 ccm und ein Eßlöffel schleimige Darmausscheidung. Gewicht: Es ging von 110 Pfund (Mittwoch 13. Juli) auf 102 herab (Samstag 16.), dann wieder hinauf auf 108 Pfund (Mittwoch 20.), dann wieder herab auf 105 (Samstag 23.), um zum Schluß (Donnerstag 25.) wieder 110 Pfund zu erreichen. Es wurde dabei darauf geachtet, daß Therese Neumann beim Wägen immer dieselben Kleidungsstücke trug. Die Umgebung des Mädchens, lauter grundehrliche Menschen, erklärt, so sei es nun schon seit Weihnachten.

Die Nahrungslosigkeit dürfte damit als Tatsache feststehen[1]. Die ursprünglich geplante, aber wegen begreiflichem, wenn auch zu bedauerndem Widerstande des Vaters der Therese nicht durchführbare Untersuchung in einem Krankenhaus oder einer Klinik hätte nach der, wie uns scheint, richtigen Meinung des Bischöflichen Ordinariats Regensburg auch kein anderes Ergebnis gezeitigt[2]. Wohl aber wären manche Einwände wirksam entkräftet worden. Nahrungsaufnahme in somnambulem Zustand oder Einschläferung der Schwestern durch die medialen Kräfte der Neumann, die sich so Gelegenheit zur ungestörten Aufnahme von Nahrung geschaffen hätte[3], ist nach den Berichten der Beobachtung ausgeschlossen. Mit „Hungerkuren" hat die Konnersreuther Tatsache nichts zu tun. Die Hungerkuren verlangen gleichzeitige reichliche Flüssigkeitsaufnahme[4]. Auch Maria Furtner, von der man jetzt oft in der Presse liest, hat in den elf Jahren ihres Nichtessens jeden Tag Wasser zu sich genommen. Therese Neumann hat demgegenüber seit Weihnachten 1926 allein durch Atmung neunzig Liter Wasser verausgabt und bei Gelegenheit der heiligen Kommunion nur einen Liter Wasser zu sich genommen. Die indischen Fakire können ebensowenig als Vergleichsobjekte herangezogen werden. Ihr Hungern verlangt von ihnen vollkommene Untätigkeit des Körpers und des Geistes, sie können es nur im heißen Klima durchführen und schrumpfen dabei mumienhaft zusammen. Therese Neumann ist dagegen gerade geistig tätig und wiegt immer wieder 110 Pfund. Die Auffassung Dr. Reißmanns, der hier „die Tatsache fluidaler Übertragungen und Einwirkungen nicht im Sinne des modernen Okkultismus, aber im Sinne der parazelsischen, antiken und chinesischen Medizin annehmen zu dürfen glaubt"[5], klingt doch mehr als Ausdruck der Ratlosigkeit denn als Erklärung der vorliegenden Tatsache. Dr. Reißmann wird seiner Lösung des Problems wohl selbst nicht zu sehr trauen. Dr. med. Wolfgang v. Weisl[6] meint, daß jeder Mensch imstande sei, seinen Körper in ganz unglaublich weitgehender Weise zu beherrschen, wenn er will und sich übt. Damit sucht er den ganzen Konnersreuther Fall zu erklären, mit Ausnahme der Nahrungslosigkeit. Über sie sagt er abschließend: „Aber ich kann und will nicht glauben, daß es möglich ist, sieben Monate lang ohne Speise und ohne nennenswerten Trank zu leben. Und ich will und kann nicht glauben, daß man auch nur vierzehn Tage lang fasten könne, während man zugleich herumgeht, zweimal wöchentlich schwer leidet (Blut vergießt, weint, schlaflos ist, schwitzt), daß man dabei sogar Urin abgibt — ohne die Körpersäfte zumindest durch flüssige Nahrung zu ersetzen."

---

[1] Dr. med. Kröner steht dieser Tatsache (S. 66—77) jedenfalls objektiver gegenüber als Dr. med. Schultz in Berlin in der „Deutschen Medizinischen Wochenschrift" vom 16. September 1927, Jahrg. 53, Nr. 38.

[2] Prof. Ewald in Erlangen hat sich dieser Erklärung des Bischöflichen Domkapitels in Regensburg nicht angeschlossen.

[3] Vgl. Dr. med. v. Weisl in seinen als Sonderdruck veröffentlichten Artikeln in der „Vossischen Zeitung" vom 16. bis 19. August und 18. September 1927, und Kröner 77.

[4] Kröner 66. [5] Im „Tag" Nr. 263 vom 3. November 1927.

[6] A. a. O.

Vom katholischen Standpunkt aus gesehen ist der Konnersreuther Fall noch nicht endgültig klargestellt. Das letzte Wort hat für uns Katholiken bezüglich seiner öffentlichen Behandlung die zuständige kirchliche Autorität. Die Kirche ist aber den nach außen hervortretenden Erscheinungen gegenüber — und bloß von solchen war bisher die Rede — sehr zurückhaltend, um so zurückhaltender, je mehr sich diese Erscheinungen, wie im Konnersreuther Falle, geradezu unheimlich häufen. Um von andern Erwägungen abzusehen: Ein Phänomen des religiösen Lebens kann in seinem Beginne gut und von Gott sein, aber in seinem weiteren Verlaufe durch persönliche Fehler oder andere Einflüsse getrübt werden. Der hl. Ignatius sagt sehr richtig, daß alles, nicht bloß der Anfang, sondern auch die Fortführung und das Ende dieser Phänomene genau zu prüfen ist. Einmal um sein Urteil über eine ekstatische Ordensfrau angegangen, bewies er die äußerste Zurückhaltung. Gott, so erklärte er, sei es eigen, die menschliche Seele zu heiligen. Das Übermaß der inneren Begnadung und Heiligkeit werde sich dann ab und zu, freilich nur in den seltensten Fällen, körperlich auswirken. Rein äußere Phänomene ohne innere Heiligkeit könnten dagegen nicht auf göttlichen Ursprung zurückgeführt werden. Der Fall, auf den sich die Bemerkung des Heiligen bezog, endete tatsächlich nicht glücklich. Ignatius' Auffassung gilt, soweit wir aus der Praxis des mystischen Lebens sehen können, heute noch unvermindert[1].

In der Tat ist es Grundsatz der Kirche, jene außergewöhnlichen Dinge als etwas durchaus Nebensächliches zu betrachten und ihnen aufs äußerste zu mißtrauen, wenn sie nicht auf dem Untergrund persönlicher Lauterkeit, Tugend und Heiligkeit ruhen. Folgende Fragen wird die Kirche stellen[2]: Ist die „Begnadete" normal, von gesundem Urteil, nicht phantastisch? Was hat sie für eine Bildung, was hat sie gelesen? Ist sie tugendhaft? Wie war ihr Charakter vor dem Außergewöhnlichen, das jetzt an ihr geschieht, wie ist er jetzt? Ist sie wirklich demütig ohne jeden Falsch? Die ersten Fragen sind schon oben berührt worden, wo vom Charakter der Stigmatisierten die Rede war. Die Antwort lautete nicht ungünstig. Therese Neumann betet auch viel, besonders in den Nachtstunden. Ihre Gebetsweise ist von wirklich wohltuender Natürlichkeit und Innigkeit, kindliches Vertrauen auf Gott bei doch ernster Auffassung des Jenseits, und Leiden mit Christus für die Rettung der Seelen ist darin das Beherrschende. Ihre religiöse Gesamteinstellung ist vernünftig. Sie liest mit Vorliebe den Katechismus, dann die Nachfolge Christi, den Goffine, die Sonntagsepisteln und Sonntagsevangelien. Besondere Erleuchtungen zu haben, verneint sie. Auf theologische Fragen antwortet sie: darüber studiere ich nicht nach. Sie verehrt besonders die heilige Dreifaltigkeit und macht jeden Tag eine Gebetsmeinung für die großen Anliegen der Kirche und der Menschheit. Hilfesuchende verweist sie mit recht einfachen Worten auf den Willen Gottes und das eigene Mitwirken mit der Gnade. Ihr Gebetsleben scheint also zu ihren Gunsten zu sprechen.

---

[1] Vgl. im Exerzitienbuche die Regeln zur Unterscheidung der Geister für die zweite Woche. Ebenso Zahn 533.

[2] Vgl. zum Folgenden Poulain a. a. O. II 74—141.

Wir müssen an dieser Stelle ein Wort über die Freitagsbesuche in Konnersreuth sagen. Sie sind ja im vergangenen Sommer ins Riesenhafte gewachsen. Eines können wir gleich vorwegnehmen: der Fall ist von der Konnersreuther Bevölkerung im ganzen nicht geschäftlich ausgenutzt worden, am wenigsten von der Familie Neumann. Die letztere hat von dem Betrieb eher finanziellen Nachteil gehabt. Alles, was gesagt wird über Bauspekulation an Ort und Stelle, fabelhafte Preise, Eintrittsgeld zur Besichtigung der Ekstasen usw., ist böswillige Verleumdung. „Ich leide nicht ums Geld", hat Therese Neumann selbst einmal bemerkt. Die Preise am Ort sind sehr niedrig, die Unterkunftsmöglichkeiten bei aller Freundlichkeit der Bewohner primitiv zu nennen. So war es jedenfalls bis jetzt. Das Erscheinen von zwei Sonderblättern für die Konnersreuther Ereignisse, des „Konnersreuther Wochenblattes" und der „Konnersreuther Zeitung" mit den plumpen Lobeserhebungen der Therese Neumann in letzterer und dem baedekerartigen Aufzählen ihrer „Wunder" und alles dessen, was es da zu sehen und zu hören gibt, muß als grober Unfug gebrandmarkt werden. Die beiden Blätter werden indes nicht in Konnersreuth gedruckt. Den schlimmsten Geschäftsmißbrauch mit Konnersreuth stellen übrigens die zahllosen Berliner Sonderblätter mit ihren Lügenberichten dar. Was an dem ganzen Großbetrieb peinlich berührte, waren vor allem zwei Dinge: einmal die Darbietung der ekstatisch leidenden Jungfrau an die große Masse. Der Gegensatz zwischen der Leidenden und den sich oft doch recht ungestüm an sie herandrängenden Hunderten und Tausenden wollte an Ort und Stelle und will erst recht in der Erinnerung nicht gefallen. Dann begann sich doch auch vonseiten des gläubigen Volkes eine Verehrung des Mädchens anzubahnen, wie sie die Kirche einem Lebenden gegenüber nicht gestatten kann. Der Sessel hinter dem Altar, auf dem sie während des Gottesdienstes ruht, wurde eigens besichtigt. Es soll vorgekommen sein, daß Fremde ein Haar davon als kostbares Andenken mitnahmen. Die Leute versuchten ferner, fromme Gegenstände mit den Händen der Jungfrau in Berührung zu bringen. Sie hat, jedenfalls in letzter Zeit, abgewehrt mit den Worten „Das darf ich nicht". Schaulust und ungesunde Wundersucht haben bei alledem offenbar eine nicht geringe Rolle gespielt. Der Verfasser hat beobachten können, wie sich innerhalb 24 Stunden zwei vollständig falsche Wunderlegenden im Volke bildeten. Solche Dinge schaden natürlich der Sache. Die Demut des Mädchens haben sie auf eine unglaubliche Probe gestellt, und es spricht für Therese Neumann, daß sie diese Probe, soviel zu sehen ist, gut bestanden hat. Daß der Großbetrieb suggestiv auf sie wirken konnte, ist selbstverständlich. Übrigens ist jetzt diesen Mißständen der Boden entzogen, da das Bischöfliche Ordinariat in Regensburg das klare Besuchsverbot der Freisinger Bischofskonferenz entschieden durchzuführen begonnen hat[1].

Wie hat sich Therese Neumann dem gegenüber verhalten? Die Stigmatisierten haben ja ihre Wundmale im allgemeinen zu verheimlichen gewußt. Auch von Therese Neumann und ihren Angehörigen hört man, daß ihnen die Öffentlichkeit in der Sache ein Opfer, ein Greuel ist. „Das Angeschautwerden ist mir viel schwerer als das Leiden", hat sie selbst gesagt. Aber ihre Umgebung und die Stimmen versicherten ihr, daß ihr Außergewöhnliches für die andern da sei, um sie wieder an Gott zu erinnern. Sie hat sich naiv gefügt, auch wenn die Stimmen vielleicht nicht echt waren und ein bestimmter Rat den Regeln der Diskretion einmal nicht ganz entsprach. Etwas auffallend bleibt, daß das Besuchsverbot der Bischöfe in den Visionen und Stimmen,

[1] Die betreffende Stelle in der Kundgebung der Anfang September stattgehabten Konferenz lautet: „Die Bischöfe Bayerns auf der Konferenz in Freising sprechen hiemit die eindringlichste Mahnung aus, ... alle Besuche dort (in Konnersreuth) zu unterlassen ...".

soviel zu sehen ist, keine Rolle gespielt hat. Da könnte einem irgend etwas noch nicht ganz ausgeglichen vorkommen. Die nächste Zeit wird hier ja volle, und wie wir hoffen, befriedigende Klarheit schaffen.

Weitere Fragen: Erträgt Therese Neumann Prüfungen, Zweifel an ihrer Begnadung und Widerspruch? Die Heiligen der katholischen Kirche sind alle den stillen Weg der Verdemütigung gegangen. Er kann schwerlich durch Leiden, um die sich so viel Berühmtheit legt wie um die der Freitagsekstase, ganz ersetzt werden. Fürchtet sie sich vor Täuschungen? Verschiedene der Visionen und Stimmen dürften zweifelsohne Eigenes oder mit Eigenem vermischt sein oder auf Mißverständnissen und subjektiven Täuschungen beruhen. Es wäre ja auch sonderbar, wenn Therese Neumann dieser Gefahr, der selbst große Heilige unterlagen, ganz enthoben wäre[1]. Wünscht sie die Offenbarungen nicht? Findet sich in ihnen nichts, was dem Glauben, der Wissenschaft, der Sittlichkeit, Würde und Schicklichkeit widerspricht? Benützt sie die Schau in andere Seelen zu deren Bestem? Ohne Verletzung der Nächstenliebe? Bringt überhaupt der ganze Komplex des Außerordentlichen Nutzen für das Seelenheil? Man sagt, daß das Konnersreuther Ereignis auf sehr viele läuternd und religiös erhebend gewirkt habe. Vor allem: ist die Begnadete gehorsam gegen die, die ihr in religiösen Dingen etwas zu sagen haben, in unserem Falle also gegen den Seelenführer, aber auch die höhere kirchliche Autorität?

Wir sehen, es sind sehr steile und abschüssige Gebirgspfade, auf denen Ekstatische und Stigmatisierte gehen müssen. Ihre Begnadungen sind im Allerletzten, wenn sie echt sind, eine schwere Verantwortung und ein hartes Kreuz.

Wir glaubten, durch diese zur Vorsicht und zum Abwarten mahnenden Worte der Sache zu dienen. Therese Neumann wird die Letzte sein, die sie uns verübelt, wenn alles an ihr ganz lauter und ganz echt ist. Wenn es das aber ist, und wir hoffen es, dann spricht Konnersreuth mit Macht für die religiöse und katholische Weltanschauung.

**Robert Leiber** S. J.

[1] Vgl. den oben erwähnten Artikel „Die Stimmen der Jungfrau von Orleans" von P. Pribilla im letzten Februarheft dieser Zeitschrift.

# Stimmungen

Die amtliche Darstellung des Weltkrieges gibt im vierten Bande eine anschauliche, spannende Schilderung der Marneschlacht und legt dabei auch die psychologischen Gründe offen, die den rätselhaften Umschwung des Kriegsglücks bewirkt haben. Wie war es möglich, daß die siegreich vorstürmenden deutschen Armeen im September 1914 plötzlich den Rückzug antraten? Die Antwort lautet: „Die Seele des deutschen Feldherrn war durch das lange Warten weit hinten in Luxemburg und die quälenden Zweifel über den Ausgang der Schlacht mehr und mehr zermürbt worden. Spärliche Nachrichten der Armeen ... hatten die an sich schon trübe Gemütsstimmung des Generaloberſten v. Moltke noch verdüstert.... Das Unbegreifliche wurde Ereignis: Das Westheer wurde aus dem unter blutigen Opfern errungenen Siege durch den Mund des Vertreters der Obersten Heeresleitung in dem Augenblicke zurückgerufen, als es im Begriff stand, die Früchte der vorangegangenen Kämpfe zu ernten.... In den Mittagsstunden des 9. September war der deutsche Generalstabschef in Luxemburg unter der Wucht vermeintlicher und wirklicher Unglücksbotschaften seelisch zusammengebrochen. Er hatte aus den spärlichen Meldungen meist nur das Ungünstige herausgelesen.... Während die aufs höchste gespannte Lage verantwortungsfreudiges, zielbewußtes Eingreifen des Generalstabschefs gebieterisch forderte, malte sich sein Geist in peinvoller Klarheit schon bis in alle Einzelheiten die furchtbaren Folgen einer verlorenen Schlacht aus. Als sich im Höhepunkt des Ringens Schwierigkeiten und Reibungen stärker und stärker geltend machten, entglitten seiner erlahmenden Hand die Zügel der Führung immer mehr, bis unter dem furchtbaren Druck der Verantwortung, der Spannungen und Krisen der Schlacht der Seele des Feldherrn der Wille zum Siege entschwand: In der Stunde der Entscheidung über des deutschen Volkes Schicksal brach sein Führer im Felde seelisch und körperlich vollständig zusammen.“ [1]

Der Schweizer Oberstleutnant Eugen Bircher, zugleich Chirurg, ergänzt diese Darstellung in bemerkenswerter Weise. Er führt das Versagen der entscheidenden Männer (Moltke, Bülow, Lauenstein, Hentsch) auf körperliche Krankheit zurück, die sie zu pessimistischen Stimmungen veranlagte und ihre geistige Spannkraft und Entschlossenheit lähmte [2].

Dieses weltgeschichtliche Beispiel von ungeheuerster Tragweite lehrt mit erschütternder Deutlichkeit, wie die Geschicke ganzer Völker von der Stimmung eines einzigen Mannes in einem kritischen Augenblick abhängen können, und es lenkt unwillkürlich die Aufmerksamkeit auf die bekannte und doch so geheimnisvolle Macht der Stimmungen, deren Einfluß auf das Glück und Un-

---

[1] Der Weltkrieg 1914 bis 1918. Bearbeitet im Reichsarchiv IV (Berlin 1926, Mittler) 526 529 531 541. Der letzte Satz ist auch im amtlichen Werke gesperrt gedruckt. Am Abend des 8. September schrieb Moltke an seine Gattin: „Die furchtbare Schwierigkeit unserer Lage steht oft wie eine schwarze Wand vor mir, die undurchdringlich scheint“ (ebd. 316 531).

[2] Die Krisis in der Marneschlacht (Bern u. Leipzig 1926). Vgl. dazu Dr. Rochs in der Deutschen Medizinischen Wochenschrift 53 (Leipzig 1927) 1399—1401.

glück der Menschen sich immerfort geltend macht; denn was in den Tagen der Marneschlacht im großen vor sich ging, das wiederholt sich Tag für Tag im kleinen. Mit Recht hat man daher bemerkt: „Die Gemütsbewegungen sind nicht nur die wichtigsten Faktoren im Leben der einzelnen Menschen, sie sind überhaupt die gewaltigsten Naturkräfte, die wir kennen. Jedes Blatt in der Geschichte der Völker wie in der des einzelnen Menschen zeugt von ihrer unbezwinglichen Gewalt.“ [1] Grund genug, sich über ihre Erscheinungsformen, ihr Wesen, ihre Bedeutung, Wertung und Beherrschung Klarheit zu verschaffen.

* * *

Wenn wir uns aus der Unruhe und dem Lärm der Außenwelt zurückziehen und unsern Blick in das Innere lenken, so gewahren wir dort eine weite, sehr bewegte Welt, deren Wellenschläge zwar immer irgendwie wirksam sind, aber nur dem aufmerksam Lauschenden ihre geheime Melodie verraten. Was in unserer Seele vorgeht, das können wir nicht in klare Begriffe und Worte fassen, aber in der Sprache der Vergleiche und Symbole wird es uns einigermaßen verständlich.

Von allen Künsten hat es die Musik am besten verstanden, das Wogen in unserem Innern nachzubilden und dem Unaussprechlichen Ausdruck zu verleihen. Und so können wir uns nun umgekehrt gerade an der Musik, die uns als ein Kulturgut überkommen ist, die Bewegungen des Gemütes am klarsten veranschaulichen und mit Recht sagen: Nichts gleicht so sehr dem Leben unserer Seele mit ihren Stimmungen und Schwingungen wie die Musik. Musik ist immer Bewegung, kann lächeln und zürnen, schlummern und rasen; sie vermag den sanftesten Hauch des Friedens ebenso wiederzugeben wie die furchtbare, niederschmetternde Gewalt eines Orkans. Wie die Musik, so ist unsere Seele bald freudig, bald traurig gestimmt, je nachdem ihre Saiten in heitern oder ernsten Weisen klingen. Bald zieht es durch unsere Seele wie die belebende Energie eines Marsches, die zu kühnem Wagen und frohem Schaffen ruft, bald wie die einförmigen, langweiligen Läufe eines Übungsstückes, das zu dem eintönigen Ticktack von unseres Dienstes immer gleichgestellter Uhr zu passen scheint. Dann wieder klingt es wie ein leichtsinniger, scherzender Schwank oder wie eine träumerische Schwärmerei, dann wuchtig und getragen wie ernster Choral, dann schwer und bang wie Totenglocken und Trauerweisen, hoffnungslos und niederdrückend. Alle Stufen werden durchlaufen von der himmelhoch jauchzenden Freude bis zur dumpfen Verzweiflung. Der reine Fluß lieblicher Melodien wechselt mit den harten Stößen greller Dissonanzen. Auch der Unterschied des Piano und Forte findet sich in der Seele nachgezeichnet. Manchmal sind die Stimmungen ganz schwache Regungen, stille Gefühle, die wie gestaltlose, scheue Schatten oder wie ferne Klänge durch das Innerste der Seele huschen und das Bewußtsein nur ganz leise berühren; ein anderes Mal gleichen sie dem betäubenden Gedröhn eines Dies irae, das die von Angst und Reue geschreckte Seele erschauern macht.

Große Tondichter haben es auch meisterlich verstanden, die allmähliche Anstauung der Gefühle, ihren plötzlichen Durchbruch und jähen Umschlag

[1] C. Lange, Die Gemütsbewegungen (Würzburg ²1910) 2.

nachzuahmen. Zuweilen scheinen sich die Wasser, besonders die Wasser der Trübsal, tropfenweise aus tausend Rinnsalen anzusammeln. Die innere Unruhe wächst langsam an; sie saugt die Widerwärtigkeiten in sich hinein und schwillt bis zum Überfließen. Die Spannung im Innern und der Druck der dräuenden Entladung stellen unsere Geduld und unsere Nerven auf die härteste Probe. In diesen trüben Stimmungen haben wir den Eindruck, daß der eigene Zustand unerträglich und auf die Dauer unhaltbar sei, und wir hegen nur den einen Wunsch, aus dieser Lage befreit zu werden[1]. Und doch, so schnell wie in der Musik kann sich auch in unserem Gemüt der Sturm legen. Ja, das ist das Rätselhafte an den Stimmungen, daß sie so jäh wechseln und umschlagen. Wir sehen es am deutlichsten an den Kindern, weil bei ihnen die Natur weder durch die Erfahrungen des Lebens abgestumpft noch durch die Kunst der Beherrschung oder Verstellung verhüllt ist[2]. Weil sie sich ungezwungen geben, kann man das wechselvolle Spiel der Stimmungen leicht an ihren Mienen ablesen. Sie können schon wieder lächeln, während noch die Tränen ihre Wangen netzen. „Jeder weiß", sagt Ernst Jentsch[3], „wie leicht ein Kind um ein Nichts in ein jämmerliches Geschrei ausbrechen kann, und wie dann durch ein Zuckerplätzchen, ein mechanisch hingeworfenes Trostwort, eine Liebkosung der große Schmerz im Augenblicke wieder vergessen wird." Auch bei launenhaften Menschen können wir es gewahren, wie sie in der kürzesten Zeitspanne sprunghaft die verschiedensten Stimmungen durchlaufen. Schon in dem Worte Laune, das sich (nach Grimm) von luna ableitet, liegt diese Unstetigkeit angedeutet (Sir. 27, 12). Nur daß der Mond gesetzmäßig berechenbare Phasen einhält, was sich von unsern Stimmungen nicht sagen läßt.

Merkwürdiger noch ist die geheime Verschlungenheit, die die entgegengesetzten Stimmungen umschließt, wie sich in einer kunstvollen Ouvertüre die verschiedensten Motive mischen und ablösen. Daher jenes überraschende Schauspiel, daß auf den Höhen des seelischen Affekts, auf dem Gipfel seiner Kraftentfaltung die Stimmung oft jäh in ihr gerades Gegenteil übergeht. So dringt immer wieder zuerst verwirrend, dann erlösend ein österliches Alleluja in die dumpfe Trauer eines Karfreitags und weckt in der verdüsterten Seele trotz aller Bedrängnis Hoffnung und Freude. So geschieht es auch wohl, daß im Überschwange des Glücks plötzlich ein fremdes Gefühl der Leere und Enttäuschung auftaucht und die Symphonie der Freude verstummen macht. Es ist, als ob in der beglückten Seele unversehens der bittere Bodensatz des Lebens aufstiege. „Das ist die Traurigkeit der Seele, die das Leben über

---

[1] So schreibt Grillparzer voll jugendlichen Ungestüms in sein Tagebuch (1810): „Ich kann nicht länger mehr so fortleben! Dauert dieses unerträgliche, lauwarme Hinschleppen noch länger, so werd' ich ein Opfer meiner Verhältnisse. Dieses schlappe, geistertötende Einerlei, dieses immerwährende Zweifeln an meinem eigenen Werte, dieses Sehnen meines Herzens nach Nahrung, ohne je befriedigt zu werden; ich kann es nicht mehr aushalten. Darum fort, fort aus dieser Lage! Hinaus in die Welt, um diesen Trübsinn, wenn auch nicht zu stillen, aber doch wenigstens zu übertäuben" (Briefe u. Tagebücher, herausgeg. von Glossy u. Sauer II [Stuttgart 1903] 31).

[2] Darum sagt Cicero, daß wir in den Kindern die Natur wie in einem Spiegel schauen: pueri, in quibus, ut in speculis, natura cernitur (De finibus bonorum et malorum V 22).

[3] Die Laune (Wiesbaden 1902) 29: Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens XV.

sein Geheimnis befragt", sagt hierzu der russische Dichter Gontscharow in einem seiner berühmten Romane[1]; es ist das Gefühl für die Wehmut, die über der ganzen Schöpfung ausgegossen ist (Röm. 8, 22). Hierhin gehört auch der Rückschlag in der Stimmung, der nach dem heißersehnten Abschluß eines Werkes oder nach Erlangung eines Erfolges eintritt. Wir wundern uns selbst, daß wir uns nicht freuen können und statt dessen Erschöpfung und Mattigkeit in uns wahrnehmen. Gesteht doch Schiller[2] in einem Briefe an Goethe: „Der Abschied von einer langen und wichtigen Arbeit ist immer mehr traurig als erfreulich. Das ausgespannte Gemüt sinkt zu schnell zusammen, und die Kraft kann sich nicht sogleich zu einem neuen Gegenstand wenden." Auch scheint es, daß große Erlebnisse einer bestimmten Zeitdauer bedürfen, bis sie in der Stimmung sich auswirken und ausgleichen, und daß überstandene Gemütsbewegungen unter der Oberfläche des Bewußtseins fortdauern und dann plötzlich wieder emportauchen wie verklungene Motive aus dem Reiche der Erinnerung[3].

So birgt unsere Seele Rätsel über Rätsel, die wir in unserer Stumpfheit oft unbeachtet lassen, und in die wir auch oft ganz versunken und verloren sind, als hielten wir Zwiesprache mit geheimen Stimmen in unserem Innern.

Die deutsche Sprache hat für Stimmungen noch ein anderes Wort, das ebenfalls einen Vergleich einschließt und manche Eigentümlichkeiten der Gemütsbewegungen gut veranschaulicht. Wir sprechen von Witterungen der Seele und wollen damit sagen, daß, wie ein äußeres, es auch ein inneres Wetter gibt, das ähnliche Erscheinungen aufweist. Schon die Ausdrücke, die unsere Sprache zur Bezeichnung der Stimmung verwendet, wie heiter und trüb, sonnig und düster, sind vom Wetter entlehnt, wie wir auch umgekehrt unsere Stimmungen auf das Wetter übertragen und z. B. von einem launenhaften Wetter sprechen. Wir vergleichen die Freude mit dem Sonnenschein, der alle Fluren und Wälder in glänzendes Gold kleidet und unsere Pulse frisch lebendig schlagen läßt. Da ist alles licht und klar und strahlt in leuchtenden Farben. Und dann die feierlichen, ganz windstillen Stunden — dem tiefen Schweigen der Natur vergleichbar —, in denen die Seele aus ihrem Gehäuse herauskommt und ihre Fühler nach dem Herzen der Dinge vorstreckt. Wie trostlos sind dagegen kalte Regentage im Gebirge! Der Himmel düster überzogen und die ganze Welt durch dichte Schleier verhangen! Der wundervolle Zauber der Natur hat seinen Glanz verloren, seitdem die Sonne sich verborgen hat. So traurig kann es auch in unserer Seele ausschauen. Auch können finstere Schatten über lachende Frühlingsfluren gleiten und ein geheimes Grauen wecken. Blitz und Donner und Hagelschlag senden ihre Boten voraus. So

[1] „Oblomow" (Berlin 1922, Cassirer) 712.

[2] Brief vom 27. Juni 1796; ähnlich in seinem Brief an Goethe vom 19. März 1799, wo er noch beifügt: „Zugleich ist mir, als wenn es absolut unmöglich wäre, daß ich wieder etwas hervorbringen könnte."

[3] Als Charles Lindbergh, der erfolgreiche Ozeanflieger, nach 33 Stunden einer unerhörten Anstrengung und vollständigen Vereinsamung glücklich geborgen war, „lief über sein Gesicht ein leichtes Zittern, eine Träne rollte die Wange hinunter, nervöses Weinen ergriff ihn und für einen kurzen Augenblick war dieses blonde, noch von keiner Falte durchpflügte Knabengesicht in den Strom eines ungeheueren, eines tiefen Schmerzes getaucht" (Frankf. Zeitung Nr. 378 vom 23. Mai 1927).

gibt es auch eine Schwüle der Seele, eine Vorgewitterstimmung, in der die Erwartung drohenden Unheils fast noch furchtbarer und qualvoller ist als das Unheil selbst. Dann scheint es, als ob es sich von allen Seiten um uns zusammenziehe und überall das Verhängnis auf uns Wehr- und Machtlose lauere. Schwarze, undurchdringliche Wolken verwehren dem geängstigten und verlangenden Blick jede Aussicht[1]. Ist aber das Unglück geschehen, dann scheint die Seele wie gebrochen, zerschlagen und regungslos, bis entweder das Leben erlischt oder unter dem Druck der Not oder dem Hauch der Hoffnung ein neues Spiel beginnt.

* * *

Wenn wir nun nach dem Wesen der Stimmungen fragen, so werden wir zunächst darauf geführt, daß sie offenbar mit unsern Neigungen und Wünschen zusammenhängen, also der affektiven Seite unserer Natur zugehören. In ihnen gibt sich die Ruhe und Unruhe, die Befriedigung oder Unbefriedigtheit unseres Gemütes kund. Die freudige Stimmung ist lusterfüllt und weist auf den Besitz oder die zuversichtliche Erwartung eines Gutes hin; die trübe Stimmung ist unlusterfüllt und verrät, daß wir ein Gut verloren haben oder zu verlieren bzw. nicht zu erlangen fürchten. Es sind demnach unsere seelischen Bedürfnisse, die auf Entstehung und Richtung der Stimmungen einwirken. Weil aber die Güter sowohl geistiger wie sinnlicher Art sind und die Vorstellungen darüber, was als ein Gut anzusehen ist, sehr voneinander abweichen, so erklärt es sich, daß derselbe Gewinn oder Verlust bei verschiedenen Menschen sehr verschiedene Stimmungen auslösen kann.

Die Stimmungen erklären sich also aus der sinnlich-geistigen Natur des Menschen. Wie unser Körper unter dem Einfluß von Gesundheit und Krankheit, von Witterung und Entbehrungen steht, so empfängt auch unsere sinnliche Erkenntnis aus der Außenwelt ihre Eindrücke, spinnt sie mit Hilfe der Phantasie selbsttätig weiter, regt das sinnliche Begehrungsvermögen an und wirkt auch auf den Verstand. Alle diese Kräfte dringen nun auf den Willen ein, der zwar frei, aber gegen die auf ihn einstürmenden Mächte nicht empfindungslos ist. Umgekehrt können Verstand und Wille auch wieder die niedern Fähigkeiten in Bewegung setzen. Bei diesem wandlungsreichen Spiel in unserem Innern sind wir nicht nur Handelnde und Zuschauer, sondern auch im weitesten Sinne Leidende, und die seelische Verfassung, die sich gleichsam als Resultante aus dem wirren Gewoge ergibt, ist die jeweilige Stimmung, die über unser inneres Befinden wie ein Barometer Auskunft gibt. Den empfindsamen Träger und Auffänger dieser seelischen Erlebnisse nennen wir das Gemüt. Gemüt ist also das Vermögen des Menschen, Gefühle und Stimmungen zu haben. Gemütsleben ist das wechselvolle Spiel der Gefühle, und Gemüts-

[1] Heinrich v. Kleist schreibt am 30. Juni 1806 an Frhr. v. Stein zum Altenstein: „Ein Gram, über den ich nicht Meister zu werden vermag, zerrüttet meine Gesundheit. Ich sitze wie an einem Abgrund, mein edelmütiger Freund, das Gemüt immer starr über die Tiefe geneigt, in welcher die Hoffnung meines Lebens untergegangen ist: jetzt wie beflügelt von der Begierde, sie bei den Locken noch heraufzuziehen, jetzt niedergeschlagen von dem Gefühl unüberwindlichen Unvermögens. ... Vergebens habe ich mich bemüht, mich aus diesem unglücklichen Zustand ... emporzuarbeiten. Es ist, als ob das, was auf mich einwirkt, in eben dem Maße wächst als mein Widerstand" (Deutsche Rundschau [Oktober 1914] 115).

zustand ist die jeweilige Verfassung des Gemütes unter dem Einfluß eines bestimmten Gefühls[1]. Wiewohl die Gemütsbewegungen auch von körperlich-sinnlichen Vorgängen beeinflußt und begleitet werden, so werden sie doch seelische Bewegungen genannt, weil sie, wie Thomas von Aquin[2] sagt, der Seele ihre Daseinsmöglichkeit und Erscheinungsweise wenigstens ursächlich verdanken.

Man könnte noch nach dem Verhältnis von Gefühl und Gemüt fragen, da beide nahe verwandt und doch verschieden scheinen. Gefühl, als Vermögen gefaßt, reagiert mit Lust oder Unlust auf das sensitive Wahrnehmen der zuständlichen Vorgänge, während das Gemüt die Gegebenheiten der sensitiven, aber auch der geistigen Sphäre mit Hilfe der Vorstellungen in geistig-sinnlicher Weise wertet und verarbeitet. Das Gefühl desselben Schmerzes kann zu verschiedenen Zeiten im Gemüt einen ganz verschiedenen Ausdruck finden, einmal als geringfügig mit Gleichmut hingenommen werden, ein anderes Mal einen Sturm der Ungeduld erregen. Wenn auch Gefühle und Gemütsbewegungen in der Richtung meist übereinstimmen werden, so ist doch genau genommen nach der subjektiven Seite das Gemüt von größerer Bedeutung als das Gefühl. Freilich ist zu beachten, daß der Sprachgebrauch in gewissen Wendungen beide Worte in gleichem Sinne verwendet; oft aber ist das eine durch das andere nicht ersetzbar. Dagegen scheint der Sprachgebrauch keinen Unterschied zu machen zwischen Gefühlsleben und Gemütsleben.

Wollen wir noch tiefer in das Wesen der Stimmungen eindringen, so gewahren wir, daß es schwer und wohl unmöglich ist, eine philosophische Begriffsbestimmung zu geben; denn es handelt sich bei ihnen um eine innere Erfahrung, die jedem Menschen geläufig ist und nicht durch noch bekanntere Dinge erklärt werden kann. Immerhin können wir durch Erläuterungen und Abgrenzungen das näher beschreiben, was jeder Mensch kennt oder zu kennen glaubt.

Wenn wir die Stimmungen der affektiven Seite unserer Natur zuschreiben, so pflegen wir sie doch von den Affekten selbst zu unterscheiden. Unter Affekt verstehen wir den stark ins Bewußtsein tretenden Akt einer Gemütsbewegung, gleichsam eine hochgehende Woge, und so sprechen wir von Freude, Jubel, Begeisterung, Zorn, Ärger, Schrecken, Furcht, Angst und Scham. Dagegen bezeichnet Stimmung mehr eine anhaltende Gemütslage, die aus entsprechenden Affekten erwächst und zu ihnen führt, gleichsam das gewohnte Spiel der Wellen, und so sprechen wir von Freudigkeit, Hochgefühl, Behaglichkeit, Gleichmut, Unaufgelegtheit, Verzagtheit, Mißmut, Kummer, Gram und Wehmut. Gleicht der Affekt dem aktuellen Schwingen einer Saite, so gleicht die Stimmung der zuständlichen Verfassung der Saite, die bewirkt, daß beim Anschlag der dadurch erzeugte Ton diese oder jene Färbung annimmt. Während der Affekt wie eine Stichflamme erscheint, die plötzlich hell hervorbricht und ihren Strahl nach bestimmter Richtung sendet, ist die Stimmung mehr einem beharrenden Lichte ähnlich, das seinen Schein und seine Dämpfung über die ganze seelische Landschaft verbreitet.

Daraus folgt, daß die Stimmungen ihrer Natur nach undeutlicher sind als die Affekte und darum uns selbst manches Rätsel aufgeben. Alles, was von außen oder

[1] Vgl. J. Rehmke, Gemüt und Gemütsbildung (Langensalza ²1924). Zuweilen bezeichnen wir mit Gemüt die besondere Art oder gewohnheitsmäßige Richtung des Gemütes, so z. B. wenn wir von einem ruhigen, ängstlichen usw. Gemüt sprechen, während Gefühl auch ein instinktives, unmittelbares Erkennen oder Urteilen (z. B. Rechtsgefühl) bedeuten kann.

[2] S. theol. 1, q. 77, a. 5 ad 1: „Omnes potentiae dicuntur esse animae, non sicut subiecti, sed sicut principii, quia per animam coniunctum habet, quod tales operationes operari possit." Die Frage, ob das Gemüt ein drittes seelisches Vermögen neben Verstand und Wille ist bzw. vorausgesetzt (neuere Philosophie) oder nicht (Scholastik), ist für die ethische Beurteilung, auf die unser Aufsatz abzielt, von untergeordneter Bedeutung.

innen auf unsere Seele einwirkt, scheint irgendwie in die unterbewußten Seelengründe zu versinken, arbeitet dort weiter, ohne daß wir es gewahren, und taucht nach einiger Zeit wieder an die Oberfläche, wenn eine innere oder äußere Ursache, ein anklingendes „Reizwort", es weckt und emporruft, wobei zweifellos auch physiologische Dispositionen mitspielen. Darum bemerkt Lindworsky[1]: „Die charakteristischen Organempfindungen pflegen länger standzuhalten als die sie hervorrufenden Erkenntnisse, und da sie selbst zumeist von ähnlichem Gefühlscharakter sind, rücken sie teils immer wieder, sobald man sie beachtet, das betreffende Gefühl in den Vordergrund des Bewußtseins, teils führen sie die Erinnerung an den die Stimmung auslösenden Sachverhalt herbei."

Die Stimmungen sind somit Boten aus der Unterwelt der Seele und eröffnen uns oft geheimnisvolle Tore. Viele Erscheinungen unseres Denkens und Tuns finden von dort her ihre Erklärung. Manchmal suchen wir die Ursache unserer Verstimmung vergebens in allen möglichen Dingen. Aber tief in unserer Seele wohnt fast vergessen eine große Not, vielleicht die Nachwirkung eines schmerzlichen, noch nicht verarbeiteten Erlebnisses und unterhält als Störenfried eine ständige Erregung, die der Sammlung des Geistes widerstrebt und zu sonderlichen Ausbrüchen des Unwillens, des Argwohns oder der Verzweiflung führt. Weil das Kern- oder Anfangsgefühl, von dem die Stimmung ausging, dem Bewußtsein entschwunden sein kann, sprechen wir dann wohl von rätselhaften, anscheinend unbegründeten Stimmungen und verbinden mit dem Wort Stimmung leicht die Vorstellung eines träumerischen, verschwommenen Hindämmerns des Bewußtseins. Bekannt ist die unbestimmte Traurigkeit des produktiven Menschen, der um den Plan seines Werkes weiß, aber um seine Verwirklichung bangt. Ist durch voraufgegangene Erlebnisse eine gute oder schlechte Stimmung vorbereitet, dann bedarf es nur eines geringfügigen Anlasses, um sie zum Durchbruch zu bringen, ebenso wie unter Umständen ein ganz leiser Druck genügt, um einen großen Raum zu erhellen oder zu verdunkeln.

Die besondere Klangfarbe der Stimmung ist auf die Wahrnehmung oder Vorstellung zurückzuführen, in der das vorherrschende Gefühl seinen Grund oder Anlaß hat. Bei alledem erscheinen die Stimmungen als etwas Passives oder Triebartiges, das wir nicht bewußt und absichtlich erwecken, sondern ohne unsern freien Willen erfahren oder erleiden, so daß wir uns gerne als Opfer unserer Stimmungen betrachten oder auch entschuldigen. Aus den gewohnheitsmäßigen Stimmungen läßt sich ein Schluß auf die Art des Gemütes ziehen. Woher es aber kommen mag, daß dieser ein heiteres, jener ein düsteres Gemüt hat, wird sich oft schwer entscheiden lassen. Zweifellos spielen hierbei angeborene Anlagen eine große Rolle. Es liegt im Blute, wie die Rede geht. So sind manche schwermütig in den äußerlich glücklichsten Verhältnissen. Auch Unterschiede des Geschlechtes, der Rasse und der Kultur wirken bestimmend mit. Besonders aber färben die Lebensschicksale auf das Gemüt ab. Ein behagliches, erfolgreiches Leben wird naturgemäß dem Gemüt ein sonniges Gepräge geben, während harte Schicksalsschläge ihre Schatten in die zermürbte Seele werfen. Zumal die schmerzliche Entbehrung von Teilnahme und Liebe führt leicht zu Verdüsterung und eigenartiger Verkrampfung des Gemütes.

---

[1] Experimentelle Psychologie (München [4]1927) 196.

So haben die Seelen ihren eigenen Ton, und es sind goldene, silberne, eiserne, auch gesprungene Glocken, die ihn senden.

* * *

Die Bedeutung der Stimmungen wird sofort offensichtlich, wenn wir ihren großen Einfluß auf das ganze menschliche Leben betrachten. Dieser Einfluß kann nicht leicht überschätzt werden. Nicht so sehr der einzelne Affekt, der vorübergeht, sondern die gewohnheitsmäßige Gemütslage, die Stimmung, ist es, die über Richtung, Rhythmus und Klangfarbe unseres Lebens entscheidet; sie bildet gleichsam den Hintergrund, vor dem sich unser Leben abspielt. Die Stimmung vermischt sich — oft unbewußt — mit allen geistigen Leistungen des Menschen. Sie irradiiert, d. h. strahlt über auf alle Gegenstände und zieht alles in ihren Bann. Daß der Mensch Schwierigkeit hat, sich von seiner Vernunft, d. h. von sachlichen Erwägungen, leiten zu lassen, ist gerade in der Übermacht der Stimmungen begründet, und so begreift es sich, daß die Stimmungen von größter Bedeutung für das Schicksal der meisten Menschen sind. Viele haben in einer übermütigen, verärgerten oder verzweifelten Stimmung unheilvolle Entschlüsse gefaßt, die sie ihr ganzes Leben lang zu bereuen hatten.

Doch schauen wir die Wirkungen der Stimmungen im einzelnen![1] Schon im Körper geben sie sich kund. Sie verraten sich in den Änderungen des Blutumlaufs, im Erröten und Erbleichen, im Zittern vor Freude und Erregung, in der fiebernden Unruhe, im Herzklopfen, in den eingefallenen, abgehärmten Zügen. Sie zeigen sich in der aufrechten oder lässigen Haltung, dem federnden oder schleppenden Gang, der klaren oder gerunzelten Stirn, dem funkelnden oder umflorten Auge, dem leichten oder schweren Atem, der festen oder matten Stimme. Besonders die unfruchtbare, selbstquälerische Stimmung der Verbitterung drückt dem Antlitz ihr entstellendes Gepräge auf. Wie die Freude der Gesundheit des Körpers förderlich und lebenerhaltend ist, so die Traurigkeit lebensfeindlich; sie ist der Wurm, der am Lebensmark zehrt und frühes Altern und frühen Tod bewirkt (Spr. 17, 22; 25, 20; Sir. 30, 22 ff.).

Weit wichtiger aber ist der überragende Einfluß, den die Stimmungen auf die Seele ausüben. Die ganze innere Welt des Erkennens und Erstrebens erhält durch die Stimmungen ihre eigenartige Beleuchtung und Bewegtheit, ihren Gefühlston. Die jeweilige Gemütslage bestimmt in weitem Maße den Ablauf der Vorstellungen, der von ihr oft ganz beherrscht ist und sowohl Beschleunigung als auch Hemmung erfährt; sie bestimmt die Kraft und Nachhaltigkeit unserer Entschlüsse, die Art unserer geistigen Interessen und unsere persönliche Stellungnahme zu Menschen und Dingen. Die Stimmungen schwellen immer wieder zu Affekten an, und der Affekt ruft parteiisch von allen Seiten nur solche Vorstellungen herbei, die ihm entsprechen, ihm gleichsam recht geben. Der Affekt ist sein eigener Advokat. So beeinträchtigen die Stimmungen die verstandesmäßige Würdigung der sich einstellenden Motive und erschweren ein gerechtes Urteil. Wie der Mensch gestimmt ist, so erscheinen ihm die Dinge. Liebe verklärt, Haß verzerrt alles, wie ja auch „Stimmungsmache" darauf abzielt, den Verstand zu betören. Daher die Wandelbarkeit

[1] Vgl. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II² (Freiburg 1922) 287 ff.; Georges Dumas, La tristesse et la joie (Paris 1900).

des Urteils und das Widerstreben, unangenehme Wahrheiten zu prüfen und anzunehmen.

Auch dort, wo es anscheinend nur auf nüchterne Erfahrung, logisches Denken und kritisches Abwägen ankommt, macht sich der Einfluß der Gefühle geltend. Das ist der Grund, warum man so selten Menschen mit einem ruhigen, abgeklärten und vertrauenswürdigen Urteil findet (Sir. 6, 6). Selbst in den weltanschaulichen Systemen der Gelehrten finden wir den Stimmungsgehalt ihrer Persönlichkeit wieder. Die Gereiztheit bei wissenschaftlichen, religiösen und politischen Streitfragen erklärt sich nicht aus den sachlichen Gegensätzen, sondern aus dem Mitschwingen von Stimmungen, die sich der einzelne vielleicht nicht eingesteht. Mit Recht bemerkt daher W. Windelband[1]: „In dem Turniere des Seelenlebens sind die Vorstellungen nur die Masken, hinter denen sich die wahren Streiter, die Gefühle, vor dem Auge des Bewußtseins verbergen."

Erst recht gilt dies von den Werturteilen, die sich unmittelbar auf unser Befinden und unser Handeln beziehen. Wir werden Optimisten oder Pessimisten nicht aus kühlen Verstandesgründen, sondern unter dem Einfluß unserer Stimmungen, in denen sich die Erfahrungen unseres Lebens ausprägen. Jeder kennt den gewaltigen Unterschied für unser Planen und Tun, je nachdem die Segel unserer Seele vom Hauch der Freude und des Mutes geschwellt sind oder schlaff und traurig herabhängen[2]. Eine gehobene Stimmung macht alles leicht, weckt und steigert den Arbeitstrieb und läßt die entgegenstehenden Beschwerden geringachten; sie kann freilich auch zu Leichtsinn, Oberflächlichkeit, Selbstüberschätzung und zielloser Vielgeschäftigkeit führen. Menschen, die nie das Bleigewicht trüber Stimmungen erfahren haben, entbehren der Tiefe und der Widerstandskraft bei ernsteren Anforderungen. Die Niedergeschlagenheit ist dagegen eine innere Gehemmtheit, eine Herabsetzung der Lebensenergie und eine Erschwerung jeder Eigentätigkeit. Der Niedergeschlagene, an jedem Stäubchen Erde wie an einer Zentnerlast tragend, ist selbst sein größter Feind; ein entmutigtes Heer ist schon vor der Schlacht geschlagen. Der Traurige lebt in einer verstörten Welt, fühlt sich zu jedem Guten unfähig und verzehrt sich in bohrenden Minderwertigkeitsgefühlen, während das Niedrige, das Dämonische seine unheimliche Macht entfaltet. Die Traurigkeit ist die größte und erfolgreichste Verführerin der Seelen.

Auch im Verkehr mit unserer Umgebung machen sich die Stimmungen merkbar. In freudiger Stimmung erscheinen uns die Menschen liebenswürdiger oder doch erträglicher, und wir werden freundlich und freigebig gegen sie. Miß-

---

[1] Präludien II[8] (Tübingen 1921) 40. Vgl. auch K. Birnbaum, Die krankhafte Willensschwäche und ihre Erscheinungsformen (Wiesbaden 1911) 10.

[2] Man vergleiche in Goethes „Faust" I die Stimmung der Zuversicht:

„Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen,
Mit Stürmen mich herumzuschlagen
Und in des Schiffbruchs Knirschen nicht zu zagen."

und dagegen die Stimmung der Verzweiflung:

„Nur mit Entsetzen wach' ich morgens auf,
Ich möchte bittre Tränen weinen,
Den Tag zu sehen, der mir in seinem Lauf
Nicht einen Wunsch erfüllen wird, nicht einen."

stimmung aber macht uns strenge, argwöhnisch und geizig. Hieraus erklärt sich die bekannte Erscheinung, daß wir unsern Mißmut oft an Menschen auslassen, die uns nicht den geringsten Grund zur Klage gegeben haben.

Die nachteiligen Einflüsse der Stimmungen verstärken sich natürlich in bedeutendem Maße bei ausgesprochenen Stimmungsmenschen, bei Hamletnaturen, die von ihren Stimmungen hin- und hergeworfen werden. Sie widerstreben jeder dauernden Bindung, jeder festen Stellung oder ernsten, pflichtmäßigen Beschäftigung. Höchste Begeisterung mit kühnen, abenteuerlichen Plänen und Maßlosigkeit in der Arbeit wechseln jäh mit völliger Entmutigung und Untätigkeit, ausgelassenste Fröhlichkeit mit dumpfer, hinbrütender Traurigkeit, bestrickendste Freundlichkeit mit abstoßender Härte und schroffster Rücksichtslosigkeit. „Heute Eis, morgen Feuer und Flammen." Heute ist ihnen für einen Menschen, der auf sie Eindruck gemacht hat, kein Wort des Lobes hoch genug; morgen ist er ihnen ein hohler, wertloser, für sie „erledigter" Bursche, ein Gegenstand des Abscheus, Spottes und Hasses. Nichts ist bei ihnen beständig als ihre Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit. Kleinigkeiten werden endlos überlegt, günstige Gelegenheiten durch Zaudern verpaßt, folgenschwerste Entscheidungen übers Knie gebrochen und sprunghaft wieder geändert. Es ist, als ob ein tiefes, heimliches Leiden sie peinigte und eine dunkle Macht von innen ihr Leben zerstörte. Daher ihre stets gleichen, unaufhörlich wiederholten Klagen und Selbstanklagen. Von Selbsttäuschungen ohne Unterlaß genarrt, kommen sie sich in ihren Leiden noch interessant vor und sind unübertreffliche Meister in der Kunst, sich (und andere) zu quälen. Trotz heißer Sehnsucht nach Ruhe und Frieden werden sie von einer rätselhaften Unrast umgetrieben, die nichts ist als ihr immer vergeblich wiederholter Versuch, sich selbst, d. h. ihrem trüben Gemüte zu entfliehen. Dem Druck ihrer düsteren Stimmungen erliegend, nehmen viele zum Alkohol, Morphium oder Selbstmord ihre Zuflucht. Sie mögen dabei begabte, sogar geniale Naturen sein, aber weil ihnen das innere Ebenmaß, Selbstbescheidung, Fleiß und Ausdauer fehlen, so kommen sie über das Flüchtige und Dilettantenhafte ihres Wesens nicht hinweg und bringen es höchstens zu bruchstückartigen Werken, die in dem Beschauer Wehmut über den Anblick einer unvollendeten Kunst und einer unausgenutzten Kraft erwecken[1]. Diese innerlich haltlosen Stimmungsmenschen stellen einen großen Teil der verfehlten und verbummelten Existenzen. Die Launenhaftigkeit kann schließlich ohne merkliche Grenze ins Pathologische übergehen und die Zuziehung eines Arztes notwendig machen[2].

Die Bedeutung der Stimmungen liegt noch in einer andern Richtung. Sie sind verwickelte seelische Vorgänge, zwischen denen doch eine tiefe Sinnverbundenheit bestehen muß, und da sie aus verborgenen Schichten in das Bewußtsein aufsteigen, eröffnen sie uns das Verständnis für die Eigenart der menschlichen Natur, für ihre Gespaltenheit und Vieldeutigkeit, für das Auseinanderstreben ihrer Triebe und die Unmöglichkeit, sie zu ungestörter Harmonie zu vereinigen. In den Stimmungen künden sich die feinsten Regungen der Seele an. Gedanken, die wir nie aussprechen, Hoffnungen und Befürchtungen, die wir uns bewußt kaum selbst gestehen, ziehen leise durch unsere Stimmungen und werden alsbald von dichten Schleiern zugedeckt. Wenn wir auf diese vernachlässigten Gedanken achten, gewinnen wir Aufschlüsse über die treibenden Kräfte unseres Lebens und Maßstäbe für seine Wertung.

[1] Man denke an das bezeichnende Wort Stifters: „Es waren in seinem Leben nur Anfänge ohne Fortsetzung und Fortsetzungen ohne Anfang."

[2] Vgl. K. Birnbaum, Über psychopathische Persönlichkeiten (Wiesbaden 1909). Fremdartige Stimmungen, die bei einem sonst ausgeglichenen Charakter überraschend auftreten, sind oft die ersten Vorboten einer Krankheit, die sich allmählich entwickelt.

In den Stimmungen erfahren wir alle — wenn auch nicht in gleicher Tiefe — die Hinfälligkeit und Empfindsamkeit unserer Natur. Denn nicht nur weiche und träumerische, sondern auch starke und unternehmende Naturen sind dem Einfluß der Stimmungen unterworfen, mögen sie auch nach außen große Ruhe zeigen. Auch sie werden nicht selten unter dem Druck der Verantwortung von quälenden Zweifeln und dumpfer Mutlosigkeit befallen, so daß sie sich nur in schwerstem innern Kampfe zu einem Entschluß durchringen können. Es scheint, daß ihre Spannkraft, die sonst starken Belastungsproben gewachsen ist, sie von Zeit zu Zeit verläßt, um ihnen zum Bewußtsein zu bringen, daß sie keine Götter sind. Menschen, die aus Tugend oder irdischen Rücksichten sich nach außen sehr beherrschen, leiden für gewöhnlich mehr unter den Stimmungen als andere. Ihre Seele gleicht einem Binnensee, der von ragenden Felsen eingeschlossen ist; seine Wogen können sich nicht auf flachen Dünen auslaufen, sondern schlagen hart gegen schroffe Wände. Daher auch die auf den ersten Blick befremdliche Erscheinung, daß häufig Menschen, die andere aufs trefflichste zu beraten und zu führen verstehen, mit sich selbst nicht fertig werden können. In sich selbst haben sie ihren ärgsten Widersacher.

Hieraus folgt für die Beurteilung der Menschen: Wer Verdienst und Schuld der Menschen gerecht abwägen will, der muß nicht nur die äußern Taten kennen, sondern auch die jeweiligen Stimmungen, die fördernd oder hemmend auf sie eingewirkt und dem Fluß der Ereignisse oft die entscheidende Wendung gegeben haben. Die äußerlich glänzendste Tat kann durch seelische Hochstimmung leicht und mühelos werden, und das schlichteste Leben durch innere Prüfungen einem Martyrium gleichen. Schwere Verfehlungen können in geistigen Verdüsterungen ihre Entschuldigung haben. Weil wir die innern Bedingtheiten zumeist nicht kennen, darum ist große Zurückhaltung geboten, zu der auch der Geschichtsforscher verpflichtet ist.

In den Stimmungen erleben wir weiter gefühlsmäßig unser eigenes Schicksal. Schon ein Weiser des griechischen Altertums hat gesagt: „Nicht die Geschehnisse erschüttern den Menschen, sondern die Art, wie er sie auffaßt.“ [1] Opinione vivimus, d. h. unser Leben ist so, wie wir es empfinden. Nicht die Dinge selbst, sondern der Schatten, den sie in unserer Seele werfen, ist für den Eindruck entscheidend, den sie hervorrufen. Nicht die herabfallenden Blätter des Herbstes, sondern die Gedanken, die an das Gesehene sich anspinnen, stimmen uns ernst und wecken die Erinnerung an Tod und Vergänglichkeit. Was das Gemüt in stillen Stunden geträumt und gehofft, was es in Sturm und Drang der Leidenschaften, in Sieg und Niederlage erfahren und im Übermaß der Bitterkeit durchkostet hat, das gräbt sich mit unauslöschlichen Zügen in die Seele ein. Das Geheimste, Tiefste, Zarteste, das wir vor den Augen der Welt verbergen, entscheidet unsern Charakter, unser Weltbild, unser Leben. So bewahrheitet sich das Wort des Dichters Novalis, „daß Schicksal und Gemüt Namen *eines* Begriffs sind“ [2].

In den Stimmungen erleben wir auch die unaufhebbare Verschiedenheit der Menschen. Über Verstandeserkenntnisse und Willensziele läßt sich oft

---

[1] Epictet., Enchiridion c. 5; ähnlich Chrysostomus, Homil. 18 de statuis n. 1; MG 49, 182.
[2] Novalis' Schriften, herausgegeben von J. *Minor* IV (Jena 1907) 228.

leicht eine Einigung erreichen, aber in den Stimmungsgehalten liegen meist die Wurzeln der Mißverständnisse und Zerwürfnisse. Die feinen, unmeßbaren, kaum bewußten Schwankungen des Temperaments können tiefere Klüfte zwischen den Menschen aufreißen als offensichtliche, sachliche Gegensätze. Es ist der Rhythmus der Seele, der Freundschaften und Entfremdungen schafft.

In unsern Stimmungen lernen wir endlich andere Menschen verstehen oder besser erraten. Wir erkennen die Aussichtslosigkeit des Versuchs, den Menschen mit seinem Widerspruch rein logisch, wie einen fleischgewordenen Syllogismus zu fassen. Nur derjenige wird auf die Menschen erzieherisch und führend einwirken können, der den feinen Takt besitzt, die zartesten Regungen ihres Gemütes, ihre Wünsche und Befürchtungen, ihre Zu- und Abneigungen wahrzunehmen und in seinem Verhalten zu berücksichtigen; denn die andern können es ihm nicht sagen, weil das Letzte und Tiefste im Menschen sich nicht in klare Begriffe, Worte und Zeichen umsetzen läßt. Die Kunst ist schwer, und der Meister sind wenige. Je mehr das moderne Leben einer maschinenhaften Seelenlosigkeit verfällt, desto größer wird die Gefahr, daß wir bei der Beurteilung und Leitung der Menschen die Innenwelt vernachlässigen, bis das verdrängte, entstellte, zerquälte Menschliche in wildem Aufruhr sich entladet und an den kalten, herzlosen Institutionen Rache nimmt.

* * *

Fragen wir nach der ethischen Beurteilung der Stimmungen, so begegnet uns zunächst die bekannte Lehre der Stoiker, die in den affektiven Regungen der Seele ein Übel sahen und von dem Weisen forderten, daß er von Liebe oder Haß, von Freude oder Trauer nicht bewegt werde. Darum priesen sie die Ataraxia, die seelische Apathie und Unanfechtbarkeit, als ihre größte Tugend. Ebenfalls huldigt Kant in vielen seiner Äußerungen diesem Ideal und ist geneigt, in allen Affekten und Neigungen etwas Pathologisches zu sehen, von dem gänzlich frei zu sein der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muß[1]. Auch einseitige Aszeten, die für den Reichtum eines gepflegten Gemütslebens kein Verständnis haben, sind oft nahe daran, die Abstumpfung oder Ertötung des Gemütes zu empfehlen.

Es ist leicht einzusehen, wie sehr eine solche Auffassung der menschlichen Natur Gewalt antut und im Grunde Unmögliches fordert. Wer wie ein Eiszapfen unter den Menschen steht, wer bei eigenem und fremdem Glück oder Unglück, beim Anblick der Schönheit oder der Ungerechtigkeit nicht bewegt und ergriffen wird, bei dem vermissen wir etwas Wesentliches. Es muß in ihm etwas verkümmert oder erstorben sein; er erscheint uns rätselhaft und unheimlich. Ja ein solcher Mensch müßte innerlich verarmen und verdorren, da sein Geist nicht mehr von den Wellenschlägen der Ebbe und Flut im Innern berührt würde. Wer das Gemüt in sich oder andern vernachlässigt oder vergewaltigt, schafft notwendig Ruinen, weil er unterirdische Quellen verschüttet, aus denen das Leben der Seele gespeist wird.

Die Erfahrung des Lebens zeigt uns ja klar die Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Gemütsbewegungen zu jeder produktiven Arbeit. Sie sind das Feuer, das von innen brennt und Stoff und Form zusammenfügt. Sie sind das Fluidum,

[1] Anthropologie I, 3, § 73 ff.; vgl. diese Zeitschrift 101 (1921) 193 ff.

das wie der Äther alles durchdringt und erfüllt. Jedes große Werk entsteht aus einem großen Gefühl und bedarf zu seiner Vollendung der rechten Stimmung. Zumal alle schöpferischen Geister sind auf ihr „inneres Wetter" angewiesen; sie müssen auf die unwillkürlichen Regungen ihrer gestaltenden Kräfte warten, die sich keinem Befehle fügen und ein verstimmtes Werkzeug verschmähen. Sonst wird ihre Arbeit nur Stümperei, an der die Flickstellen deutlich sichtbar sind. Die besten Einfälle, Formulierungen und Bilder kommen in einer günstigen Stimmung „von selbst", aber sie sind auch wie scheues Wild, das durch das geringste störende Geräusch verscheucht wird. Eine Verstimmung, eine lästige Unterbrechung zerreißt grausam das zarte, kunstvolle Gewebe von Gedanken und Bildern und wirkt auf die Arbeitsfähigkeit, wie wenn man Sand ins Räderwerk einer Maschine schüttet. Eine ernste Mahnung an alle, nicht durch unzeitige Kritik die Stimmung den Schaffenden zu verschlagen; denn diese haben schon genug mit der Sprödigkeit ihres Stoffes und mit der Empfindsamkeit ihrer Natur zu kämpfen, damit endlich das gestaltet werde, was in ihnen dunkel ans Licht drängt.

Es genügt übrigens ein Blick in das Leben Christi und der Heiligen, um zu erkennen, daß Affekte und Stimmungen an sich nicht tadelnswert sind. Da Christus ein vollkommener Mensch war, wollte er die ganze Gefühlswelt der Stimmungen in Freud und Leid durchkosten, um auch darin uns gleich zu werden (Hebr. 2, 17; 4, 15). Er kannte das Frohlocken im Geiste (Luk. 10, 21), die Rührung des Mitleids und der Wehmut (Luk. 7, 13; 19, 41. Joh. 11, 35), das Erschaudern der Seele (Joh. 11, 33; 13, 21) und die Betrübnis bis zum Tode (Matth. 26, 38). Auch der Völkerapostel gestattet uns oft einen Einblick in seine von Stimmungen bewegte Seele, die die ganze Stufenleiter von überströmender Freude bis zum Lebensüberdruß durchlaufen hat (2 Kor. 1, 8; 7, 4). Die Geschichte der Heiligen berichtet uns immer wieder von ihnen, daß sie Menschen von Fleisch und Blut und darum auch den Schwankungen ihrer Stimmungen ausgesetzt waren; sie waren nicht so unbeweglich, wie sie auf den Säulen unserer Kirchen erscheinen. Die Ansicht von der Krankhaftigkeit und Verwerflichkeit der Affekte konnte nur aufkommen, weil man nicht zwischen beherrschten und beherrschenden Affekten unterschied.

* * *

Es kommt also praktisch alles auf die rechte Lenkung der Stimmungen an. Sie sind an sich irrationale Mächte, die der Bewachung und Leitung bedürfen. Stimmungen zu haben oder nicht zu haben, liegt zwar nicht in unserer Gewalt, da unser seelischer Zustand naturnotwendig Schwankungen ausgesetzt ist. Aber danach sollen wir streben, daß die Stimmungen nicht uns haben und unsere Seele nicht wie ein steuerloses Wrack auf dem Meere der Stimmungen hin- und hergeworfen wird; denn die freie, sittliche Persönlichkeit soll ihre Entscheidungen und damit ihr Schicksal in die eigene Hand nehmen und nicht von willensfremden Mächten bestimmen lassen. Während der Ungebildete sich durch die zügellosen Ausbrüche seines Gefühlslebens verrät, zeigt der wahrhaft Gebildete Selbstbeherrschung auch bei innern Stürmen. In diesem Sinne kann man dem Worte zustimmen: „Kultur ist nichts anderes als gut funktionierende Hemmung." In dem Mangel an Kontrolle über die Gefühle und Triebe liegt die Versäumnis und oft auch die sittliche Schuld des Menschen. Darum sieht Augustinus[1] mit Recht die ganze Tugend des Menschen in der Ordnung seiner Affekte.

[1] Definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris (De Civit. Dei 15, 22; ML 41, 467).

Die Forderung, unsere Stimmungen zu beherrschen, ist nicht nur ein Gebot der wohlverstandenen Selbstliebe, sondern auch eine soziale Pflicht, die um so dringender ist, je höher jemand gestellt ist. Es ist weder ehrend für uns noch erfreulich für die andern, wenn diese sich immer erst nach dem Barometer unserer Stimmungen und Launen erkundigen müssen, ehe sie mit uns in Verbindung treten. Dagegen ist eine sich stets gleichbleibende Freundlichkeit, die von dem innern Wetter unabhängig ist und Plötzlichkeiten meidet, eine wesentliche Erleichterung des dienstlichen wie außerdienstlichen Verkehrs. Nur dann wird jemand ein gerechter und zugänglicher Vorgesetzter sein, wenn er über und nicht unter seinen Stimmungen steht und nach sachlichen Gründen seine Entscheidungen trifft. Auch Eltern haben alle Ursache, über ihre Stimmungen zu wachen; denn die Kinder ahmen mit Vorliebe die Launen, und zwar die üblen Launen, ihrer Eltern nach. Gleiche physische Dispositionen mögen hier mitspielen und vieles erklären oder auch entschuldigen; aber indem launenhafte Eltern launenhafte Kinder erziehen, erziehen sie sich selbst die Rächer ihrer eigenen Fehler.

Der Beherrschung der Stimmungen kommt heute eine erhöhte Bedeutung zu, weil in unserer Zeit mit der zunehmenden Nervosität die Zahl der halben und ganzen Psychopathen in erschrecklicher Weise gestiegen und zu einer Geißel für die Menschheit geworden ist. Der moderne Mensch ist in hohem Maße Stimmungsmensch. Daher das Irrationale in seinen Gedankengängen, in seinem Verhalten, Lieben und Hassen. In ungeregelten Gemütsbewegungen verausgabt er unnütz einen großen Teil körperlicher und seelischer Kraft, die damit ernsteren Aufgaben verlorengeht. Wo er aber mit seinem Gefühlsüberschwang zupackt, schafft er Verwirrung, Gegensätze und Hindernisse, so daß Kraepelin[1] mit Recht bemerkt: „Klare und einfache Verhältnisse werden schwierig und verworren, sobald die nervöse Hand des Psychopathen in sie hineingreift." Je mehr unsere Stimmungen in körperlichen Zuständen begründet sind, um so größer ist die Versuchung, sich zur Entschuldigung seiner Launenhaftigkeit auf die Nerven zu berufen und die mildernden Umstände des Krankenrechts für sich in Anspruch zu nehmen. Aber auch der Leidende ist nicht einfachhin ein Sklave seines Körpers; er kann und soll seinen Willen stählen und dadurch über seine Nerven Gewalt gewinnen.

Wenn wir im Folgenden von den Mitteln zur Beherrschung der Stimmungen sprechen, so berücksichtigen wir hauptsächlich die hemmenden, niederziehenden Stimmungen, weil sie unser praktisches Leben stark behindern und gerade ihre Lenkung besondere Schwierigkeiten macht, wiewohl für die Bildung und Bereicherung unseres Charakters und die Förderung unseres Schaffens die positiven Stimmungen von größerem und unschätzbarem Werte sind.

Das erste Mittel ist die rechte Einstellung zum Leben selbst. Wer den Kampfcharakter des Lebens mit seinen unvermeidlichen Härten verkennt und das Leben als einen Spaziergang auf Rosenpfaden auffaßt, wird Enttäuschung über Enttäuschung, Entmutigung über Entmutigung erfahren und trägt in sich selbst die immerwährende Ursache für Verstimmungen. Wer dagegen seine Ansprüche an das Leben mäßigt und von vornherein mit der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit von Widrigkeiten und Mißerfolgen rechnet, wird das seelische Gleichgewicht nicht verlieren, wenn sie wirklich eintreten sollten.

[1] Psychiatrie IV[8] (Leipzig 1915) 1798.

So entwinden wir den Übeln im voraus die Waffen, mit denen sie uns anfallen wollen, und die vorausgesehenen Pfeile werden uns wenig oder gar nicht verletzen. Wir tragen dann in der Tiefe der Seele gleichsam einen Ballast, der ein allzu starkes Schwanken unseres Lebensschiffleins verhütet[1]. Es gilt also, den richtigen Abstand von den Dingen zu wahren, damit wir das Große groß und das Kleine klein sehen. Wir wissen doch aus Erfahrung, daß Phantasie und Nerven uns immerfort ihre Streiche spielen. Wie oft haben wir uns nach Ablauf einer Aufregung selbst gesagt, daß dieser oder jener Vorgang eine solche Gemütswallung wirklich nicht verdiente, und daß Verärgerung und Vergrämung nur die Zahl unserer verlorenen Stunden vermehren. Im Lichte des Christentums erhalten ja auch die Worte einen tiefen Sinn, die Plato[2] dem Sokrates in den Mund legt, daß nichts, was dem Menschen zustößt, großen Aufhebens wert sei. Christliche Geduld ist somit eine mächtige Hilfe gegen lästige Mißstimmungen und ein treffliches Mittel, den sicheren Besitz unserer Seele zu erlangen (Luk. 21, 19). Ein guter Schuß Humor, der die Unzulänglichkeiten des Lebens nicht tragisch, sondern eher von der komischen Seite nimmt, wird uns dabei sehr zustatten kommen.

Mit der Geduld wird sich eine gewisse Klugheit verbinden müssen, die im voraus die besondern Gelegenheiten zu Ausbrüchen unserer Verstimmungen ins Auge faßt. Vorsicht ist namentlich an jenen Unglückstagen geboten, an denen wir uns schon frühmorgens gereizt fühlen und wie mit elektrischen Spannungen geladen sind. Unter Umständen wird es sogar ratsam sein, uns dann von den Menschen zurückzuziehen und uns gleichsam selbst gefangen zu setzen[3]. Jedenfalls geht die Mahnung des hl. Ignatius in den Exerzitien dahin, nie unter dem Einfluß von innern Verdüsterungen wichtige Entschlüsse zu fassen. Da heftigere Gemütsbewegungen immer von starker Erregung der Nerven begleitet sind und noch einige Zeit nachzittern, so ist auch während der Dauer des Abklingens eine kluge Zurückhaltung zu üben, damit wir nicht, nachdem wir den eigentlichen Anfall glücklich überstanden haben, aus Mangel an Wachsamkeit seinen Nachwirkungen erliegen.

Aber auch abgesehen von besonders gefährdeten Zeiten wird es nützlich sein, unsere Seele in der rechten Weise auf das vorzubereiten, was sie zu tun oder zu leiden hat. In dieser Hinsicht ist die erste Morgenstunde von großer Bedeutung für die Stimmung des ganzen Tages. Das werden alle die bestätigen können, denen gleich am Morgen etwas Unangenehmes widerfährt oder die mit dem Ärger erwachen, daß es schon so spät ist. Die Art und Weise, wie viele Menschen den Tag mit Unruhe, Eile und Gezänk beginnen, ist so unpsychologisch wie nur möglich. (Auch die Hast der Kinder auf

---

[1] [Aristoteles], De virt. et vitiis 5; 1250 b 38.

[2] Staat VI p. 486 A; X p. 604 C; Gesetze VII p. 803 B. Erinnert sei auch an das Wort des hl. Franz von Sales (Philothea IV, 11): „Nächst der Sünde ist die Aufregung das größte Übel."

[3] Goethe erzählt von dem Königsleutnant Graf Thorane: „Dieser Mann war sich selbst seiner Eigenheiten aufs deutlichste bewußt, und weil er gewisse Zeiten haben mochte, wo ihn eine Art von Unmut, Hypochondrie, oder wie man den bösen Dämon nennen soll, überfiel, so zog er sich in solchen Stunden, die sich manchmal zu Tagen verlängerten, in sein Zimmer zurück, sah niemanden als seinen Kammerdiener und war selbst in dringenden Fällen nicht zu bewegen, daß er Audienz gegeben hätte. Sobald aber der böse Geist von ihm gewichen war, erschien er nach wie vor mild, heiter und tätig. Aus den Reden seines Kammerdieners ... konnte man schließen, daß er in früheren Jahren, von solcher Stimmung überwältigt, großes Unglück angerichtet und sich nun vor ähnlichen Abwegen bei einer so wichtigen, den Blicken aller Welt ausgesetzten Stelle zu hüten ernstlich vornehme" (Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit I 3).

ihrem Schulweg kommt hier in Betracht.) Dagegen ist der hohe Wert der Sammlung und des Gebetes vor der Tagesarbeit einleuchtend, weil sie die Seele zu treuer Pflichterfüllung stimmen und zu Geduld und Vertrauen, wenn Schweres zu wagen oder zu tragen ist. Auch der Ausklang des Tages sollte einer Feierstunde gleichen. Wenn die Heilige Schrift mahnt, daß die Sonne nicht über unserem Zorn untergehen solle (Eph. 4, 26), so liegt darin nicht nur eine ethische Vorschrift, sondern auch ein psychologisch kluger Rat, dessen Befolgung selbst unserer Gesundheit zum besten gereichen wird.

Wohl die mächtigste Helferin im Kampfe mit widrigen Stimmungen ist eine ernste Berufsarbeit. Wie man ein Schiff, damit es nicht abgetrieben wird, am Felsengrund verankert, so ist es auch für die allermeisten Menschen ein Segen, wenn sie durch eine feste Arbeitsordnung vor allzu großer Nachgiebigkeit gegen ihre wechselnden Stimmungen geschützt werden. Die klaglose Abwicklung der täglichen Geschäfte mit ihrem heilsamen Zwang übt einen mäßigenden Einfluß auf den Sturm und Drang in unserem Innern. Ja es bedeutet oft schon eine große sittliche Leistung, wenn wir durch Willensstärke wenigstens die äußere Pflichterfüllung gegen Störungen durch innere Verstimmungen sichern. Auch das so zermürbende Gefühl der Mutlosigkeit wird am besten durch Arbeit besiegt. Wenn nur der tote Punkt am Anfang überwunden ist, dann erwacht auch wieder die Lust an der Arbeit, und der lähmende Bann ist gebrochen. Die Arbeit lenkt unser Interesse nach außen und erlöst uns so von der Egozentrik, diesem tiefen Jammer ohnmächtiger Selbstsucht. Wir sind um so glücklicher, je weniger wir an uns selbst denken, und es ist auch für den Kranken nicht gut, jeden Augenblick das Fieber zu messen und die Herzschläge zu zählen.

Die Psychologie bietet uns ein weiteres Hilfsmittel durch ihre Lehre, daß die Selbstreflexion, d. h. das Bewußtmachen unserer eigenen Gefühle, deren Eindruck schwächt, sie sozusagen durch die Berührung mit der Vernunft erkalten läßt. Selbstbelichtung wirkt auf den menschlichen Geist wie der Anruf auf einen Nachtwandler: er erwacht und stockt. Wie das horchende Ohr des Musikers das fehlerhafte Spiel der Hände merkt und unterbricht, so bringt unsere Aufmerksamkeit das wahllose Getriebe der Affekte zum Stillstand. Treffend bemerkt H. Swoboda: „Das Bewußtsein ist heilkräftig. Ans Licht gezogene Regungen verlieren ihre Wirksamkeit. Der Seelenmechanismus hört wie jeder andere Mechanismus zu funktionieren auf, wenn er zerlegt, analysiert wird, was manchmal von Übel, manchmal aber auch von Nutzen ist.“[1] Indem wir die Ursachen unserer Stimmungen bloßlegen, gelingt es uns leichter, uns ihrem Einfluß zu entziehen und ihr Anschwellen zu verhindern, zumal wenn wir noch wirksame Gegenvorstellungen zu Hilfe rufen.

Die Selbstreflexion können wir zu unserem geistigen Nutzen wenden, indem wir die Frage prüfen, ob Anlaß oder Grund der Verstimmung nicht eine Lehre oder Mahnung für uns enthalten. Nicht selten offenbart uns z. B. eine Regung der Empfindlichkeit eine nicht eingestandene Schwäche und die Berechtigung der fremden, uns kränkenden Kritik, während ein völlig unberechtigter Angriff uns ganz kalt lassen würde[2]. Auch

[1] Österreichische Rundschau 33 (Wien 1912) 109. Hier liegt auch der Grund, warum psychologische Experimente über Gemütsbewegungen fast unmöglich sind; denn die bewußte Aufmerksamkeit des Experiments hebt die Gemütsbewegung auf.

[2] Aristoteles, Rhetor. II 2; 1379 a 36.

kann die innere Bedrücktheit uns an eine Schuld erinnern, die noch zu sühnen, oder an ein Unrecht, das noch wieder gutzumachen ist (1 Makk. 6, 8—13).

Da die Verstimmungen nicht nur von seelischen, sondern auch von körperlichen Zuständen und äußern Umständen abhängen, so können wir endlich auch von außen auf unser Gemüt einwirken. Licht und Luft, Natur und Kunst, Geselligkeit und Freundschaft, traute Häuslichkeit und fröhliche Erholung sind ebenso viele Mittel, ein trübes Gemüt aufzuheitern. „In einem aufgeräumten Zimmer ist auch die Seele aufgeräumt.“ [1] Wer die kleinen Freuden des Lebens dankbar annimmt und auf große keinen Anspruch macht, dessen Gemüt wird in dieser demütigen Selbstbescheidung leicht Ruhe und Frieden finden.

„Das Haus, die Heimat, die Beschränkung,
Die sind das Glück und sind die Welt.“ (Fontane.)

Freilich, wenn furchtbare Schicksalsschläge über uns hereinbrechen und den tiefsten Grund unserer Seele aufwühlen und erschüttern, dann werden die kleinen Hilfsmittel des Alltags nicht verfangen. Dann wird nichts anderes übrigbleiben, als um die Abwendung des Leidenskelches zu beten und in schweigender Geduld auf die Hilfe Gottes zu harren, aber auch die Ergebenheit zu bewahren, wenn nicht unser, sondern sein Wille geschieht.

Für die Gemeinschaft aber ergibt sich aus dem Gesagten die Folgerung: Menschen, die an Gefühlsüberschwang oder Gemütsdepressionen leiden, mag nun ihr Fehler in körperlicher Schwäche oder seelischer Unzulänglichkeit begründet sein, eignen sich nicht zu Ämtern, in denen klarer Blick, kühle Überlegung, Verantwortungsfreudigkeit und zähe Entschlossenheit gefordert werden. Guter Wille kann hier keinen Ersatz bieten. Denn der echte Melancholiker zum Beispiel betrachtet seine Schwarzsehereien keineswegs als Täuschungen, die er bekämpfen müßte, sondern als getreue Spiegelbilder der Wirklichkeit, nach denen er sich zu richten habe. Ebenso sieht der ausgesprochene Sanguiniker in den luftigen Vorspiegelungen seiner Phantasie durchaus greifbare Ziele und erliegt immer wieder fremden Einflüsterungen, die seine Leichtgläubigkeit und Hoffnungsseligkeit ausnützen. Umgekehrt zeigen mißgünstig und mißtrauisch gestimmte Menschen eine verbohrte Halsstarrigkeit, die sich allen, auch den schwerwiegendsten und bestgemeinten Ratschlägen und Gegenvorstellungen verschließt. Kurzum, überall macht sich bei den Opfern ihrer Stimmungen das Mißverhältnis geltend zwischen den realen Forderungen des Lebens und ihren Gefühlssonderheiten. Der Führer aber soll die nüchterne Wirklichkeit, die sich nicht nach unsern Einbildungen richtet, sondern ihren eigenen Gesetzen folgt, sehen und ertragen können; er darf weder trüben Anwandlungen nachhängen noch den Disharmonien des Lebens aus dem Wege gehen, sondern muß beherzt den Kampf mit ihnen aufnehmen. In dem Maße, in dem die Gefahr wächst, muß auch sein Mut wachsen; denn der Sieg über die äußern Widerstände setzt den Sieg über die innern Hemmungen voraus.

**Max Pribilla** S. J.

---

[1] E. v. Feuchtersleben, Zur Diätetik der Seele (Reclam) 60. Entsprechend heißt es in der eingangs erwähnten Veröffentlichung des Reichsarchivs (IV 138): „Die sich aufdrängenden Fragen, Zweifel und Sorgen waren sicherlich nicht in der stickigen Luft und den düsteren und engen Räumen der Luxemburger Schulstube (in der die Oberste Heeresleitung untergebracht war) bei nächtlicher Arbeit in der trüben Beleuchtung dürftigen Lampenlichtes zu beheben.“

# Aus dem Stammbuch eines uralten Geschlechtes

## I.

Es sind gerade 30 Jahre her, daß ich den Lesern dieser Blätter die Bekanntschaft vermitteln durfte mit einer altehrwürdigen Familie[1]. In der Geschichte der Menschheit, die man die Weltgeschichte nennt, hat sie allerdings keine große Rolle gespielt; eine um so größere in der Geschichte der Ameisenheit. Sie ist nämlich eine Käferfamilie, Paussiden oder Fühlerkäfer genannt wegen ihrer stark verbreiterten Fühler; und ihre Mitglieder wohnen bei Ameisen, teils als Feinde, teils als Freunde. Eigentlich sind die Paussiden ihrem Ursprunge nach allerdings nicht eine Familie, sondern eine Gruppe von einander unabhängiger Stammlinien, die zu einer systematischen Familieneinheit verschwägert sind; wissenschaftlich ausgedrückt sind sie nicht einstammig (monophyletisch) entstanden, sondern mindestens dreistammig (triphyletisch) und durch konvergente Anpassung — durch die Ähnlichkeit ihrer Lebensbedingungen in den Nestern der Ameisen — zur Ähnlichkeit der Gestalt, zur nämlichen systematischen Uniform, gelangt. Abgesehen von letzterer, ist den drei Stammlinien nur eines gemeinsam: daß nämlich ihre Altvordern räuberische Landstreicher waren, echte Strauchritter, die vom Morde schwächerer Kerfe und Schnecken und Würmer lebten. Die Paussiden stammen nämlich von den Karabiden oder Laufkäfern ab, wie aus ihrer gesamten Körperbildung, selbst aus dem Bau ihrer Eiröhren und ihrer Flügel, hervorgeht. Die reichste und älteste Stammlinie der Fühlerkäfer führt ihren Ursprung auf die Bombardierkäfer (Brachyninae) zurück, die zweitälteste, an Gattungen und Arten ärmere, auf die Ozaeninae, die allerjüngste und an Umfang allerkleinste auf die Lebiinae. Die drei natürlichen Stämme der Fühlerkäfer sind alle aus verschiedenen Gruppen der großen Familie der Laufkäfer zu verschiedenen geologischen Zeiten entstanden. Nach ihren ursprünglichsten (primitivsten) Gattungen nannte ich den ersten Stamm den Megalopaussus-Stamm, den zweiten den Protopaussus-Stamm, den dritten den Eohomopterus-Stamm. Alle bisher bekannten fossilen Paussiden gehören dem ersten dieser drei Stämme an.

Woher wir das alles wissen, werden meine Leser fragen. Es ist die Frucht 30jähriger Forschungen. Schon im Jahre 1897 hatte mir die Stammesgeschichte der Fühlerkäfer Kopfzerbrechen gemacht. Denn sie konnten doch nicht so, wie sie heute sind, aus dem Kopfe des Zeus gesprungen sein, sondern mußten aus ehemaligen Laufkäfern erst nach und nach das geworden sein, was sie heute sind. 1906, in der dritten Auflage meines Buches: „Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie", faßte ich dasjenige, was sich zur Zeit über die Systematik der Familie der Paussiden, über ihre Lebensweise und ihre Stammesentwicklung sagen ließ, kurz zusammen im achten Teil des zehnten Kapitels (S. 370—385) und fügte auf Tafel IV einige Photographien verschiedener Gattungen dieser merkwürdigen Gesellen bei. Im Jahre 1914 be-

[1] Die Familie der Paussiden („Stimmen aus Maria-Laach" 53 [1897] 400 ff. 520 ff.).

schloß ich dann, der Stammesgeschichte der Paussiden eine eigene sorgfältige Untersuchung zu widmen, an der ich vier Jahre arbeitete. Aber sie gelangte nicht zum Abschluß; denn es stellte sich heraus, daß wir zu spärliche fossile Urkunden über ihre Entwicklung besitzen, und daß von den wenigen in der Literatur vorhandenen noch manche unecht waren — sogar in dem klassischen Werk von A. Handlirsch, „Die fossilen Insekten“ [1]. Ich beschloß deshalb, an die Quelle zu gehen und die fossilen Dokumente in ihrer Originalhandschrift zu studieren, nämlich an den im Bernstein der ältesten Tertiärzeit eingeschlossenen Fühlerkäfern selber. Der große Weltkrieg verhinderte indes die Museen, mir ihre Schätze anzuvertrauen. Daher mußte die Stammesgeschichte der Paussiden ungeschrieben bleiben bis auf bessere Zeiten; denn eine bloß auf den Vergleich der gegenwärtig lebenden Arten aufgebaute Stammesgeschichte wäre zu spekulativ gewesen: sie zeigte uns höchstens, wie es gewesen sein könnte, nicht, wie es gewesen war. Das vermochten uns nur die fossilen Paussiden zu sagen.

Sind denn alle fossilen Fühlerkäfer, die wir bislang kennen, aus dem baltischen Bernstein des Samlandes? Tatsächlich ja. Zwar wurde schon 1825 von dem Schweden Dalman ein Paussus cruciatus aus dem afrikanischen Kopalharz beschrieben, der viel jüngeren, quartären Alters ist. Aber bereits 1834 erkannte der deutsche Entomologe Klug, daß dieser Käfer zu einer ganz andern Käferfamilie, den Endomychiden, gehört. Als solcher trägt er nun schon seit einem runden Jahrhundert den richtigen Namen Trochoideus cruciatus. Es ist darum höchst verwunderlich, daß Handlirsch 1921 [2] ihn noch immer unter den fossilen Paussiden aufführt, obwohl ich nochmals 1919 [3] darauf aufmerksam gemacht habe, daß dieser Irrtum schon seit 90 Jahren berichtigt ist. Im sizilianischen Bernstein, der geologisch weit jünger ist als der baltische und der der Mitte der Tertiärzeit, dem Miozän, zugerechnet wird, finden wir keine Paussiden. Dagegen wurden 1911 und 1912 aus dem miozänen Schieferton von Florissant in Colorado zwei Arten einer vermeintlich zu den Paussiden zu stellenden neuen Käfergattung Paussopsis beschrieben. Ihre Zugehörigkeit zu dieser Familie ist jedoch so zweifelhaft, wie Wickham, der Beschreiber der zweiten Art, mir selber mitteilte, daß sie nur dem Namen nach den fossilen Fühlerkäfern angehört. Es bleiben also tatsächlich nur die Paussiden des baltischen Bernsteins als echte historische Urkunden für die Stammesgeschichte dieser Familie übrig.

Wann und wo haben sie dann gelebt? Sie erscheinen im Beginn der „Neuzeit“ unserer Erde, in der von den Geologen dem Unter-Oligozän oder dem Ober-Eozän zugeteilten Periode, die in das erste Drittel der Tertiärzeit fällt. Wann war das ungefähr? Nach bescheidenster Schätzung vor etwa zwei Millionen Jahren! Da höre ich gleich die Zweifler sagen: „Ach was, die Herren Geologen und Paläontologen spielen nur so mit Jahrmillionen in ihren Altersberechnungen; eine Bürgschaft für deren Richtigkeit vermögen sie

[1] Siehe meinen Vortrag: Über unsere Kenntnis der fossilen Paussiden (Verhandlungen der 74. Sommerversammlung des Niederländischen Entomologischen Vereins in: Tijdschrift voor Entomologie LXII [1919] 40—44).

[2] Im dritten Band des Handbuchs der Entomologie von Schröder, 6. Lief. S. 226.

[3] Siehe die Anmerkung 1.

nicht zu bieten." Wir wollen einmal sehen. Richtig ist und gegenwärtig allgemein anerkannt, daß wir absolute Altersbestimmungen erst vom Ausgang der Diluvialzeit an zu geben vermögen. Erst da können wir mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit sagen: dieser oder jener Fund von Skeletten oder Gerätschaften hat ein Alter von 5000 oder 10000 Jahren. Alles, was weiter zurückliegt im Dunkel der Vorzeit, ist bezüglich seines Alters nur einer mehr oder minder wahrscheinlichen Schätzung zugänglich. Letztere beruht vor allem auf der geologischen Beschaffenheit der betreffenden Erdschichten und auf der Zeit, die zu ihrem Aufbau erforderlich erscheint. Daher ist es begreiflich, daß die von den Geologen geforderten Zeiträume für die einzelnen Perioden der Erdgeschichte um so kürzer sind, je mehr sie sich der Gegenwart nähern, um so länger, je weiter sie von ihr entfernt sind. Das erste Zeitalter, das längste von allen, dessen Beginn nach den Untersuchungen über die radioaktiven Umwandlungsprozesse mindestens 1000 Millionen Jahre zurückliegt[1], ist die Urzeit der Erde; sie umfaßt die sog. archaischen Perioden, in denen die erkaltende Erdrinde zu den kristallinischen Gneis- und Schiefergebirgen wurde. Das zweite Zeitalter ist das Altertum der Erde, in dessen Beginn die ersten Spuren des organischen Lebens erscheinen, vor „mindestens" 100 Millionen Jahren. Mit dem Präkambrium beginnend führt dieses Paläozoikum durch das Kambrium, das Silur, das Devon und das Karbon aufwärts bis zum Perm. Alle diese Perioden sind der Ausdruck für mächtige Gesteinsbildungen; man denke nur an die Grauwacke des Devon oder an die Steinkohlenlager des Karbon. Dann treten wir in das Mittelalter der Erde, das Mesozoikum, ein, das von der Trias durch den Jura hinaufreicht bis zur Kreide. Alle diese Formationen zerfallen wieder in Unterperioden mit den gewaltigen Felsbildungen des Buntsandsteins, des Muschelkalks, des Keuper usw., deren jede lange Zeiträume von Jahrmillionen beansprucht. Und doch wird die Gesamtdauer des Mittelalters unserer Erde, des Mesozoikums, von den Geologen weit kürzer eingeschätzt als das Paläozoikum. Noch weit kürzer ist endlich die Neuzeit der Erde, das Känozoikum, das mit dem Tertiär beginnt und durch das Quartär (Diluvialzeit) zur Gegenwart geleitet mit stetig abnehmender Länge der Perioden.

Wegen der im baltischen Bernstein eingeschlossenen Ameisen und ihrer Gäste aus der Familie der Fühlerkäfer suchte ich mir ein möglichst unbefangenes Urteil zu bilden über die zwischen dem Beginn des Tertiärs und der Gegenwart liegende Zeitspanne. Das klassische zweibändige Handbuch der Paläogeographie von Theodor Arldt (1919—1922) schien hierzu am geeignetsten. Da fand ich denn (I. Bd. S. 10) auf Grund ziemlich genau übereinstimmender astronomischer, geologischer und paläontologischer Berechnungen als das Minimum der seit dem Anfang der Tertiärperiode verflossenen Zeit 2—4 Millionen, nach andern 2—6, nach Arldt selber „mindestens" 5 Millionen Jahre angegeben. Diese Schätzungen sind nicht aus der Luft gegriffen. Da nun die dem Unter-Oligozän oder schon dem Ober-Eozän zugerechnete Fauna des baltischen Bernsteins spätestens dem ersten Drittel, vielleicht sogar dem ersten Viertel der Tertiärzeit angehört, haben wir das Alter der Bernstein-Paussiden

[1] Siehe Arldt, Handbuch der Paläogeographie I (1919) 11.

mit zwei Millionen Jahren wohl nicht zu hoch eingeschätzt. Wer das noch nicht glaubt, möge erwägen, daß erst im Tertiär die Hebung der riesigen Kettengebirge Europas, Asiens und Amerikas erfolgte, und daß ihre Faltung erst gegen Schluß der Tertiärperiode, im Pliozän, vollendet wurde[1]. Vorher gab es also noch keine Alpen, keinen Kaukasus, keinen Himalaja, keine Anden und kein Mittelamerika, das erst durch die Faltung der Anden aus dem Meere emporstieg! Glaubt man denn wirklich, mit ein paar Hunderttausenden von Jahren für die Hebung dieser Gebirge auszukommen, die keine katastrophale, sondern eine allmähliche war? Also alle Achtung vor dem millionenjährigen Geschlechte der Paussiden! Welcher Stammbaum menschlicher Adelsgeschlechter kann sich mit ihm messen? Wir werden sogar weiterhin noch sehen, daß der Ursprung der Hauptlinie jenes Geschlechtes, des Megalopaussus-Stammes, bis in die mesozoische Formationsgruppe zurückreichen, also um noch einige Jahrmilliönchen älter sein muß als der Beginn der Tertiärzeit. Hony soit qui mal y pense!

Wie kamen denn die alt-tertiären Paussiden in den Bernstein? Dieser ist das Harz, das einst aus den Pinien floß, welche an den Ufern des baltischen Meeres wuchsen. Nur wer das Pech hatte, von einem dieser Harztropfen eingehüllt zu werden, war zur Unsterblichkeit berufen. Angenehm war das wohl nicht; manchen dieser Käfer sieht man noch an, wie sie sich vergebens dagegen gesträubt und als ehemalige Bombardierkäfer sogar bombardiert haben, um sich aus der klebrigen Umarmung zu befreien; natürlich vergebens: die Gasbombe gab nur einen weißen, wolkigen Niederschlag im Bernstein, der den Forscher nicht selten daran hindert, ein klares Bild von dem eingeschlossenen Objekt zu erhalten; ihm wäre es wohl lieber, wenn der Käfer geduldig in sein ehrenvolles Geschick sich ergeben hätte. Die Harzklumpen wurden dann von den Ufern in die See gespült und von dort durch Strömungen manchmal weithin bis in die Themsemündung entführt. Weitaus der meiste Bernstein findet sich jedoch auch heute noch an den Südufern der Ostsee im Baltikum. Da der Bernstein, das Gold des Nordens, zu Schmucksachen, zu physikalischen Apparaten usw. sehr gesucht ist, hat sich dort seit der Phönizier Zeiten ein Bernsteinhandel entwickelt, dessen Grundlage heute eine förmliche Bernsteinindustrie bildet; die Schätze werden zu Palmnicken bei Königsberg in Bernsteingruben zu Tage gefördert, wie man anderswo Steinkohlen gräbt. An den Bernstein, das Elektron der Griechen, knüpft sich auch die Entdeckung der wunderbarsten aller Naturkräfte, der Elektrizität.

## II.

Im Laufe der Jahrhunderttausende, die der geologische Begriff des Unter-Oligozän umschließt, sind aus den Bäumen an den Gestaden des baltischen Meeres viele Milliarden von Harztropfen geflossen, die häufig Einschlüsse erhielten durch Fliegen und andere Insekten, die an oder in ihnen kleben geblieben waren. So bildete sich eine eigene Bernsteinfauna von überraschendem Reichtum, um so überraschender, wenn wir bedenken, daß nicht ein Tausendstel der tatsächlich entstandenen Bernsteinstücke bisher dem Auge des spätgeborenen Menschen zugänglich wurde. Allein an Bernstein-

[1] Siehe R. Köppel, Das Rätsel der Alpen (diese Zeitschrift 113 [1927] 450).

ameisen[1] sind 11678 Individuen von Mayr, André und Wheeler systematisch untersucht worden; und wieviele Stücke mögen sich seit 4000 Jahren der wissenschaftlichen Kontrolle entzogen haben, um als Schmuck der weiblichen Eitelkeit zu dienen! Und wieviele mögen noch durch manche Jahrtausende im Schoße des Meeres ruhen, bis ein kommendes Geschlecht von Übermenschen sie zu Tage fördert! Die 11678 Individuen, unter denen nicht bloß Geflügelte Bernsteinameisen, sondern, und zwar in weit größerer Zahl, auch Arbeiterinnen vertreten sind, verteilen sich auf 92 Arten aus 43 Gattungen und 4 Unterfamilien; von den heute lebenden Unterfamilien der Ameisen fehlen im baltischen Bernstein nur die Dorylinen, die gegenwärtig eine Großmachtrolle im Naturhaushalt der Tropen spielen als gefürchtete Wander- und Treiberameisen.

Die baltische Ameisenfauna des Unter-Oligozän ist sonderbar gemischt aus Gattungen, die heute noch lebende Vertreter besitzen, und aus solchen, die ausgestorben sind; unter beiden überwiegen weitaus die tropischen Gattungen, so daß nur ein Viertel der Gesamtzahl auf das gemäßigte Klima des heutigen Mitteleuropa entfällt. Diese scheinbar so rätselhafte Mischung ist von weittragender Bedeutung. Sie gibt uns Aufschluß über die Reihenfolge klimatischer Veränderungen, die während jener geologischen Epoche sich vollzogen haben. Daß seit Beginn der Tertiärzeit die Temperatur in Nordeuropa allmählich sank, wird allgemein angenommen; im Eozän lag England noch auf dem 15. Breitegrade, im Oligozän war es schon auf den 30. gelangt. Im unteren Oligozän, dem der Bernstein der Samlandküste entstammt, folgte also auf eine längere Periode tropischen Klimas schließlich eine kürzere von gemäßigter Wärme: das ist es eben, was die Mischung der baltischen Ameisenfauna uns anzeigt. Der ersteren Teilperiode müssen wir jene Bernsteinameisen zuteilen, die zu Gattungen gehören, welche heute noch lebende Mitglieder in den Tropen, besonders Australiens und Melanesiens besitzen, sowie jene ausgestorbenen Gattungen, die mit heutigen Tropenbewohnern zunächst verwandt sind. Zwei Arten der besonders in Australien beheimateten Gattung Iridomyrmex (Göpperti und Geinitzi) weisen sogar den größten Reichtum an Individuen unter allen bisher bekannten Bernsteinameisen auf; denn sie sind zusammen in 6717 Exemplaren bekannt, was mehr als die Hälfte sämtlicher Individuen der baltischen Ameisenfauna ausmacht. Dagegen haben die heute noch in Nord- und Mitteleuropa lebenden paläarktischen Ameisengattungen, vor allem die im Bernstein bereits mit sechs Arten vertretene Gattung Formica, zweifelsohne erst in der zweiten, kürzeren, kühleren Teilperiode gelebt, die allerdings wohl allmählich auf die vorhergehende Wärmeperiode gefolgt ist.

Den Wirtsameisen mußten selbstverständlich auch die Gäste Gefolgschaft leisten. Wir müssen daher jene Gattungen baltischer Fühlerkäfer, deren Art- oder Gattungsgenossen heute bei tropischen Ameisen hausen, in die erste Teilperiode des Unter-Oligozän, in der ein tropisches Klima herrschte, versetzen, jene Gattungen dagegen, die mit paläarktischen Ameisen wie Formica vergesellschaftet waren, in die kühlere Schlußperiode. Hiemit haben wir bereits die Grundlinien gewonnen für die Stammesgeschichte der Paussiden.

---

[1] Siehe W. M. Wheeler, The ants of the baltic amber in: Schriften der Physikalisch-Ökonomischen Gesellschaft zu Königsberg 1914.

Seit Herbst 1925 wurde mir aus den Bernsteinsammlungen der Museen in Königsberg, Danzig, Berlin usw. das gesamte Material an Fühlerkäfern zur Bearbeitung gesandt, im ganzen 22 Stück. Das ist aber wenig! So wird vielleicht mancher denken. Nein, es ist im Gegenteil sehr viel, wenn man erwägt, daß die Paussiden der Gegenwart zu den größten Seltenheiten in den Insektensammlungen gehören, so daß auch große Universitätsmuseen selten mehr als ein Dutzend besitzen, manche auch gar keinen. Jene 22 Fühlerkäfer sind aus 19 Arten. Auch das ist eine verhältnismäßig hohe Zahl, wenn man berücksichtigt, daß die Paussiden eine kleine Familie sind, von der bis 1925 nur 375 lebende Arten bekannt waren, während beispielsweise die Familie der Rüsselkäfer bis 1908 bereits 23000 zählte. An Fühlerkäfern des Bernsteins waren bis 1926 überhaupt nur drei Arten wissenschaftlich beschrieben; von einigen andern existierten nur die Gattungsnamen, die, wie meine Revision ergab, noch dazu falsch waren. Wenn wir den durch Viktor v. Motschulsky 1856 beschriebenen und dann verlorenen Paussoides Mengei hinzurechnen, erhalten wir somit die Zahl von 20 Arten bisher entdeckter Paussiden des baltischen Bernsteins, unter denen 17 neu sind und soeben von mir beschrieben werden[1]. Die 20 Arten, von denen nur zwei in mehr als einem Exemplar bisher bekannt sind, verteilen sich auf sieben Gattungen, von denen fünf neu sind. Wir werden später noch Truppenschau über sie halten (S. 206).

Waren denn die Fühlerkäfer der ältesten Tertiärzeit wirklich schon Ameisengäste? Ja, ebensogut wie ihre heutigen Stammesgenossen es sind, von denen weitaus die meisten überhaupt bisher nur am Licht gefangen wurden bei ihrem nächtlichen Fluge von einem Ameisennest zum andern. Nächtliche Vagabunden waren sie schon von alters her; und wenn sie auf einem solchen Streifzug an einem Harzklumpen kleben blieben, so kann man wahrlich nicht verlangen, daß der Bernsteinblock ihren Heimatschein enthalte. Und doch besitzen wir einige dieser Scheine. Ganz abgesehen davon, daß der eigentümliche Körperbau der Paussiden auf „Anpassungscharakteren" beruht, die bei den alten wie bei den modernen Fühlerkäfern ihre myrmekophile Lebensweise bekunden, fügte es ein glücklicher Zufall, daß zwei unter den 19 mir vorliegenden Paussiden des Baltikums — Arthropterus Kuntzeni und Protocerapterus incola — mit dem Holzmulm eines Ameisennestes im Bernstein eingeschlossen liegen, der Protocerapterus sogar zugleich mit einer jungen Ameisenlarve. Beide Käfer scheinen demnach vom Harzfluß überrascht worden zu sein, während sie in dem zufällig offengelegten Nest einer Holzameise saßen. Eine dritte Art, die Krone des Paussidengeschlechtes aller Zeiten, die ich Eopaussus balticus nannte, ist sogar von ihrer mutmaßlichen Wirtsameise begleitet, die unmittelbar neben dem Gast im nämlichen Bernsteinstück sitzt (siehe unsere Tafel Fig. 2 u. 3). Das nenne man Treue bis über den Tod — durch Jahrmillionen! Ich aber will lieber die dichterische Vermenschlichung des Tierlebens meinem phantasiereicheren Kollegen, Pfarrer Wilhelm Bölsche, überlassen und als nüchterner Naturforscher weiterdenken.

Was sagt mir dieser einzig dastehende Glücksfund? Wenn die rätselhafte Begegnung zwischen einem Eopaussus und einer Formica in der kleinen nur

[1] Die Paussiden des baltischen Bernsteins und die Stammesgeschichte der Paussiden (mit 7 phototypischen Tafeln) in: Bernsteinforschungen. Heft 1 (Königsberg 1927).

1,5 × 1 × 0,5 cm messenden Welt des gelben Bernsteinblocks[1] nicht bloß ein Spiel sinnlosen Zufalls ist — und das können wir trotz der Häufigkeit von Formica Flori nicht annehmen, ebensowenig wie man bei der noch weit häufigeren Iridomyrmex Göpperti annimmt, daß sie in einem Bernsteinstück bloß zufällig eine Anzahl ihrer Larven bei sich hat, und daß ein ander Mal 13 ihrer Arbeiterinnen bloß zufällig zusammen mit einer ganzen Blattlausherde im nämlichen Bernsteinblock liegen[2] — dann hat Formica Flori vor zwei Millionen Jahren den Eopaussus balticus gastlich gepflegt, wie die Iridomyrmex schon damals ihre Larven erzogen haben und schon damals Aphiden als Melkvieh hielten. Aber jener Fund verrät mir noch mehr: er ist ein blitzartiger Lichtstrahl, der das Dunkel der Paläobiologie der Paussiden und ihres Verhältnisses zu den Ameisen erhellt. Formica ist unter allen Ameisen der Gegenwart die psychisch höchststehende Gattung, die sich durch ihre adoptive Brutpflege die raffiniertesten, auf der höchsten Stufe des echten Gastverhältnisses stehenden Pfleglinge in den Kurzflüglergattungen der Lomechusini herangezüchtet hat[3]. Der nämlichen noblen Passion huldigte sie schon vor Jahrmillionen, aber an ihren Gästen aus einer andern Käferfamilie, den Paussiden. Unsere Paussus der alluvialen Gegenwart sind zwar auch „echte" Ameisengäste, die wegen angenehmer Exsudate von ihren Wirten beleckt werden. Bei den höchststehenden Paussus-Arten, z. B. Paussus howa in Fig. 1 unserer Tafel — ist die Fühlerkeule zu einem Metbecher umgestaltet, auf dessen Grund ein mächtiges Lager symphiler Drüsenzellen ruht, aus dem die Ameisen ihren flüchtigen Nektar schöpfen. Außerdem besitzen diese Paussus auch noch drei andere „Exsudatregionen", in den Stirnporen, der Halsschildspalte und der Hinterleibsspitze[4]. Das ist ganz schön von ihnen; sie werden deshalb von ihren Wirtsameisen, an deren Brut sie fressen, geduldet und sogar mit Behagen beleckt; aber kein einziger von ihnen wird aus ihrem Munde gefüttert gleich den Atemeles und Lomechusa!

Das ist eine Beobachtungstatsache, die mir schon seit vielen Jahren zu denken gab. Warum wird kein Paussus trotz seiner reichen Exsudate von den Ameisen gefüttert? Die Antwort gab mir endlich Eopaususs, und sie lautet wie in dem alten Märchen: „Es war einmal, vor zwei Millionen Jahren!"

Vergleichen wir jetzt, um diese Antwort besser zu verstehen, auf unsrer Tafel die Mundbildung eines modernen Paussus (Fig. 4) mit jener unsres Eopaussus (Fig. 5 u. 6). Sie ist grundverschieden bei beiden. Paussus hat einen „geschlossenen" Mund, der nur eine schmale Querspalte freiläßt am Vorderrand der hornigen Zunge; und seine langen Taster sind enge an die Unterseite des Kopfes angedrückt, die Kiefertaster mit ihrem mächtig verbreiterten plattenförmigen zweiten Glied schließen sogar die Mundhöhlung seitlich vollkommen

[1] Dies sind die Maße des Blocks im geschliffenen Zustand. Er ist, wie überhaupt die vorzüglich konservierten Bernsteinpaussiden des Königsberger Geologischen Instituts, zum Schutze nochmals in einem Damarharzblock von 3,5 × 2 × 0,8 cm Umfang eingebettet, der auf einem Objektträger vom Format 7 × 2,7 cm befestigt ist.

[2] Siehe Wheeler a. a. O. 91.

[3] Siehe: Die Gastpflege der Ameisen. Berlin 1920, Borntraeger.

[4] Den anatomisch-histologischen Nachweis hierfür siehe bereits in meiner vor mehr als zwanzig Jahren veröffentlichten Arbeit: Zur näheren Kenntnis des echten Gastverhältnisses bei den Ameisen- und Termitengästen, in: Biologisches Zentralblatt XXXIII (1903) Nr. 2—8.

ab. Eopaussus hingegen hat einen „offenen" Mund mit häutiger, zweilappiger Zunge, und die kurzen dicken Taster stehen frei vom Munde ab, ganz ähnlich wie bei unsrer Lomechusa!

Die anatomische Antwort auf die Frage, warum die Paussus nicht aus dem Munde ihrer Wirte gefüttert werden, lautet also: weil sie einen Mund haben, der einseitig angepaßt ist ihrer Ernährungsweise als Bruträuber. Die spitzen Oberkiefer bohren in den Leib des Opfers eine Wunde, das aus ihr sickernde Blut wird durch den Druck der geschlossenen, flach gewölbten Mundfläche in die offen gebliebene Querspalte am Vorderrand der Zunge getrieben und hier aufgesogen. Das kann aber nicht die ursprüngliche Mundbildung der Vorfahren gewesen sein; denn nicht bloß die Laufkäfer, sondern auch alle niederen Paussiden (Arthropterus usw.) haben einen offenen Mund: der Mund von Paussus ist also in der Entwicklungsgeschichte der Gattung erst *nachträglich* geschlossen worden, und so blieb er bis heute. Eopaussus kann somit nicht von Paussus abgeleitet werden, sondern nur umgekehrt.

Es war natürlich keine leichte Sache, die mikrophotographische Aufnahmetechnik so zu vervollkommnen, daß man in dem trüben Bernsteinblock den Mund von Eopaussus photographieren konnte. Aber es gelang, wie Fig. 5 und 6 unsrer Tafel zeigen. Damit war aber auch der anatomische Beweis dafür erbracht, daß er aus dem Munde seiner Wirte wirklich gefüttert wurde wie unsre Lomechusa, deren Mundbildung der seinen am ähnlichsten ist. Denn die Exsudatorgane von Eopaussus waren noch vollkommener entwickelt als bei den höchsten Paussus der Gegenwart; falls er also gefüttert werden *konnte*, erhielt er von den Ameisen für die ihnen so angenehme Beleckung auch die Abschlagszahlung in Form eines Futtersafttropfens aus ihrem Munde, wenn er sie nur darum anbettelte durch Streicheln oder Belecken ihrer Kopfseiten. Dieses Bettelsystem ist ja unter den Ameisengästen weit verbreitet[1], und die Mundbildung von Eopaussus ist der „symphilen" Ernährungsweise ausnehmend gut angepaßt.

Was folgt aus alledem? *Daß der Kulminationspunkt der Entwicklung des echten Gastverhältnisses der Paussiden in morphologischer und biologischer Hinsicht bereits im Alt-Tertiär* lag, etwa zwei Millionen Jahre vor der Gegenwart. Unsre heutigen Paussus, die sich wegen ihrer Fühlerbecher, ihrer roten Haarpinsel und anderer Exsudatorgane mit Stolz die „höchstentwickelten" echten Gäste der Ameisen nennen möchten, *sind entlarvt als parasitisch degenerierte Epigonen eines in uralter Zeit viel höher stehenden Geschlechtes!* Sie zehren heute noch von den morphologischen Resten ihrer ehemaligen biologischen Herrlichkeit; statt von ihren Wirten zärtlich geätzt zu werden, dürfen sie sich glücklich schätzen, an der Brut der Ameisen ihren Hunger stillen zu dürfen, ohne selber dafür zerrissen und gefressen zu werden! Das gäbe ja Stoff für einen Roman, wenn es einem Adelsgeschlechte der Menschheit passiert wäre! — Wie es so kam und durch welche Ursachen es so kommen mußte, werden wir unten sehen.

Betrachten wir jetzt nochmals einige Bilder unsrer Tafel. Der Paussus howa aus Madagaskar (Fig. 1) mit seinen hocherhobenen beiden Fühler-

[1] Siehe: Gastpflege der Ameisen, S. 70 ff.

keulen bedarf keiner weiteren Erklärung mehr. Daneben zeigt uns Fig. 2 u. 3 den Eopaussus balticus, wie er im Bernsteinblock eingeschlossen liegt, neben seiner Wirtin, Formica Flori. Von oben (Fig. 2) sieht man nur einen weißen Fleck, der bloß die Umrisse der Fühler und des Körpers erkennen läßt; denn der Käfer hatte in dem kritischen Augenblick, in welchem seine Unsterblichkeit beginnen sollte, bombardiert, wodurch die ganze Oberseite mit einem Mantel weißen Niederschlags bedeckt wurde. Glücklicherweise ist diese Hülle so dünn, daß es unter dem Binokular bei starker elektrischer Beleuchtung trotzdem gelang, eine Beschreibung der Oberseite anzufertigen. Klarer ist das Bild der Unterseite (Fig. 3). Da sieht man, daß der Leib des Käfers in der Mitte entzwei gequetscht ist; aber der Vorderkörper mit dem Kopf, den Fühlern und Beinen blieb gut erhalten. Der Bau des Mundes tritt erst bei stärkerer Vergrößerung (Fig. 5 u. 6) deutlich zu Tage; wir haben ihn bereits oben mit dem Munde von Paussus howa (Fig. 4) verglichen. Daher wenden wir uns zu dem vergrößerten Bild der Fühlerkeule (Fig. 7). Diese ist kein Metbecher mehr von den bescheidenen Maßen eines Paussus-Fühlers, sondern ein wahrer Metkahn von halber Körperlänge, ein Exsudatorgan erster Klasse! Innen ist er ausgehöhlt[1], an der Basis mit einem zweiteiligen Exsudatbüschel versehen und an der abwärts gekrümmten Spitze mit einem scheibenförmigen Endorgan, das unten ein kurzes spitzes Haar trägt. Diese rätselhafte Endscheibe, die wir bei keinem heutigen Paussus finden, forderte zu einer sorgfältigen Untersuchung unter dem Binokular-Mikroskop heraus. Sie erwies sich nicht als eine Trichombildung (Haarbüschel), sondern als ein glattes, flachgewölbtes Bläschen von wachsgelber Farbe, das ganz an die Leuchtflecke erinnert, die in den Hinterecken des Halsschildes der großen südamerikanischen Leuchtkäfer (Cucujos) stehen. Also trug Eopaussus an der Fühlerspitze eine Laterne, durch die er den Wirtsameisen seine hochwillkommene Nähe ankündigte? Unmöglich ist es nicht. Denn die Formica haben — und hatten ohne Zweifel schon damals — große Netzaugen mit mehreren Hundert feiner Fazetten und verfügen somit über ein für Ameisen ausgezeichnetes Sehvermögen. Ferner sah der alte Adam Afzelius[2] schon vor 130 Jahren in Sierra Leone die Fühlerkeule von Paussus sphaerocerus im Dunkel leuchten; ihre den Leuchtflecken der Cucujos ähnliche gelbe Färbung und äußerst feine Skulptur steht unter allen Verwandten einzig da — warum sollten nicht auch unter den Paussiden Leuchtkäfer sich finden dürfen? Bei diesem Paussus leuchtet der ganze, kugelförmige Fühlerkolben; Eopaussus hingegen hing seine Laterne an die Spitze des ausgehöhlten Exsudatkahns, und wenn er seine Fühlerkeule bewegte, schwenkte er zugleich sein Laternchen zum Zeichen für die Ameisen: „Hier gibt es was zu lecken; füttert mich dafür, aber recht fein!" — eine Szene aus „Tausend und einer Nacht" vor Jahrmillionen!

III.

Woher stammt denn dieser „Morgenrot-Fühlerkäfer" Eopaussus? Daß er nicht von Paussus abgeleitet werden kann, der einen geschlossenen Mund

[1] Die weißen Kugeln in seinem Innern sind Niederschläge ebenso wie der Mantel der Oberseite.

[2] Observations on the genus Paussus, in: Transact. Linn. Soc. London IV, 1798, S. 243 bis 275. Vgl. auch Wasmann, Neue Beiträge zur Kenntnis der Paussiden S. 27 in: Notes Leyden Museum XXV (1904) Note 1, 1—82.

besitzt, wissen wir bereits; nur die umgekehrte Reihenfolge ist denkbar. Seine Stammgattung war vielleicht Passoides, der mit unsrer heutigen Gattung Lebioderus einige Ähnlichkeit hat. Jene beiden sind übrigens die einzigen bisher entdeckten Gattungen der Paussini unter den Bernstein-Paussiden; alle übrigen gehören zu den Cerapterini. Wir müssen uns also einstweilen mit der Hoffnung trösten, daß zukünftige Entdeckungen im baltischen Bernstein das Dunkel aufhellen werden, das über der Vorgeschichte von Eopaussus noch lagert.

Eine Truppenschau der alten Fühlerkäfer, die bisher aus dem Unter-Oligozän des Samlandes vorliegen, zeigt uns zuerst drei Arten der heute ausgestorbenen Gattung Arthropterillus, mit eigentümlich längsgewölbtem Körper, im übrigen sehr ähnlich den Arthropterus. Von letzterer Gattung kennen wir jetzt elf neue Bernsteinarten, mannigfaltiger in Form und Färbung als die über sechzig modernen Arten der nämlichen Gattung, die gegenwärtig in Australien leben. Da werden meine Leser wohl vermuten, diese australischen Arthropterus seien Abkömmlinge der alt-tertiären des Baltikums gewesen? Weit gefehlt: Denn ihre Vorfahren müssen in Australien eingewandert sein schon vor Beginn der Tertiärzeit, weil spätestens seit Ende des Mesozoikums keine Landverbindung Australiens mehr bestanden hat mit dem großen zentralasiatischen Kontinentalblock, den Sueß den Angara-Kontinent nannte. Einwandern kann aber nur jemand, der vorher schon anderswo dagewesen ist. Also — die Folgerung erscheint unausweichlich — wir müssen dem Megalopaussus-Stamm der Paussiden, zu welchem neben der primitiven, heute noch in Australien lebenden Gattung Megalopaussus zunächst Arthropterus und Arthropterillus zählen, bereits ein mesozoisches Alter zuschreiben! Dieser Stamm muß spätestens in der oberen Kreide aus den Bombardierkäfern sich entwickelt haben, wahrscheinlich in Mittelasien, wo auch der „Schöpfungsherd", d. h. das Entstehungszentrum und die Urheimat, der Familie der Ameisen zu suchen ist. Also nochmals: Hut ab vor dem Alter des edlen Geschlechts der Paussiden! Wir müssen ihm jetzt zu den zwei Millionen Jahren, die seit dem Unter-Oligozän verflossen sind, ein paar Jahrmillionen hinzuschenken.

Wir kennen bisher aus der oberen Kreide zwar eine unsern Bombardierkäfern gleichende Gattung Brachynites, aber von einem Megalopaussus, der nach der vergleichenden Morphologie theoretisch als Stammform von Arthropterus zu gelten hat, ist bislang keine Spur entdeckt. Der heute in Queensland beheimatete Megalopaussus amplipennis ist ein Riese von 18 mm Körperlänge; die im baltischen Bernstein auftauchende Arthropterus-Gruppe beginnt dagegen mit Zwergen. Die drei Arthropterillus-Arten messen nur 4,5 bis 5,5 mm, von den elf baltischen Arthropterus ist der kleinste (A. Andréei) 4,8 mm groß, der größte (A. balticus) 8,5 mm, während die größten der rezenten Arthropterus Australiens 14 mm erreichen. Wir dürfen hierin eine Bestätigung der allerdings keineswegs ausnahmslosen Regel sehen, daß die paläontologischen Stammesreihen mit kleinen Formen beginnend zu größeren aufsteigen[1]. Von besonderem stammesgeschichtlichem Interesse sind zwei Cerap-

[1] Über dieses „Gesetz der Größenzunahme innerhalb der Stammbäume" siehe besonders Ch. Depéret, Die Umbildung der Tierwelt, deutsch von R. Wegner (Stuttgart 1909),

terinengattungen des baltischen Bernsteins, die als wahre missing links im Sinne der Abstammungslehre anzusehen sind. Von Arthropterus ging von alters her die Entwicklung zum Trutztypus aus durch Verbreiterung des Körpers, der Fühler und der Schienen; den Gipfelpunkt dieser Entwicklungsrichtung sehen wir in den massiven, bis zu 20 mm messenden Cerapterus der Gegenwart; aber zwischen letzterer Gattung und Arthropterus klafft eine weite Lücke. Die baltischen Gattungen Cerapterites und Protocerapterus füllen sie aus in einer Weise, wie sie theoretisch kaum schöner gefordert werden könnte; sie liefern hiermit den schlagenden Beweis, daß die Abstammungslehre kein Wahngebilde ist. Eine der beiden Protocerapterus-Arten des Bernsteins erreicht eine Körpergröße von fast 11 mm und ist damit der größte unter den bisher entdeckten fossilen Paussiden; allerdings ist auch er nur halb so groß wie unsere größten Cerapterus Afrikas, welche massive, für die Ameisenkiefer unangreifbare Kolosse sind und zugleich ein gewaltiges Bombardiervermögen als Trutzwaffe besitzen.

Die Cerapterini des Unter-Oligozän umschließen auch noch die rätselhafte Gattung Arthropterites, die mit der Körperform eines schlanken Arthropterus lange, keulenförmige Fühler verbindet, die von der schmalen Basis bis zur Spitze sehr stark sich verdicken. Diese Gattung ist ein heute ausgestorbener Zweig des Arthropterus-Stammes, dessen Entwicklung vom Trutztypus zum Symphilentypus der echten Gäste hinzielte; aber Arthropterites ist tot und blieb ohne Nachkommen, die uns über die Weiterentwicklung dieses Zweiges der Cerapterini hätten berichten können. Auch unter den elf baltischen Arthropterus-Arten begegnet uns eine (A. Hermenaui), die durch Furchen und Gruben des Halsschildes Exsudatorgane eines echten Gastverhältnisses andeutet und auch durch die nicht parallelen, sondern gegen die Spitze erweiterten Fühler einen geselligen Verkehr mit den Ameisen zu ermöglichen scheint. Ich habe diese Art deshalb zu einer eigenen Untergattung von Arthropterus (Pleurarthropterus) erhoben. Damit schließen die 18 Arten der Cerapterini des baltischen Bernsteins, die sich auf fünf Gattungen verteilen, von denen nur eine heute noch lebt, vorläufig ab. In weiter Entfernung von ihnen erscheint Paussoides als flimmernder Stern am tertiären Firmamente, der eine neue Ära in der Geschichte der Fühlerkäfer ankündet; und nahe hinter ihm blitzt plötzlich ein Stern erster Größe auf im Zenit der Entwicklung der Paussiden: Eopaussus balticus!

## IV.

Versuchen wir jetzt, die toten Fühlerkäfer des baltischen Bernsteins zum Leben zu erwecken durch die Paläobiologie. Die Cerapterini leben heutzutage sämtlich bei tropischen Ameisen: daher müssen wir sie im Unter-Oligozän der Wärmeperiode, die den ersten und den längeren Abschnitt bildete, zuweisen als Gäste von Ameisen, die gegenwärtig noch die Tropen bewohnen oder mit

19. Kapitel 180 ff. — Auffallende Ausnahmen, die Depéret unbekannt blieben, finden sich z. B. bei den Termiten, die im Eozän Englands mit der Gattung Mastotermes geologisch zuerst erscheinen; der noch heute in Australien lebende Mastotermes darwiniensis ist eine der größten Termitenarten. Auch die geflügelten Insekten (die Peterogygenea) beginnen im mittleren Oberkarbon mit den Riesenformen der Paläodictyoptera (siehe Handlirsch, Die fossilen Insekten, 1906—1908, S. 61 ff.).

heutigen tropischen zunächst verwandt sind (s. oben S. 201). Ihrer Lebensweise nach sind sie gleich ihren noch lebenden Verwandten sog. Synechthren gewesen, feindliche Eindringlinge, die nur widerwillig von den Ameisen geduldet wurden und als Räuber von der Brut ihrer Wirte sich nährten. Anfangs lauerten sie wahrscheinlich als Wegelagerer in der Umgebung der Nester, bevor sie es wagen durften, in denselben zu wohnen. Das konnte ihnen erst glücken, nachdem sie ihre äußere Erscheinung durch Verbreiterung der Gesamtgestalt, besonders aber der Fühler und Schienen, zu einem für die Kiefer der Ameisen schwer angreifbaren „Trutztypus" umgebildet hatten; und je vollendeter dieser Trutztypus wurde, desto mehr konnte auch die Körpergröße seiner Träger wachsen bis zu den Protocerapterus des Bernsteins und den gewaltigen Cerapterus der afrikanischen Gegenwart. Hand in Hand mit der körperlichen Ausbildung des Trutztypus ging auch die Entwicklung der Instinkte, durch die jene Käfer immer gesetzmäßigere Mitbewohner der Nester bestimmter Ameisenarten und immer ausschließlichere Bruträuber bestimmter Wirte wurden. Von ihrem Bombardiervermögen machten sie diesen gegenüber immer weniger Gebrauch, je mehr letztere an die unvermeidliche Gegenwart der ungebetenen Gäste sich gewöhnten. H. v. Buttel-Reepen[1] fand auf seiner ostindischen Forschungsreise auf Sumatra mitten im Nest von Myrmicaria subcarinata einmal einen großen Cerapterus Horsfieldi, der die Ameisen ruhig auf sich umherklettern ließ, wobei sie sogar versuchten, ihn in die Beine zu beißen; das schien dem Koloß völlig gleichgültig zu sein. Als jedoch v. Buttel ihn mit der Pinzette berührte, puffte er aus dem After mit großer Gewalt eine gelblichweiße, an der Luft rasch trocknende Flüssigkeit, durch welche die umgebenden Ameisen sofort getötet oder wenigstens für längere Zeit betäubt wurden.

Zwischen der instinktiven Duldung eines Gastes, die nur auf seiner Unangreifbarkeit beruht[2], und der Anbahnung eines echten Gastverhältnisses besteht noch ein großer Unterschied und liegt noch ein weiter Weg. Wir fanden jedoch bei zweien der baltischen Cerapterini, bei Arthropterites und Pleurarthropterus, daß in ihrer Körperbildung und Fühlerform bereits ein Übergang vom Trutztypus zum Symphilentypus sich auszudrücken scheint. Wären uns ihre Wirtsameisen bekannt, so vermöchten wir wahrscheinlich zu entscheiden, in welcher der beiden Perioden des Unter-Oligozän, in der wärmeren oder der kühleren, sie gelebt haben. Einstweilen können wir nur die Vermutung aussprechen, daß sie der Übergangszeit zwischen jenen beiden Perioden zuzuteilen sind, und daß der biologische Wechsel, der in ihrem Verhältnis zu den Wirten sich vollzog, auf klimatischen Ursachen beruhte.

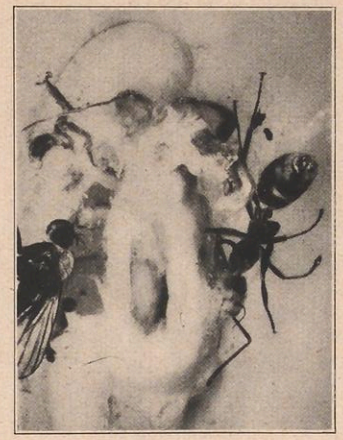
In der Hitze der Tropen sind die Ameisen viel bissiger und reizbarer als in gemäßigten Breiten. Die Angriffslust der Ameisen gegenüber Fremdlingen, sei es der eigenen oder einer fremden Art, ist gleichsam eine Funktion der Temperatur. Das können wir ja sogar an unsern nordischen Ameisen an unserer eigenen Haut erfahren, je nachdem wir im Vorfrühling oder im Hochsommer, an einem

[1] Bei Wasmann, Termitophile und myrmekophile Koleopteren (Wissenschaftliche Ergebnisse einer Forschungsreise nach Ostindien, V) in: Zoologische Jahrbücher, Abt. für Systematik (Band 39, Heft 2 [1916]) 205.

[2] Über den psychologischen Zusammenhang dieser beiden Elemente siehe meine Schrift: Die Ameisenmimikry (Berlin 1925) 45 ff.



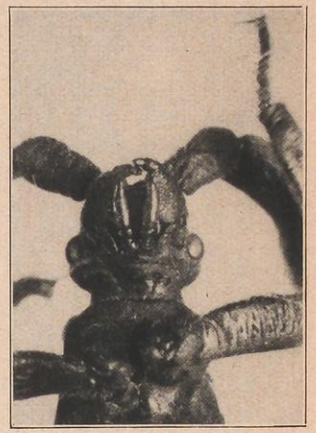
1. Paussus howa Dohrn. Madag. 4mal.



2. Eopaussus balticus Wasm. mit Formica Flori Mayr. Oberansicht. 7mal.



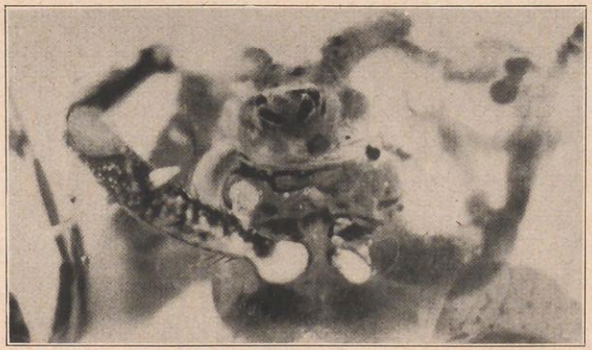
3. Eopaussus balticus Wasm. mit Formica Flori Mayr. Balt. Bernstein. Unteransicht. 7mal.



4. Mund von Paussus howa Dohrn. 13mal.



5. Mund von Eopaussus balticus Wasm. 14mal.



6. Mund von Eopaussus balticus Wasm. 18mal.



7. Fühler von Eopaussus balticus Wasm. (Mit Leuchtscheibe an der Spitze.) 25mal.

Paussus und Eopaussus.

kühlen Morgen oder an einem heißen Mittag einen Haufen unserer Waldameisen aufgraben, um die Gäste in ihm zu suchen. Und vor ein paar Jahrmillionen wird es im Alt-Tertiär nicht anders gewesen sein. Deshalb war ein kühleres Klima die notwendige Vorbedingung für die Entstehung eines echten Gastverhältnisses der Paussiden zu den Ameisen, zumal diese Käfer verhältnismäßig groß und namentlich viel breiter als die Ameisen sind. Also, eine gastliche Annäherung zwischen den Paussiden und den Ameisen wurde erst in der kühleren Periode des Unter-Oligozän möglich; vorher waren die Wirte unzugänglich für so zarte Reize, wie die Befriedigung ihrer Naschhaftigkeit durch Beleckung eines Gastes ist; ihn als Beutetier in Stücke zu reißen, lag ihnen näher. Unter dem Einfluß eines tropischen Klimas konnte kein Eopaussus entstehen, wohl aber konnte eine ehemalige Eopaussus-Form von der Höhe des Gastverhältnisses herabsinken und in parasitischer Richtung entarten, wenn sie näher an die Äquatorialzone zu wandern gezwungen war. In diesen Sätzen liegt die Entwicklungsfolge von Eopaussus und Paussus beschlossen.

Daß Eopaussus dem zweiten, kühleren Abschnitt des Unter-Oligozän angehörte, wird uns tatsächlich bestätigt durch seine Wirtsameise Formica Flori, die sich einst mit ihm im nämlichen Bernsteinblock einkerkern ließ. Denn die zirkumpolare Gattung Formica war heute wie ehedem in der arktischen Zone[1] beheimatet; ihr Verbreitungsgebiet reicht in Europa bis Sizilien, in Asien bis auf das tibetanische Hochland, in Nordamerika bis in die Berge Mexikos. Die klimatische Vorbedingung für die Entstehung eines echten Gastverhältnisses war somit bei Eopaussus gegeben. Aber weit mehr noch wird uns durch den nämlichen Bernsteineinschluß verraten: auch die bewirkende äußere Ursache, welcher die Entwicklung der Symphilie bei den Paussini ebenso wie bei den Lomechusini zuzuschreiben ist: der Gastpflegeinstinkt von Formica, unter dessen züchtender Tätigkeit in der „Amikalselektion" die Anpassungscharaktere der echten Gäste bis zum höchsten Grad sich entfalten konnten. Die Wirksamkeit der direkten Anpassung, die unter der Leitung instinktiver Impulse steht, läßt sich gerade hier mit seltener Klarheit verfolgen[2].

Eopaussus balticus wurde nicht bloß wegen seiner ergiebigen Exsudatorgane von seinen Wirten beleckt, sondern auch aus ihrem Munde gefüttert. Den Tatsachenbeweis hierfür konnten wir vorhin aus der Photographie seines Mundes (s. Fig. 5 u. 6) erbringen. Also, ein Eopaussus war einmal da. Aber warum ist er heute verschwunden? Warum gibt es in der gegenwärtigen Paussidenfauna keinen Eopaussus mehr? Wenn in der Gastpflege, die ihm von Formica zuteil wurde, auch das dritte Element, das wir in der Lomechusa-Pflege vorfinden, nämlich die adoptive Brutpflege des Gastes, ehemals vorhanden war, dann ist die Vermutung begründet, daß eben hierin der biologische Todeskeim für die Gastart lag: Eopaussus mußte aussterben, weil durch seine Larvenerziehung die eigenen Wirtskolonien schwer geschädigt und schließlich ausgerottet wurden. Daß auch die Wirtsart, die heute nicht

[1] Nicht zu verwechseln mit der Polarregion, die nur den nördlichsten Abschnitt dieser Zone (vom 66,5. Breitegrad an) bildet.

[2] Siehe: Gastpflege (1920) V. Abschnitt, 80 ff.

mehr existiert und in der rezenten Fauna durch die nächstverwandte Formica fusca vertreten wird, der nämlichen Ursache ihr Aussterben verdankt, ist nicht wahrscheinlich; denn ebensowenig wie unsere Lomechusa strumosa durch das verhängnisvolle Los, das sie den einzelnen Kolonien ihrer Pflegerin Formica sanguinea bereitet, die ganze Wirtsart zu vernichten vermag[1], dürfte dies in altertümlicher Zeit bei Eopaussus der Fall gewesen sein.

Am Schlusse des Oligozän trat das europäische Tertiär in Landverbindung mit Nordafrika und Ostindien, von denen es vorher durch Meeresbecken getrennt war. Den tropischen Ameisen und ihren Gästen wurde es allgemach zu kühl im Norden; sie zogen sich nach Südwesten oder nach Südosten zurück oder sie starben aus. So gelangte das paläarktische Element in der Fauna des Samlandes immer mehr zur Alleinherrschaft mit dem Sinken der Jahrestemperatur. Aber warum ist denn Eopaussus nicht bei uns geblieben, da er doch bereits eine Art der holarktischen Gattung Formica zur Wirtin hatte? Die Familie der Paussiden war in einem tropischen Klima geboren und bedurfte — nach ihrer heutigen geographischen Verbreitung zu urteilen — mindestens subtropischer Lebensbedingungen. Da mußte schließlich auch Eopaussus oder sein Nachfolger zum Wanderstab greifen, um in den sonnigen Süden zu ziehen. Aber allein konnte er nicht reisen, und seine alte Wirtin, Formica, durfte ihn nur eine kurze Strecke begleiten. Er mußte sich also eine neue Wirtin suchen. Gelegenheit zu diesem Wirtswechsel bot sich den Fühlerkäfern von jeher bei ihren nächtlichen Ausflügen, bei denen sie nicht selten an fremde Pforten gelangen. Über drei Viertel (76 %) sämtlicher Paussus-Arten der Gegenwart leben bei der Ameisengattung Pheidole, und manche Pheidole-Art beherbergt sogar mehrere verschiedene Paussus-Arten. Die Gattung Pheidole ist ausgezeichnet durch ihre großköpfigen Soldaten, die jedoch in ihrem Dickschädel nur ein kleines Hirn besitzen. Auch die kleinköpfigen Arbeiter sind keineswegs Genies zu nennen im Vergleich zu Formica. Im baltischen Bernstein wurde Pheidole bisher nicht gefunden; sie beginnt erst in der Mitte der Tertiärzeit zu erscheinen im Miozän von Radoboj in Kroatien. Ihren heute lebenden Vertretern begegnen wir nur im Süden Europas, in den Tropen der Alten wie der Neuen Welt zählt sie jedoch mehrere hundert Arten. Neben dem Einfluß der steigenden Jahrestemperatur, den die nach Süden wandernden Paussiden erfuhren und durch den die Wirte weniger gemütlich wurden in der Behandlung ihrer Gäste, mag wohl der psychische Einfluß der Wirtsgattung Pheidole die Entartung des ehemaligen Eopaussus-Typus herbeigeführt haben; durch parasitische Degeneration der Ernährungsweise ging aus ihm schließlich die Gattung Paussus mit ihrem geschlossenen Munde hervor.

Allerdings, in der Fauna der Gegenwart stellt Paussus mit seinen über 220 Arten und mit der fast unbegrenzten Mannigfaltigkeit und Abenteuerlichkeit der Fühlerformen den Höhepunkt des Paussidentypus dar. Vor 30 Jahren schrieb ich darüber[2]: „Die zahlreichen übrigen, meist artenarmen Gattungen dieser Familie sind gleichsam die Stationen, in denen der Paussidentypus die

---

[1] Siehe: Gastpflege 34—43.

[2] „Stimmen aus Maria-Laach" 53 (1897) 524. Siehe auch: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie (1906) 373.

steile Bergeshöhe seiner Entwicklung hinansteigt. In der Gattung Paussus ist er endlich auf einem weiten, freien Hochplateau angelangt, wo sich ihm ein fast unermeßlicher Tummelplatz für die mannigfaltigsten Formbildungen echter Ameisengäste bietet. Tatsächlich zählt ja auch diese eine Gattung allein weit mehr Arten als alle übrigen zusammen. Die Gattung Hylotorus endlich mit ihren kurzen, gleichsam verkrüppelten Fühlern und Beinen könnte man eine Verkümmerung des Paussidentypus, eine mit dem exzessiven Brutparasitismus verbundene Degeneration desselben nennen; sie ist, um in unserem Bilde zu bleiben, von der Höhe des Plateaus auf die andere Seite des Berges hinabgesunken."

V.

Was sagt zu diesem Bilde die Entdeckung von Eopaussus balticus, der im Alt-Tertiär gelebt hat?

Sie sagt: das Bild stimmt, nur muß es umgekehrt betrachtet werden; denn es stellt nicht den Aufstieg, sondern den Abstieg des Paussidentypus dar. In der Mitte jenes Hochplateaus erhob sich nämlich vor Jahrmillionen ein Bergkegel, der den wirklichen Höhepunkt der morphologischen und biologischen Entwicklung des echten Gastverhältnisses in Eopaussus trug. Die Hunderte von Paussus der Gegenwart sind von jenem Gipfel herabgestiegen auf die Hochebene; je näher sie bei ihrer Ausbreitung über das Plateau bei dem Fuße des Berges blieben, ein desto höheres stammgeschichtliches Alter kommt ihnen zu; je weiter sie sich dem Abhange näherten, an dem die parasitische Gattung Hylotorus hinabgesunken ist, desto jünger sind sie.

Diese Erkenntnis, die wir Eopaussus verdanken, kehrt mit einem Schlag unsere alten Anschauungen über die Stammesentwicklung der Gattung Paussus um. Bisher hielt man die Arten mit geschlossener, kolbenförmiger Fühlerkeule[1] für die ursprünglichsten, die „primitivsten" und leitete aus ihnen die Arten mit offenem Fühlerbecher als die höchste und letzte Entwicklungsstufe der Fühlerkeule ab. Diese Ansicht, die auf rein morphologischen Gesichtspunkten beruhte, muß jetzt als irrtümlich aufgegeben werden; denn die in historischem Sinne „primitivsten" Paussus-Arten sind jene, die in ihrer Fühlerform Eopaussus am ähnlichsten blieben, also gerade die Arten mit ausgehöhlter Fühlerkeule. Dafür, daß die Kolbenform des Paussus-Fühlers nicht die älteste, sondern im Gegenteil die jüngste Fühlerform ist, besitzen wir auch einen tiergeographischen Beweis. Auf Madagaskar, wo die übrigen, darunter die „höchsten" Fühlerformen von Paussus sich tatsächlich vorfinden, fehlen die Arten mit ungeteiltem Halsschild und einfacher, kolbenförmiger Fühlerkeule, die im benachbarten Afrika zahlreich vertreten sind. Dies ist nur daraus begreiflich, daß die Gattung Paussus auf ihrer Wanderung nach Süden vom äquatorialen Afrika aus, wo sie in Abessinien die größte Formenmannigfaltigkeit entwickelt, in Südafrika anlangte, bevor sie noch Arten mit kolbenförmiger Fühlerkeule besaß. Alle andern Paussus-Formen konnten nach Madagaskar hinüberwandern, nur diese kam zu spät, weil der Meeresarm von Mozambique unterdessen die Insel vom Kontinent getrennt hatte, was nach den Geologen im oberen Mio-

[1] Näheres über diese Paussus-Arten siehe in meiner größeren Arbeit über die Paussiden des baltischen Bernsteins, II. Teil, 7. Kapitel.

zän erfolgt war. Hiermit ist die Beweiskette geschlossen dafür, daß die Paussus mit kolbenförmiger Fühlerkeule nicht die ältesten, sondern die jüngsten Arten der Gattung sind.

Die hypothetische Stammesgeschichte des echten Gastverhältnisses der Paussini bildet eine Entwicklungskurve, deren Gipfelpunkt in der Gattung Eopaussus des Unter-Oligozän liegt. Von dem aufsteigenden Ast dieser Kurve kennen wir bisher nur einen mutmaßlichen Punkt in Paussoides; dagegen liegt der absteigende Ast uns tatsächlich vor in den Paussus-Arten der Gegenwart, deren höchste, die stammesgeschichtlich ältesten, in der Fühlerform an Eopaussus sich anreihen, während die niedrigsten, die stammesgeschichtlich jüngsten, zur parasitischen Gattung Hylotorus überleiten. Das ist mit kurzen Worten das Ergebnis, zu dem der Vergleich zwischen den Paussiden des baltischen Bernsteins und ihren rezenten Verwandten in phylogenetischer Hinsicht mich geführt hat.

Aber als christlicher Naturforscher will ich noch weiter denken und lasse mir das Recht von niemandem verkürzen. Wer sich begnügen will mit dem bescheidenen Genuß, den die Paläobiologie durch ihre Totenerweckung dem forschenden Menschengeiste bietet, der möge es tun; mir vermag er nicht zu genügen. Die kleine Schöpferfreude, die ich in der Wiederbelebung seit Jahrmillionen toter Formen fühle, ist nur ein schwacher Funke der großen Schöpferfreude des allweisen und allmächtigen Schöpfergeistes. Nach seinem Ebenbild hat er meine Seele geschaffen und sie eben dadurch zur Teilnahme an seiner schöpferischen Tätigkeit befähigt. Wie die Unendlichkeit der Weltenräume für mich ein schwaches Abbild der Unendlichkeit dieses Gottes ist; und wie die Unermeßlichkeit der geologischen und astrophysischen Zeiträume für mich ein schwaches Abbild der Ewigkeit dieses Gottes ist[1]; und wie in dem Sternengruß, den ein Fixstern seit Hunderten von Lichtjahren mir zusendet, um heute mein Auge mit seinem Strahl zu erfreuen, jene beiden Unendlichkeiten sich vermählen, um von diesem Gott mich zu grüßen: so sind die Lebensereignisse, die vor Jahrmillionen sich abspielten und die wir heute noch von dem erstarrten Mund der stummen Zeugen der Vorwelt ablesen, ebensoviele Boten von der Weisheit und Güte jenes Gottes, der für alle seine Geschöpfe väterlich sorgt seit dem Schöpfungsmorgen, an dem er sie ins Dasein rief. Das ist es, was mir ein Eopaussus balticus berichtet, der im Alt-Tertiär eine Formica zur Pflegerin erhielt, die mit ihm, im nämlichen Bernsteinblock eingeschlossen, vor mir liegt. Es gibt eine ewige Weisheit, die schon damals vorhersah, daß dieser „Glücksfund" nach zwei Millionen Jahren einem Naturforscher zukommen werde, der die Stammesentwicklung der Paussiden entziffern wollte. Deshalb gilt diesem Schöpfergeist heute mein Dank.

**Erich Wasmann** S. J.

---

[1] Siehe: Der christliche Monismus[2] (Freiburg i. Br. 1920) 21.

# „Die Eingeengten" und „Das Grimmingtor"

Nächst dem „Rosenwunder" von Handel-Mazzetti sind Franz Herwigs „Eingeengte" und Paula Groggers „Grimmingtor" die bedeutendsten Romane deutscher Sprache, die in den letzten Jahren von katholischen Dichtern geschaffen wurden. Herwig, auf der Höhe seines Schaffens stehend, hat mit „Sankt Sebastian vom Wedding" eine neue Richtung eingeschlagen, die er in den Eingeengten weitergeht. Machte die Behandlung, die das religiös-soziale Problem der Proletarier-Seelsorge in der Sebastians-Legende gefunden hatte, aufhorchen, so hat die stückweise Veröffentlichung der Eingeengten lebhaften Widerspruch und warme Verteidigung hervorgerufen; als der Roman in Buchform vorlag, wurde er durchgehends anerkennend, oft bewundernd besprochen, das Hindernis der schwachen Kaufkraft überwand er jedoch nicht. Paula Grogger, die fünfunddreißigjährige Steiermärkerin, hat mit ihrem ersten größeren Werk einen Erfolg erzielt, selten durch Plötzlichkeit und Reichweite. Die Kritik hat das Grimmingtor mit wenigen Ausnahmen und geringen Einschränkungen begeistert aufgenommen; und der kaufende Leserkreis hat ihm in weniger als einem Jahre zehn Auflagen verschafft, was bei dem Umfang des Buches und der gegenwärtigen Unlust des Marktes eine eindrucksvolle Leistung ist.

Beiden Dichtungen ist gemeinsam, daß sie sich in das Leben von Eingeengten versenken, von Menschen, denen der Spielraum für freie Entscheidung und Entwicklung bedrückend verkümmert ist. Nicht hoffnungslos verkümmert, es gibt eine Erlösung aus der Enge, und wäre es erst im Tode, wenn die Seele dem Gnadenzuge der unermeßlichen Barmherzigkeit Gottes sich ergibt. Der religiöse Zug beider Romane ist ausgesprochen katholisch geprägt. Diese beiden katholischen Dichter suchen in ihrem Werk das Licht der katholischen Kirche aufleuchten zu lassen, katholische Dogmen brennen wie stille Kerzen, den Heiland der Welt umschimmern Kelch und Monstranz, die Sakramente strahlen mystische Kraftlinien aus, Marias Gnadenbild leuchtet fern und nah. — Und doch hat sich gerade das katholische Gefühl gegen die beiden Dichtungen gesträubt. Die Frage ist: Mit Recht oder Unrecht?

* * *

Ein Kritiker der „Vossischen Zeitung" sieht in den Eingeengten den „Versuch, die katholische Grundeinstellung mit den modernen, großstädtischen proletarischen Lebensbedingungen zu konfrontieren". Das trifft vollständig auf „Sankt Sebastian vom Wedding" zu, wenn man unter katholischer Grundeinstellung das in einer begnadeten Seele zu Heroismus und Heiligkeit sich entfaltende Apostelideal versteht. Während in der Legende der Blick auf dem in Sebastian sich verwirklichenden katholischen Seelsorger-Ideal ruht, wird in den Eingeengten das Problem von der andern Seite her gesehen, wie nämlich die dem Christentum entfremdeten Großstädter von der Erscheinung und den Fernwirkungen dieses Heiligen beunruhigt, angezogen und in Bewegung gebracht werden. Zugleich wird aber auch der Kreis erweitert; es handelt sich nicht mehr ausschließlich oder vorwiegend um Proletarier, sondern um Großstädter überhaupt, die durch schicksalhafte oder selbstverschuldete Einengung

sich der Weiträumigkeit und sittlichen Bewegungsfreiheit des Christentums beraubt haben[1].

Vor etwa dreißig Jahren machte ein Vertreter des literarischen Naturalismus, Max Kretzer, den Versuch, „Nazarenertum und Kulturchristentum“ einander gegenüberzustellen. Dies geschieht auf eine seltsam mystisch-realistische Art. Christus selbst erscheint den Armen, Verkommenen wie den reichen Ausbeutern; die Person und Lehre des Erlösers wird für die Schauenden lebendige Wirklichkeit, die ihrem scheinchristlichen Leben erschütternd widerspricht und es richtet. „Das Gesicht Christi“ ist aber nicht als wirkliche Erscheinung oder echte Vision gedacht, sondern ist in seinem Ursprung die Hungerhalluzination eines im Innersten gläubig gebliebenen Proletariers, die sich in geschickt erweiterten Kreisen zur Massensuggestion ausdehnt. Immerhin entspricht der Inhalt der Halluzination und Massensuggestion dem Evangelium und stellt so dem ideellen Gehalt nach Christus richtend und erlösend in das Proletarierelend Berlins.

Einen ganz andern Weg geht Herwig. Er läßt in einem zur Heiligkeit Berufenen die Nachfolge Christi heroisches Ausmaß annehmen, zugleich ist dieser heiligmäßige Christ Priester, Glied der priesterlichen Hierarchie der Kirche Christi. Mystisch in seiner Kirche weiterlebend tritt in Sebastian Christus unter die Proletarier der Großstadt, allem entsagend, helfend, heilend, tröstend, mahnend — und sein Leben opfernd.

Mit der mühsam errungenen Erlaubnis seiner Obern verläßt Sebastian das beschauliche Kloster, die befriedete Insel, wo er seit zwölf Jahren sein Seelenheil suchend lebte. Wie ein feuriges Schwert hat das Wort Christi: „Ich sende euch wie Lämmer unter die Wölfe —“ seine Seele durchstoßen. Im Bauernkittel macht er sich auf, um unter die Wölfe zu gehen, die er in den Proletariern der Großstadt sieht. Auf das geistliche Gewand und die tägliche Feier der heiligen Messe verzichtend, lebt er als Gelegenheitsarbeiter unter den Ärmsten und Verkommensten Berlins. Kein Liebesdienst ist ihm zu gering; er schält Kartoffeln in dem Haushalt, in dem er wohnt, er entlaust verwahrloste Kinder, flickt Holzpferdchen und zerbrochene Puppen. Er pflegt Kranke, stiftet Frieden zwischen Mann und Frau, kauft Minderjährige den kupplerischen Eltern ab und sucht mit übermenschlicher Geduld gefallenen Mädchen sichernde Arbeit zu verschaffen, er richtet in einem Katakombenkeller eine Armenküche ein. Er redet wenig und predigt gar nicht, aber sein Handeln zeigt, wie das Leben zu heiligen ist, jegliche Arbeit und alles Tun. Eine seiner seltenen Mahnungen lautet: „Ich sah einen Säugling im Wagen liegen; ein Mann ging vorbei und wehrte die Fliegen ab. Wahrlich, dieses Geringe war mehr als alles Gerede und Geschrei in Hallen und Sälen. Wenn man euch fragt: ‚Wo ist Gott?‘, so sagt: ‚Hier!‘ und tut eine gute Tat.“

In wochenlanger betender Betrachtung des Lebens Jesu hatte er im Kloster seinen Entschluß gefaßt, aus der täglichen heiligen Kommunion und der seltenen Meßfeier schöpfte er die Kraft zum Aushalten. Kraft und Gnade, die ins

---

[1] Sankt Sebastian vom Wedding. Legende von Franz Herwig. 8° (97 S.) 1. Aufl. 1921. 11.—13. Tausend 1927. *M* 3.— — Die Eingeengten. Roman. 8° (484 S.) München 1927, Kösel & Pustet. *M* 6.—, geb. 8.—

Wunder hinaufreicht. Sein schwacher, schonungslos aufgebrauchter Körper wird im Notfall übernatürlich gestärkt, sein ermutigendes Wort und gebieterisches Auge läßt Kranke genesen, die von Gott erfüllte Seele umgibt seinen Leib oft mit einem Nimbus, er wird des Nachts als Lichtgestalt über dem Wedding schwebend gesehen. Kurz vor der Katastrophe offenbart sich das Geheimnis des mystischen Leibes Christi, da Sebastian zum ersten Mal mit seiner Gefolgschaft aus den Elendesten das heilige Opfer feiert. „Der Mensch Sebastian am Altare schien wie durch ein Wunder zu verblassen und sich aufzulösen in süßen klaren Schein; seine Stimme schwebte körperlos und klingend, die Hostie erhob sich wie ein Gestirn, die Grenzen des Raumes waren aufgelöst, das Schweigen wurde Ton und Klang von einer betäubenden Macht und Sanftheit. Unwiderstehlich zog Gott, unwiderstehlich drängten die Seelen; die Getrennten flossen zusammen mit einem befreiten Aufrauschen.“ Wenige Tage später, da er sich weigert, seine Schar den Spartakisten zuzuführen, wird er an eine Laterne gefesselt und erschossen. „Herr, laß mein Blut fruchtbar sein, Herr, Herr!“ Das ist sein letztes Gebet, das von dem der Gläubigen abgelöst wird: „Heiliger Sebastian, bitte für uns!“

In den Eingeengten klingt der Gebetsruf weiter: „Heiliger Sebastian, bitte für uns!“ Umgekehrt haben sich schon in der Legende die Proletarier-Wölfe in „Eingeengte“ verwandelt, „Arbeiter, die nichts mehr waren wie Hand und Fuß, Arbeitslose, die selbst Hand und Fuß nicht mehr sein durften, Dirnen, in den kalten Gluten bezahlter Hingabe verbrannt, Mütter, ewig gehetzt von der Gier hungernder Kinder, Soldaten, durch den langen Krieg zu Werkzeugen des Mordes herabgewürdigt, Invaliden, zerrissen und notdürftig zusammengeflickt, alle unter einem Stärkeren knirschend“. Auch manche Personen der Legende kehren im Romane wieder: Agnes, die Sebastian von der Straße aufgelesen, der junge Arbeiter Paul und der Kaplan Bernhard, die er sich als Helfer gewonnen hat. Aber es herrscht im Roman doch eine ganz andere Atmosphäre als in der Legende. Aus dem Reiche gesunder heroischer Heiligkeit und selbstverständlicher Herrschaft der Gnade und des Wunders wird man in ein Gebiet voll seelischer Schwäche und Krankheit, voller Rätsel und Zweifel versetzt — aus der Seele Sebastians in die Daniels.

Daniel ist der Eingeengte — anscheinend hoffnungslos eingeengt und doch wider alle Hoffnung durch Gottes Gnade erlöst, die in dem Heiligennimbus um Sebastian leuchtet. Schon Daniels Name ist bedeutungsvoll. „Danijel“, erklärt ihm der Jude Markus, „wie soll es heißen! Gott ist mein Richter, heißt es.“ „Gott ist mein Richter“, so schreibt der Dichter über jeden seiner Eingeengten. Den Menschen kommt das Richten nicht zu; wer meint, er stehe und stehe im freien Raum, nach dem die Eingeengten sich sehnen, der möge durch selbstlose Güte diesen Elenden ein Weg ins Freie werden.

Daniel Löffelholz kommt mit 15 Pfennig in der Tasche nach Berlin. Er hat eine dunkle Vergangenheit hinter sich. Er war Lehrer, verliert seine Stelle wegen sittlicher Fehltritte, die er durch mehrjährige Freiheitsstrafe büßen muß. Seine beiden Kinder — die Mutter hat sich vergiftet — überließ er der öffentlichen Wohltätigkeit. Er hat als Karel Stoltenfoot mit musikalischen Kompositionen bedeutenden Erfolg gehabt, aber wieder warf ihn eine Skandalgeschichte aus der Bahn; er macht wegen eines Betrugsdelikts Bekanntschaft

mit dem Gefängnis. So kommt er nach Berlin, um mit seiner Geige irgendwie das tägliche Brot zu erwerben. „Ein Stern mit sinkender Bahn“, sagt Markus. Heimatlos, wurzellos und eingeengt. Er hat gestern die Stellung hingeworfen, wo er in einem Café letzten Ranges luderhafte Musik zu liefern hatte; er will den Dämonen entlaufen. Aber schon verspottet er seine Selbsttäuschung. „Wie wollte er auch wohl hochkommen, der soviel Zentner verkrusteten Schmutz an sich hängen hatte? Ja, richtig eingeengt war er von dieser Kruste, sein Herz schlug nicht mehr frei, er konnte nicht mehr durchatmen, die Seele bekam immer Schmutz in den Mund ... alle Triebe verliefen sich im Schmutz wie Regenwürmer.“ Und doch erwacht immer wieder die Sehnsucht: „Ja, das wäre schon etwas Herrliches, wenn man aufsteigen könnte aus der kreischenden und ächzenden Enge, triefend von Blut sozusagen, gänzlich zerschunden und zerkratzt auf dem Rand des Abgrundes thronen könnte, alles übersehen würde, den Sinn, den Sinn sehen könnte, Harmonie sehen und singen könnte!“

In die Enge hat ihn Anlage, Umwelt und eigenes Verschulden gestoßen. Es ist etwas in seinem Wesen und seiner Erscheinung, das die Frauen lockt. Mit dem Knaben trieben erwachsene Frauen ihr gefährliches Spiel, später wird er selbst Frauen und Kindern zum Verderben. Die erotische Verwirrung wird durch seine künstlerische Veranlagung noch gesteigert. Psychisch und physisch wird er zum Vagabunden; nirgends kann er ausharren, das Geld vergeudet er, zeitweise wird er zum Trinker, er fühlt sich von geistiger Krankheit angeweht. Und das alles ist ihm selbst bewußt, wird unbarmherzig beobachtet und zugestanden. Er spricht es über sich selbst in dem schonungslosen Worte aus: „Das Schlimmste ist, unbeheimatet zu sein, Hund ohne Herr, Vogel ohne Flügel, Baum ohne Wurzel, Mensch ohne Zeit und Ewigkeit.“ Das wird aber auch seine Rettung, der Angriffspunkt für die Gnade, daß er ehrlich und demütig mit sich selbst ist. „Siehst du, Junge, das gefällt mir an dir“, meint der weise Markus. „Du hast nicht die großmäulige Anmaßung der Selbstsichern. Das ist eigentlich dein Reichtum. Die andern werden Gerechtigkeit erfahren, du aber Gnade.“

Daniel ist Katholik von Haus aus. Und wenn er auch zweifelt, ob er sich noch als katholisch bezeichnen dürfe, wenn er auch über die glatten und kalten Gesetze klagt, an denen er immer wieder abrutsche, Religiosität als inniges, sehnsüchtiges Gefühl ist nie in ihm erstorben, freilich auch nicht zu kräftigem, lebensmächtigem Wollen geworden. Trotz allem hat er kaum einen Tag Abendgebet, Vaterunser und Gegrüßet seist du, Maria, versäumt. Dem unverbrauchten, ach so lebenshungrigen Walter, der ihm sein Herz überschwenglich öffnet, gibt er den überraschenden Rat: „Vielleicht sind Sie noch zu retten. Sie brauchen nur jeden Abend vorm Schlafengehen andächtig zu sprechen: Gott sei mir gnädig. Ein leichtes und billiges Medikament, wie Sie zugeben werden.“ Kein Wunder, daß sacht mahnende Erinnerungen erwachen, da er von ferne einem katholischen Begräbnis zusieht. Gerührt lächelnd duldet er es, daß die liturgischen Worte „ihn an den Händen näher zogen, wie man Kindern zu Willen ist, die man nicht kränken mag; und plötzlich saßen diese Worte in seinem bebenden Herzen: ... um zu leuchten denen, die in Finsternis und Todesschatten liegen, um zu leiten unsere Füße auf den Weg des Friedens“.

Auf dem Friedhof hört Daniel von Sebastian als von einem Heiligen sprechen, und bald erreicht ihn die Wirkung, die von dem Schutzgeist des Wedding ausgeht. Zwei Jünger Sebastians greifen in sein Leben ein: der weise, menschenfreundliche Jude Markus und der kindliche Paul, in dem Sebastian am lautersten weiterlebt. Markus setzt Daniels beschädigte Geige wieder instand, mehr noch, er bringt durch seine menschlich schöne, religiös verklärte Güte die versiegte musikalische Quelle wieder zum Fließen. Paul verschafft ihm ein einsiedlerisches Heim, mehr noch, er wird für Sebastian zum Weg in die Seelenheimat, zu Gott. Freilich gibt es auf diesem Wege manche Krise. Wohl erwirbt sich Daniel durch musikalische Arbeiten das Notwendige, das er mit seinen bisher vergessenen Kindern teilt, aber er unterliegt auch wieder seinem heißen Blut. Erst die zur Entsagung sich durchringende Liebe zu Hildegard, der engelhaft reinen, jungfräulichen, und die Läuterung im seelischen und leiblichen Leiden öffnet die Pforte zu Licht und Frieden. Auf der Fußwanderung in die Heimat ergibt er sich ganz dem Erbarmen Gottes. „In einer Kirche ruht er knieend vor dem Tabernakel. ‚Ich kann nicht mehr. Nimm du die Last mir ab. Trage du sie.‘ Nichts anderes als dieses dachte er. Ja, eins blieb: der Glaube an das Erbarmen Gottes. Salva me fons pietatis.“ Nach Beichte und Kommunion macht er sich müd und erschöpft wieder auf den Weg, am Straßenrand überrascht ihn der Tod. Der Pfarrer, der seine Beichte gehört hatte, läßt an der Bahre die Kinder den glorreichen Rosenkranz beten. „Laß ihn ruhen in Frieden, Amen“, so schließt die Dichtung von Daniel und all den andern Eingeengten.

Zu den Eingeengten, deren Schranken fallen, gehört noch Johanna, die Sekretärin einer Wohlfahrtsorganisation, die unzertrennlich ist von Galalith-Brille und Aktenmappe. Sie ist das Gegenstück zu Daniel, Willens- und Verstandesmensch, Verächterin alles Sentimentalen oder gar Animalischen, eingeengt in eine rationalisierende Geistigkeit, die ihr Menschentum verkümmert. Aber gerade ihre selbstsichere Verachtung von Gemüt und Trieb rächt sich; sie wird Mutter. Ein Fiebertraum, der religiöse Kindheitserinnerungen zu einem Jüngsten Gericht über ihr glaubens- und liebeleeres Leben umgestaltet, wird zur Gnade, die ihr Herz wandelt. — Auf dem Weg zur Erlösung verlassen wir auch Daniels jungen Freund Walter. Sind Daniel und Johanna Ausnahmemenschen, so ist Walter ein guter Durchschnitt, der durch die Umwelt verstrickt und eingeengt wird. Rein und unverbraucht, lebenshungrig und unternehmend kommt er in die Großstadt. Aber ohne Grundsätze, ohne Hilfe und Rat, ohne religiösen Rückhalt, fällt er der Verführung einer alternden Frau zum Opfer. Als er im physischen und moralischen Ekel sich von ihr frei machen will, klammert sie, die ihren Gatten, einen herzlosen Wucherer, gemordet hat, sich mit Gewalt an ihn. Da erwürgt und beraubt er sie und flieht. Nach ziel- und ruhelosen Fahrten stellt er sich selbst, mit einem „Gott Dank“ betritt er das Gefängnis. Freilich erst Paul zeigt ihm den Weg ins Freie: aus seinem Erdenhunger ins Reine, Geistige, Religiöse.

Man sieht, Herwig treibt keine Schönfärberei bei Schilderung seiner Eingeengten, die er doch dem Gericht entziehen und dem Erbarmen empfehlen will. So wenig tut er das, daß er sogar eine Reihe von Fällen tragisch enden läßt. Da ist die Frau des Wucherers, die, an den viel älteren Mann ver-

kauft, an ihrer schwelenden Sinnlichkeit zu Grunde geht. Agnes-Liane, eines der vielen Straßenmädchen, die bei dem alten Markus des Nachts etwas Wärme, heißen Tee und mitleidige Güte finden, geht ins Wasser. Trotz ihrer Sehnsucht nach Reinheit, trotz zeitweiliger heroischer Anstrengungen, in Arbeit ein ehrbares Leben zu führen, unterliegt sie immer wieder ihrer Vagabunden-Natur, der unbändigen Unruhe ihres Blutes. Bei Daniel, für den sie die erste reine Liebe ihres Lebens hegt, kann sie nicht Hilfe und Zuflucht suchen, da sie ihm zur Versuchung geworden ist; so schreibt sie ihm ein Kärtchen: „Ich kann wirklich nicht mehr.“ Heti gar, durch die Bemühungen des gutmütigen Markus von der Straße in eine kleinbürgerliche Ehe gerettet, kommt durch eine romantische Schwärmerei für Daniel so sehr aus dem seelischen Gleichgewicht, daß sie in hoffnungslose Geistesumnachtung gerät. Das schmerzlichste Zugeständnis des Dichters an die dunkeln Rätsel der Wirklichkeit scheint mir, daß er Bernhard, den Freund und Helfer und Erben Sebastians, in fanatische, sektiererische Einengung sich verbohren läßt, so daß ihn die kirchliche Behörde suspendieren muß. —

Sieht man auf den Problemgehalt der Sebastianslegende und des Eingeengten-Romans zurück, so läßt er sich wohl als Neugestaltung der Großstadtseelsorge bezeichnen, soweit sie sich auf Proletarier oder wenigstens Entwurzelte bezieht. Die Legende möchte einen neuen Typus des Großstadtseelsorgers aufstellen, der Roman einen neuen Einblick in die Seele des entwurzelten und entgleisten Großstadtmenschen geben.

Gewiß ist es etwas Neues, daß ein Ordensmann den klösterlich umhegten Bezirk seines Ordens verläßt, daß ein Priester die sonst üblichen Lebensbedingungen des kirchlich-staatlichen Beamten aufgibt, um in allem den ärmsten ungelernten Arbeitern gleich seinen Unterhalt selbst verdienend Sorger der Seelen und Apostel Christi zu sein. In der Legende tritt der Gegensatz zum Üblichen, Überlieferten kräftig hervor. Der aufgestörte junge Mönch stellt an den Prior die bittere Frage, wo die Priester seien, die wie Lämmer unter die Wölfe gehen. „Sitzen sie nicht in ihren wohleingerichteten Zimmern und warten, daß die Wölfe kommen? Stehen in ihren wohlgewölbten Kirchen und warten? Thronen in ihren wohlverschlossenen Beichtstühlen und warten auf die Wölfe? ... Ach, ehrwürdiger Vater, was hindert uns denn, eilends aufzubrechen und das zu tun, was Gott von uns fordert?“ Wie aber der Prior einwendet, die heilige Regel hindere das, fällt das heftige Wort: „So laß uns, o Vater, die heilige Regel zerbrechen!“ Da Sebastian mitten in seiner neuen Wirksamkeit steht und bereits Jünger gefunden hat, kommt eines Tages ein Prälat zu ihm mit der Warnung, er gehe irre, die Kirche werde Mißtrauen hegen. Sebastian entgegnet: „Das ist nur recht. Wir sind Speerwerfer, die in die Zukunft zielen, und laufen stürmisch. Ihr werdet eines Tages, nach langer Zeit, uns einholen, euern Segen in der Hand.“ Damit ist richtig ausgesprochen, daß Neues sich nicht selten nur im Kampf gegen die amtliche, konservative Kirche durchsetzt, deren Beruf es nun einmal ist, das ererbte Gute zu bewahren. Diese Aufgabe ist in einer Institution, die nicht Natürliches mit natürlichen Kräften zu schaffen und zu entwickeln, sondern in erster Linie einen übernatürlich gegebenen Schatz an Wahrheit und Kraft zu verwalten hat, wichtiger als die andere, die gewiß auch notwendig ist, nämlich

den ererbten Schatz an Offenbarung und Gnade den Menschen in immer neuen Formen darzubieten. Die Träger solcher Initiative haben, wie die Geschichte zeigt, ihre Ideen vielfach nur im Ringen gegen die Bedenken der konservativen Kräfte verwirklichen können; das wird und muß sich auch in der Zukunft wiederholen. Der Einwand liegt nun nah, solche neue Formen kirchlichen Lebens seien nicht von der Phantasie des Dichters, möge sie noch so schöpferisch und religiös sein, zu erwarten, sondern vom wirklichen Leben, in dem natürlicher Unternehmungsgeist und sittlicher Heroismus von übernatürlicher Sendung ergriffen wird. Herwig dürfte darauf antworten, seine Erzählung vom hl. Sebastian sei auch in dem Sinne Legende, daß sie wirkliches Geschehen poetisch verklärt, daß sie von der Bewunderung eines Proletarier-Apostels inspiriert ist. — Freilich hat dieser Apostel als Sebastian begonnen, um als Bernhard zu enden.

So wird man sagen dürfen, daß Herwig im Roman von den Eingeengten an der Tendenz der Sebastianslegende selbst Kritik geübt hat. Gewiß ist der Priester, der im Genuß aller Güter der Bildung und Zivilisation nur in der behaglich eingerichteten Pfarrwohnung und Kirche amtiert, nicht das Ideal eines Apostels Christi; gewiß drängt dies Ideal, daß der Seelsorger in Bedürfnislosigkeit, ja Armut die Mühseligen und Beladenen, die Enterbten und Verkommenen in den Elendsvierteln aufsuche. Aber daraus folgt noch nicht, daß zu fordern oder nur zu raten wäre, der Geistliche solle im Arbeiterkittel unter den Proletariern leben und arbeiten. Das hat Herwig selbst wohl gefühlt; darum tritt Paul, der Laienapostel, das Erbe Sebastians an, Paul, der mit Hildegard, der Tochter eines bankrotten Großindustriellen, eine christliche Musterehe führen wird. Darum läßt er in Bernhard den ins Extrem getriebenen richtigen Grundsatz zu Fanatismus und sektiererischer Enge entarten.

In einer zweiten Rücksicht suchen die „Eingeengten" die Sebastianslegende zu berichtigen. Die aktivistische Zuversicht, die wohl nicht von Wort und Predigt, aber doch von Sein und Leben eines heiligen Armenapostels Wunder der sittlichen und religiösen Erhebung erwartete, ist eine mehr passive Ergebung menschlichen Hemmungen wie göttlichen Fügungen und Gnadenführungen gegenüber geworden. Gewiß wird durch Verstehen, oder besser einfühlendes Miterleben der dunklen Triebe, der abwärts schiebenden und stoßenden Umwelt, einem das Richten über diese „Wölfe und Vagabunden, Gaukler und Dirnen" verleidet, wird mitleidiger Drang zum Helfen motiviert und geweckt. Aber er wird zugleich auch wieder gelähmt durch zu viele Zweifel und als unlösbar hingestellte Rätsel. Können diese Menschen überhaupt anders? Nur halb bewußt, übermächtig gedrängt und getrieben, treffen sie ihre Entscheidungen. Bei Johanna fällt die Lebenswendung in die Phantasie eines Fiebertraums. Es ist so bezeichnend, wenn Daniels Zustand auf seiner letzten Wanderung mit den Worten beschrieben wird: milde verhängt, sanft betäubt, unerfindlich, warum er gerade diese Wege einschlägt. Wenn diese Minderung und Ausschaltung der freien Entscheidung auch oft kranken und abwegigen Trieben zuzuschreiben ist, so steht doch immer Gottes Fügung und Vorsehung dahinter. Fröstelnd spüren diese Menschen „die Nähe einer unfaßbaren Macht und Gewalt, die Fügungen verhängt, ohne zu fragen: Ist es dir so recht? Es nützt nichts, sich dagegen

zu stemmen, gar nichts“. Bedenklich wird diese starke Betonung der göttlichen Vorsehung, wo es sich um sittliche Verfehlungen handelt, die nicht nur als vorausgesehene und zugelassene Entgleisungen der geschöpflichen Freiheit in den göttlichen Weltplan einbezogen, sondern geradezu als notwendig und angeordnet erscheinen. „Es kann notwendig sein, daß ich einmal oder viele Male nicht den rechten Weg gehe. Und was notwendig ist, muß auch gut sein“ (171). Das Übel, auch das sittliche, ist Dissonanz, die in der Weltharmonie notwendig ist (86). „Die den großen Lebenssinn, die Lebenskraft, das Lebensziel haben, können auch Auswurf essen“ (162). „Was heißt gut?“ meint der weise Jude von der Gattenmörderin. „Soll sie schon sein, wie sie ist, gut oder böse, immer ist sie notwendig in seinem [Gottes] Plane“ (284). Und Paul, der Geisteserbe Sebastians, tröstet und ermuntert den Totschläger Walter: „Siehst du, da hat dir nun Gott in seiner gewaltigen und unerklärbaren Kühnheit die große Gnade erwiesen, einen Menschen durch dich umbringen zu lassen. Du hast eine furchtbare Tat begangen.... Aber die Schuld ist auch eine unendliche Gnade, denn nun erst kannst du ein wesentlicher Mensch werden....“ (450).

Neben diesem fatalistischen Zug herrscht ein agnostischer in der Dichtung, ein müdes Verzweifeln an der Möglichkeit konkreter sittlicher Wertung. „Man weiß nichts“ — und des greisen Markus Bestätigung zu diesen Worten Daniels: „Gar nichts weiß man“ — das geht wie ratloses Seufzen durch das Ganze. „Was heißt gefährlich? Weiß ich?“ Mit diesen Worten gibt Markus den Versuch auf, Heti vor ihrer Leidenschaft für Daniel zu schützen. „Wieso ist das gut oder schlecht? Was wissen wir denn davon?“ So verteidigt Paul in seiner Herzensgüte seine geliebten Eingeengten. Und durch Paul spricht doch wohl der Dichter?

Nun muß freilich hervorgehoben werden, daß Herwig die Möglichkeit, die der epischen Dichtung eigen ist, den Künstler hinter den Roman-Gestalten verschwinden zu lassen, vollkommen verwirklicht. So darf er mit Recht die fatalistische Lebensdeutung und den ethischen Agnostizismus als Meinungen der Romanpersonen erklären, über deren sachliche Berechtigung er kein Urteil gefällt habe. Jedenfalls bleibt aber so viel bestehen, daß der Roman keine Lesung für alle ist, sondern nur für die wenigen, die durch gründliches Wissen auf religiösem und ethischem Gebiet gegen den suggestiven Einfluß der Eingeengten gefeit sind.

Für die wenigen ist der Roman auch wegen seiner hochwertigen, aber anspruchsvollen künstlerischen Form. Die Sprache hat entsprechend dem seelischen Gehalt etwas Berauschendes und Betäubendes, sie ist weich und musikalisch, von einer mit blauem Duft verhangenen Anschaulichkeit. Während die Sebastianslegende heroisch vereinfacht und stilisiert, im guten Sinn expressionistisch ist, betritt man mit den Eingeengten das Gebiet, in dem Dostojewski unerreichtes Vorbild ist: das Gebiet des psychologischen Realismus, der sich seine Menschen an der Grenze des moralisch und physisch Normalen aussucht. Unwillkürlich erinnern diese grübelnden, in Monologen und Dialogen sich analysierenden Menschen, das zweite doppelgängerische Ich, das Traumleben im Wachen und Schlafen an Gestalten des großen dichtenden Epileptikers. Reicher als Dostojewski sind die Eingeengten durch einen Einschlag von Humor und durch die impressionistischen Naturschilderungen. Findet in dem Begräbnis-Institut

Witz und Komik der berlinerischen Färbung Ausdruck, so wird das Lächeln über den alten weisen Juden zu einem heitern Innewerden allgemein menschlicher Unzulänglichkeit nach ihrer harmlosen Seite — es ist in einer höheren Ebene die gütige Belustigung über das Spiel eines Kindes oder drolligen jungen Hundes. Natur und leblose Umwelt aber wird ganz durch das Medium der Roman-Atmosphäre gesehen, alles wird gespensterhaft unwirklich und durchscheinend bis in die fernsten Hintergründe und die letzten Tiefen. Diese Atmosphäre sowie das Problem der eingeengten Seelen schließt die Personen und ihre Entwicklungen, die trotz kunstvoller Berührungen und Verknüpfungen nebeneinander hergehen, zusammen, ohne daß jedoch eine völlig befriedigende Einheit erzielt wird.

Wenn auch dieser Roman von den Eingeengten der Großstadt nicht die letzte Vollendung erreicht, steht er doch durch Problematik, Menschenschilderung und dichterische Form hoch über dem Mittelmaß — aber wegen der großen Ansprüche, die er an ästhetische Bildung und religiös-sittliche Urteilskraft stellt, gehört er nicht auf den Familientisch, an den sich auch die Jugend setzt, in die Volksbücherei nur, wenn ein kluger Bibliothekar gewissenhaft berät.

* * *

Räumlich und zeitlich führt uns Paula Grogger weit fort von den Eingeengten der Gegenwarts-Großstadt[1]. Das „Grimmingtor" ist die mythische Pforte, die in einer Bergwand der Tauern Eingang zu den Schätzen der Unterirdischen gibt; die Zeit ist die der napoleonischen Kriege, also über ein Jahrhundert Zeitabstand. Dazu kommt, daß auch die Form in die Ferne rückt: Der Roman gibt sich — selbst in der sprachlichen, etwas zwiespältigen Färbung — als Chronik eines Zeitgenossen jener Begebenheiten. Und doch sind auch die Menschen am Grimmingtor Eingeengte. An Stelle der steinernen Häusermauern der Großstadt ragen düster, lockend und drohend die Felswände der Alpenriesen; an Stelle des modernen Unglaubens und Zweifels, der dem Sehnen nach sittlicher Befreiung die notwendigen Hilfen raubt, schlägt die Macht starrer Gepflogenheiten und heidnischen Aberglaubens die Steiermärker Bauern in lähmende Fesseln. Wie bei Herwig für die Eingeengten durch die katholische Heiligkeit Sebastians und ihre Fernwirkungen ein Tor zur Lösung und Erlösung aufgetan wird, so will auch Paula Grogger in einer lauter-frommen Jungfrau die befreiende und erlösende Kraft des katholischen Glaubens verkörpern. Während jedoch bei Herwig das Problemhafte die Gestalten und Geschehnisse durchdringt und in starker dichterischer Gestaltung den höchsten Wert des Romans schafft, ist es bei Paula Grogger nur Rahmen, ja entstellender, störender Rahmen, von dem man absehen muß, um des eigentlichen Bildes, eines Bildes derber Kraft und eigenwüchsiger Schönheit, froh zu werden.

Das Bild stellt eine Familie des Dorfes Öblarn dar; die Leuchtkraft der Farben und die herbe Charakteristik der Linien gesellt Paula Grogger zu den besten Heimatdichtern. Diese Menschen sind voll pulsierenden Blutes, diese Felder, Wälder und Berge atmen heimliches Leben. Vater Stralz, ein Mann

---

[1] Paula Grogger, Das Grimmingtor. 8° (569 S.) Breslau 1927, Ostdeutsche Verlagsanstalt. *M* 6.50, geb. 9.—

abgeklärter Menschlichkeit und tiefer Religiosität, aber wortkarg und verschlossen, zeigt seinem Eheweib mehr den unnahbaren Herrn als den milden Freund, der er doch ist. Constantias Herz brennt wie ein rotes heimeliges Herdfeuer von der trutzig-schamhaften Liebe zum Gatten, von der verhaltenen Zärtlichkeit zu den Kindern. Die vier Buben, nach den Evangelisten benannt, zu denen Regina als Ziehtochter kommt, geben Stoff zu idyllischen Kinderszenen, die jäh in den Ernst des Lebens übergehen. Die Weltgeschichte lärmt 1809 ins Tal; eine Gewalttat gegen die napoleonischen Truppen zwingt Matthäus, den Ältesten, zur Flucht; die aufflackernde und verzichtende Leidenschaft des französischen Obersten gibt den düstern Hintergrund, von dem sich Rögerls unschuldiger Liebreiz abhebt. Eine Prachtsgestalt ist der greise Pfarrer Isidor, ein Benediktiner von Admont, dessen milde, etwas müde Menschenkenntnis schelmisch lächelt und barmherzig weint. Den Chor bilden die Öblarner Bauern, knochige, scharf geschnittene Gesichter, in hölzernen, starren Gepflogenheiten sicher und langsam lebend: und doch ist ihr Herz Quell und Empfänglichkeit für goldene Volkspoesie, wie sie in den Versen des Krippenspiels und des Abschiedsgrußes an den Pfarrer singt.

Hätte sich die Dichterin auf dieses Bauernleben beschränkt, so wäre ein Buch zwar nur vom halben Umfang, doch vom zehnfachen künstlerischen Wert entstanden. Aber nun lastet auf der Dorfgeschichte ein erotisch-dämonischer Druck wie eine Gewitterwolke, die gleich zu Beginn wetterleuchtet und zum Schluß einen grellen, sengenden Blitz niederfahren läßt. Am Anfang steht die sündige Liebe des halb mythischen Jägers, die sich in einer leidenschaftlichen Szene austobt und den Jäger beim Versuch, durch das Grimmingtor zu den Bergschätzen zu dringen, den Tod finden läßt. Über dem Ganzen hängt der Wahn, Matthäus, der Älteste, sei des Jägers Kind; ein falscher Wahn, denn die junge Frau Constantia hat sich soweit nicht vergessen. Und zum Schluß will der beim Wildern todwundgeschossene Matthäus, der sich selbst für den Sohn des Jägers und seinem Fluch verfallen ansieht, mit Rögerl am Fuß des Grimmingtors Hochzeit halten ohne Priester und ohne Sakrament. Diese Szene ist — abgesehen von ihrer Sinnlosigkeit im ästhetischen Ganzen — eine große Peinlichkeit. Wie in der Fieberphantasie des Sterbenden der Trieb aufbrennt und das Mädchen unter Gebetsseufzern sich wehrt, wie nur durch den Tod das Äußerste verhütet wird — das ist eine widerliche Verquickung von erotischer Leidenschaft, religiöser Inbrunst und den Schauern des Todes. — Wo immer der Roman mehr sein will als das Epos des Dorfes Öblarn und der Bauernfamilie Stralz, wird er verworren und verwirrend, liegt über ihm ein schwüler Dunstkreis von Mythos und Eros. Am Anfang und am Schluß steht das Rätsel, das nicht die Rätselhaftigkeit des Daseins spiegelt, sondern die unlösbare Frage aufgibt, was die Dichterin eigentlich meint und ob sie nicht selber zwischen zwei Möglichkeiten unentschieden schwankt.

* * *

Unter dem Datum 3. Mai 1927 wurde mit der Unterschrift des Kardinals Merry del Val eine Instructio der Suprema Sacra Congregatio S. Officii veröffentlicht, deren Überschrift lautet: De sensuali et de sensuali-mystico litterarum genere[1]. Diese an die Bischöfe gerichteten Direktiven sprechen mit

[1] Acta Apostolicae Sedis 19 (1927) 186—189.

Worten, in denen man die Sorge um die Seelen zittern hört, von den Gefahren, die durch Romane und Novellen, Schauspiele und Komödien der sittlichen Überzeugung und Lebensführung der Gläubigen, zumal der Jugendlichen, drohen. Es handelt sich um solche literarische Erzeugnisse, die sich in den Dienst der geschlechtlichen Sinnlichkeit oder eines erotischen Mystizismus stellen (sensualitati et libidini aut lascivo cuidam mysticismo indulgent). Die Schriften des genus sensuale erzählen bald verhüllt, bald offen die obszönsten Vorgänge, malen in verführerischer Sprache unzüchtige Handlungen aus, sie zergliedern und zerfasern die schlimmsten fleischlichen Laster. Zu billigem Preise käuflich — Bahnhofs-Kioske werden eigens genannt — müssen diese Schriften besonders unter der Jugend großes Unheil anrichten. Verwerflich und verderblich bleiben solche Schriften auch dann, wenn sie das Laster als Laster, als erniedrigend und glückzerstörend darstellen. Als noch schlimmer wird jene erotische Literatur gebrandmarkt, die unsittliche Leidenschaft mit Religiosität und Mystizismus derart verbindet, daß Frömmigkeit und heilbringender Glaube mit ausschweifendem Lebenswandel vereinbar erscheint.

Muß man bei Lesung dieser Instructio auch zuerst an D'Annunzio denken, der sowohl zu der obszönen wie der lasziv-mystischen Richtung gehört, so kann man leider doch nicht sagen, daß sich im deutschen Sprachgebiet keine Vertreter dieser Entartung fänden. Weiter als Hanns Heinz Ewers und Hans Henny Jahnn in sexuellen Kraßheiten zu gehen, ist nicht wohl möglich; bei Waldemar Bonsels ist aber „Eros und die Evangelien" nur ein anderer Ausdruck für die Verquickung von Sinnlichkeit und Mystizismus.

Die Frage liegt nah: Werden die „Eingeengten" und das „Grimmingtor" von den Direktiven des Heiligen Offiziums getroffen?

Getroffen nicht, wohl aber gestreift.

Wenn auch Herwig in seinem Roman von den Entgleisten der Großstadt, unter denen eine ganze Anzahl Straßenmädchen sich findet, jede Ausmalung schwüler Szenen meidet und das Naturwidrige (Pädophilie bei Daniel, Sadismus bei Walter) nur für den Wissenden erkennbar andeutet, so kommt er doch durch mindestens mißverständliche Äußerungen über die Notwendigkeit von Schuld und Sünde in der religiösen Entwicklung in bedenkliche Nähe der sensualistisch-mystischen Verirrung. Die Szene aber zwischen dem von Fieber und Leidenschaft geschüttelten Matthäus und seiner Ziehschwester ist schwül und kann wenigstens bei der ersten Lektüre, wo der Ausgang noch unbekannt ist, erregend wirken.

Nun muß aber hervorgehoben werden, daß in beiden Romanen sexuelle Dinge mit oder ohne religiöse Beziehung einen verhältnismäßig kleinen Raum einnehmen. Auch zu den mühelos unterhaltenden Büchern kleinen Umfangs und wohlfeilen Preises gehören die beiden Werke ganz gewiß nicht. Darum darf man sie als Dichtungen in ihrer Ganzheit genommen nicht einfachhin zu der gebrandmarkten Literaturgattung rechnen.

Zur Rechtfertigung dieses Urteils läßt sich wohl anführen, daß die Direktiven des Heiligen Offiziums selbst betonen, man solle keine prüden Forderungen an die belletristische Literatur stellen; es genüge, wenn diese sich in den nicht zu eng gesteckten Grenzen der Zucht und Sitte (pudoris et honestatis finibus, non sane angustis) halte.

**Sigmund Stang** S. J.

# Umschau

## Velehrad

Nachklänge zum 5. Internationalen Kongreß für Kirchenunion [1] (Juli 1927)

Stundenlang war die Fahrt durch das sommerliche Hügelland Mährens gegangen. Endlos immer das gleiche: erntesschwere Kornfelder im Sonnengold. Es war eine Eintönigkeit von süßem Zauber, die leise das Gemüt gefangen nahm. Als ob irgend ein ganz tiefes Lied anheben wollte. Sicher wohl ein Lied von erfülltem Erntedank; aber dahinter zitterte eine ferne Schwermut auf. Was wollten die Felder nur sagen?

Am Abend im einsamen Velehrad angekommen, stieg ich die nächsten Höhen hinan. Wieder Erntefelder, soweit das Auge reichte, und die letzten Sicheln verklangen in den Abend. Da habe ich das Wort vernommen, was die Felder mir zuflüstern wollten. Müssen sie nicht immer auf eine andere Ernte hinüberdeuten, seit der Herr im Evangelium sich würdigte, ihre sinnige Schönheit zum Gleichnis seiner Heilands-Erntesehnsucht zu machen? Wie hatte er am Jakobsbrunnen gesprochen? „Erhebet eure Augen und sehet die Weiten, sie sind schon weiß zur Ernte."

Da drunten liegt Velehrad, „die große Burg", im 9. Jahrhundert der Fürstensitz des großmährischen Reiches. Hier gründeten die griechischen Brüder Cyrillus und Methodius die erste christliche Kirche des Landes, den Ausgangspunkt ihrer großartigen Mission unter den Slawen. Froh erklang ihre Erntesichel über die slawischen Fluren. Sie schienen weiß zum Schnitt. Längst ist Reich und Stadt der Mähren zerstört. Nicht einmal eine Spur vom alten Velehrad ließen die Ungarhorden übrig (904). Nur das alte Zisterzienserkloster bewahrt bis heute die Erinnerung an die Stätte der Slawenapostel. Ihr Werk aber, die Slawenvölker bei Wahrung ihrer volklichen Eigenart an den Mittelpunkt der Kirche zu binden, schon zu Lebzeiten des Methodius durch die deutsch-mährische Politik und die Engherzigkeit westlicher Bischöfe gestört, blieb halbvollendet in seltsamer Verworrenheit liegen. Velehrad war fast vergessen, und auch die Idee, die es einst weithin getragen.

Nun will es erwachen. Ist die Zeit zu einer zweiten Ernte gekommen? Heute abend werden sich hier an die fünfhundert Männer versammeln, meist Priester, zwanzig Bischöfe an ihrer Spitze, aus allen Strichen der slawischen Welt, aber auch aus den übrigen katholischen Ländern, ja selbst aus dem fernen Orient. Schon leuchtete das mächtige C. und M. zwischen den beiden Türmen der Abteikirche: Cyrillus und Methodius grüßen die Ankommenden!

In der Tat steht nicht nur ihr Name über dem Kongreß, er ist von ihrem Geiste getragen. Das muß man wissen, um die Eigenart der Velehrader Unionstagungen zu verstehen. Ohne Zweifel hatte man von Anfang an die Einigungsfrage auch in ihrer ganzen Breite vor Augen. Die bisherigen Kongreßberichte enthalten wertvolle Arbeiten zur Lage der vorbyzantinischen Schismatiker, und auch diesmal kamen Referate zur Verlesung, die selbst dem Fachkenner der altorientalischen Theologie Neues boten. Ich denke z. B. an den Beitrag des Bischofs der unierten Kopten über den Primat in der ältesten nestorianischen Lehre. Aber im wesentlichen wird doch die Unionsfrage bei den Kongressen von einer ganz bestimmten Seite gesehen und erfaßt. Das Hauptaugenmerk geht auf die getrennten Slawenvölker, natürlich vor allem auf das mächtigste, auf Rußland, und die katholischen Slawen, ob des lateinischen Ritus oder des slawisch-orientalischen, fühlen sich beauftragt, im Namen der Mutterkirche ihren Stammesbrüdern den großen apostolischen Liebesdienst zu tun.

[1] „Union", „Wiedervereinigung" wird strenggenommen von der katholischen Kirche nur in ihrer Beziehung zu den „getrennten", den „schismatischen" Kirchen gebraucht, nicht zu den Gemeinschaften, die von der Kirche „abgefallen" sind.

Diese Bewegung mag das Schlagwort „Panslawismus“ in die Erinnerung rufen, und man begreift in etwa, daß die österreichisch-ungarische Monarchie seinerzeit die Kongresse mit einigem Argwohn betrachtete. Und sicher wirkt das erwachte Gemeinschaftsbewußtsein der Slawen als Tiefenkraft beim „Apostolat des Cyrillus und Methodius“. Aber doch nur als natürlich-gesunder Trieb; er steht im Dienste des katholischen Zieles. Das ist in Velehrad ganz deutlich sichtbar. Zwischen der bunten Menge, die ein Kongreß der Slawen scheinen könnte, bewegen sich ungezwungen namhafte Vertreter des Unionsgedankens aus den verschiedensten Ländern Mittel- und Westeuropas, und neben der hohen Gestalt des Ehrenpräsidenten, des greisen Erzbischofs Szeptycky von Lemberg, hat Bischof d'Herbigny, der Rektor des päpstlichen orientalischen Instituts in Rom, seinen Platz; er ist von Anbeginn nicht weniger die Seele der Kongresse gewesen als der ehrfurchtgebietende Vorkämpfer der Kircheneinigung unter den Völkern des slawisch-orientalischen Ritus. Ihr brüderliches Zusammenwirken, das auch alle anwesenden Bischöfe umschlingt, ist ein erhebendes Bild katholischen Sinnes, der bei aller straffen Einheit genügend Weite für volklichen Eigenstand hat.

Wenn man den ursprünglichen Gedanken der Kongresse, wie er ihrem geistigen Urheber, dem edlen Erzbischof Stojan von Olmütz, vorschwebte, mit der tatsächlichen Entwicklung vergleicht, dann fühlt man, daß hier nicht alle Hoffnungen aufgegangen sind. Stojan hatte sich Velehrad als Treffpunkt der Katholiken und Schismatiker gedacht; in wissenschaftlicher Erörterung und freier Aussprache sollten sich beide Teile kennen lernen, sollten Vorurteile auf beiden Seiten wegräumen. Nach vereinzelten Besuchen blieb die schismatische Geistlichkeit fern. Diesmal sah man niemand mehr aus ihren Reihen.

Dennoch haben die Tagungen damit ihren Sinn nicht verloren. Nunmehr muß eben noch weiter Vorbereitungsarbeit geleistet werden. Und die geht nun in einer echt katholischen Wendung auf die eigene Vorbereitung. Nichts erhebt den aufmerksamen Beobachter mehr als diese wahrhaft christliche Erfassung des apostolischen Gedankens: daß man, um Apostel zu sein, sich erst selbst zu dem heiligen Werke bereiten müsse. Das war der tiefere Grundton der Velehrader Versammlung, der ergreifend durchbrach, wenn am Abend Bischof d'Herbigny eine Betrachtung vorsprach, vorbetete, und alle Teilnehmer vor dem Allerheiligsten sie nachbeteten. „Wir müssen selbst leben, was wir den Getrennten bringen wollen, müssen durch unsere lautere Treue im Glauben zeigen, daß die Mutterkirche in Wahrheit die Mutter der Lebendigen ist, und so müssen wir die Gnade der Wiedervereinigung im Glauben verdienen.“ Mehrfach hörte ich sagen: „Das ist das Schönste an der Tagung.“ Da beginnt der Unionsgedanke zu einer Erneuerungskraft zu werden, zunächst für die katholischen Slawen. Schon längst hatte sich übrigens ein wohlgeordnetes „Apostolat des Cyrillus und Methodius“ gebildet (1851), das von Olmütz aus in diesem Sinne auf die slawische Welt wirkte; jetzt scheint sein Geist auch die Kongresse zu durchdringen und ihre Arbeit ins Volk zu leiten.

Nunmehr begriff ich auch, warum man von mir ein Referat erbeten hatte über „die Exerzitien als ein Mittel zur Förderung der Kirchenunion“, und welche Stellung es im Ganzen der Tagung haben könne. Zunächst freilich schien es fremdartig genug. Was haben Exerzitien und Kirchenunion miteinander zu tun? — Wenn aber einmal die Freunde der Wiedervereinigung aus apostolischem Drang heraus das Ziel der eigenen religiösen Erneuerung aufgerichtet haben, dann ist auch für die Exerzitien ein Platz. Sind sie doch auch in ihrer Frühzeit als die Großmacht der Erneuerung der abendländischen Kirche aufgetreten, damals, als es in den Wirren der Reformation den besseren Geistern aufging, daß das Hauptmittel zur Überwindung des Abfalls im vertieften Leben der Treugebliebenen bestehe. Da hätten allerdings die Exerzitien in den Grenzländern zum schismatischen Osten hin eine große Aufgabe.

Aber diese Aufgabe der Exerzitien reicht noch weit über die allgemeine religiöse Erneuerung hinaus. Ein schweres Hindernis der Wiedervereinigung bilden die dumpfen Vorurteile, die die getrennten Slawen, zumal die Russen, aus ihrer religiösen Art heraus gegen den „Geist der Westkirche" nähren. Indem sie vom „westlichen" Geiste nur die ungesunden Auswirkungen sehen, die seelenlose Betriebsamkeit und Machtgier, die Knechtung des Menschen durch seine eigene Zivilisation, und indem sie noch dazu diesen Geist, oder besser Ungeist, mit dem Geist der römischen Kirche gleichsetzen, kommen sie sich freilich als die echteren Christen vor, die vom Westen, von Rom, nichts zu lernen haben; von der feierlichen Ruhe ihrer ganz von der Liturgie getragenen Frömmigkeit aus, deren Rhythmen fast zeitlos dahinschweben, erscheint ihnen das abendländische Wesen auch der Kirche mit seinem starken Wirk- und Formwillen auf die umgebende Welt als Abfall. Fraglos ist es da Aufgabe des Einigungswerkes, den Ostchristen lebendig zu zeigen, daß ihre beschauliche Liebe zur Liturgie auch im Westen Wurzeln hat und Blüten treibt. Die Pflege echt liturgischen Geistes bei uns wird immer das vornehmste Mittel sein, den Argwohn der Getrennten zu bannen und sie bei uns heimisch zu machen. Aber ist nicht auch das ein Anliegen der Union, die östlichen Brüder den wahren Eigengeist der westlichen Christenheit erkennen und achten und vielleicht gar lieben zu lehren? Denn es ist nun doch einmal wahr, daß das Abendland eine eigene Weise christlicher Frömmigkeit ausgeprägt hat, die die Russen sehr wohl empfinden, wenn auch falsch deuten. Wir können von der gesunden, weltdurchdringenden Tatfreude unserer Frömmigkeit gar nicht lassen; sie steigt aus unserer innersten Seele. Und wir dürfen es auch nicht; es wirkt sich darin ein unaufgebbarer Wesenszug des Christentums überhaupt aus. Ihn darzustellen war die weltgeschichtliche Aufgabe des Abendlandes. Und ihn auch den anders gearteten Völkern zu zeigen und zu vermitteln.

Hier nun, an diesem Punkte der Unionsfrage, dürfte man die Exerzitien nennen. Denn es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man sie als eine große Schule der Christenfrömmigkeit gerade in ihrer abendländischen Eigenart anspricht. Freilich muß man dann die ganzen, ungebrochenen Exerzitien des hl. Ignatius im Auge haben, so wie er sie in seinem berühmten Büchlein von den geistlichen Übungen niedergelegt hat, so wie sie in der Geschichte der Frömmigkeit Epoche gemacht haben. Diese Exerzitien wurzeln in der Tat in der besten aszetischen Überlieferung der Vorzeit; aber sie gestalten sie auch weiter zu einer gewissen Vollendung. Der Geist des Benediktus, des Franziskus und des Thomas von Kempen lebt in ihnen; aber alles ist scharf und sicher geprägt, wie es zur religiösen Formung gerade des Menschen der Neuzeit nottut. Die ganze Kraft des Evangeliums wollen sie in die Seele einströmen, ohne sie doch von dem Schaffen in der Welt wegzudrängen. Das Eigenwirken des Menschen kommt zu seinem vollen Recht, aber in schönem Einklang mit dem Wirken der Gnade. Der Mensch als Einzelwesen hat in dieser Frömmigkeit freien Wirkraum und ist doch nicht abgeschnitten von den Lebensadern des Leibes Christi [1]. Da steht ja am Ende dieser aszetischen Schulung leibhaftig der „abendländische Mensch" vor uns, aber in Christus verklärt.

Was könnte diese Edelblüte des westlichen Christentums den Ostchristen bieten, die von Westen her immer Verweltlichung des Christentums fürchten — und denen die rechte fromme Wirkfreude eine so glückliche Ergänzung ihrer beschaulichen Passivität wäre? Wenn diese Blüte mehr und mehr leuchtend sichtbar würde in ihren Grenzfluren? Wenn die katholischen Nachbarvölker, die Slawen, durch die gelebten Exerzitien Wertvollstes des lateinischen Christentums eindrucksvoll darstellten? Bei dieser Fernsicht mag auch das Thema: „Die Exerzitien als ein Mittel zur För-

[1] Diese Gedanken habe ich weiter ausgeführt in einer jetzt bei Herder erschienenen Schrift: „Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien. Ihr Sinn und Wert im Lichte heutiger Fragen und Bedürfnisse".

derung der Union" nicht mehr so fremdartig erscheinen.

Das Werk der Wiedervereinigung ist schwer. Oft liegt Mutlosigkeit auf den Gemütern. Dann spricht man: „Gottes Gnade allein kann es schaffen." Aber dieses Wort, in Verzagtheit gesprochen, ist kein Gebet. Es muß aus hoffnungsfreudiger Seele kommen. Diese Hoffnungsfreude, die sich in Tat umsetzt, durchwehte den Kongreß von Velehrad. Ich denke dabei nicht an die wissenschaftlichen Referate, sondern an die Berichte der Unionsfreunde aus allen Reihen der slawischen Welt: was sie bisher für das gemeinsame Werk getan, was sie weiter planen. Und wenn sie dann schlossen: „aber Gottes Gnade muß alles tun", so hatte das Wort den rechten Klang. Daß der Wiedervereinigungsgedanke auch uns deutsche Katholiken zu bewegen beginnt — allerdings spät genug! — das beweist die jüngste Herbsttagung des Akademikerverbandes zu Breslau, die ganz unter diesem Zeichen stand, und ihr lebendiger Widerhall.

Ernst Böminghaus S. J.

## Ein ungedrucktes Gutachten von Görres in einer Paritätsfrage

Görres hat wiederholt gegen die Zurücksetzung der Katholiken bei der Vergebung der Staatsämter Einspruch erhoben. Schon lange vor seiner Rückkehr zur Kirche bekämpfte er im „Rheinischen Merkur" das Verfahren protestantischer Regierungen, in den säkularisierten Gebieten die Katholiken von der Verwaltung möglichst auszuschließen. Scharf rügte er die Art, wie das in Nassau-Usingen geschah. Das Herzogtum war durch die Aufhebung der rheinischen Stifte überwiegend katholisch geworden; trotzdem waren die Staatsangestellten bis hinauf zum Referenten für katholische Angelegenheiten fast ausnahmslos protestantisch [1]. Mehrmals stellte Görres die Forderung, daß bei der Neueinteilung Deutschlands die katholischen Landesteile unter die Herrschaft von katholischen Fürsten gestellt werden sollten [1]. Bei seinen späteren Beschwerden gegen Preußen spielte die Klage über die zahlreichen landfremden und protestantischen Beamten in den neugewonnenen westlichen Provinzen eine wichtige Rolle. Görres selber mußte infolge dieser Politik auf sein Amt im rheinischen Schuldienst verzichten.

Nicht ohne Interesse dürfte es sein, Görres' Handlungsweise bei einer Gelegenheit kennen zu lernen, wo er praktisch seine Grundsätze über Parität anwenden konnte. Die Möglichkeit bot sich 1839, als ihn der bayrische Minister des Innern, Karl v. Abel, zu einem Gutachten aufforderte, wie die für die Katholiken ungünstigen Verhältnisse an der philosophischen Fakultät der Münchner Universität zu bessern seien [2].

Mit Abel hatte in Bayern nach einer längeren liberalen Ära eine gewisse Anerkennung kirchlicher Belange eingesetzt. Es ist aber irrig, wenn man den Minister als den Ausbund rücksichtsloser katholischer Gewaltpolitik gezeichnet hat. In Wirklichkeit war er nur das Werkzeug des Königs, in dessen Hand alle Fäden zusammenliefen. Ludwig I. war seit 1830 von seinen früheren freiheitlichen Ideen immer weiter abgekommen und mehr und mehr zum Selbstherrscher geworden. Die Kirche, für die er von früherher romantische Sympathien hatte, gedachte er zur Durchsetzung seiner Ziele zu benützen. Das war wohl der Hauptgrund für die Vorteile, die er ihr gewährte. Reiche Anerkennung fand er dafür übrigens im ganzen katholischen Deutschland. Aber er beanspruchte außerdem eine weitgehende Herrschaft über die Kirche. Das alte bayrische Staatskirchentum hat unter dem Ministerium Abel in keiner Weise aufgehört.

Auch in der vorliegenden Angelegenheit ging die Initiative vom König aus. Er gab dem Professor Constantin Höfler, dem bekannten Historiker, der zum engeren Kreis

[1] Jos. v. Görres, Gesammelte Schriften II (1854) 169 f.

[1] Ebd. S. 15, 329, 327.

[2] Das Folgende stützt sich auf Briefe und Akten, die sich im Besitze der Münchner Staatsbibliothek befinden (Abeliana Fasz. 3, 1839).

um Görres gehörte, den Auftrag, ihm über die Verhältnisse an der Münchner philosophischen Fakultät zu berichten. In der Fakultät waren einige wenige überzeugte Katholiken, die Mehrheit war protestantisch. Höfler erteilte den Rat, den innern Ausschuß der Fakultät durch drei katholische Mitglieder zu verstärken, damit wenigstens in dieser einflußreichen Körperschaft die Katholiken und Protestanten gleich stark vertreten seien.

Ludwig I. sandte das Schreiben des Gelehrten am 9. November 1839 an Abel zur Stellungnahme; dieser wandte sich sofort um Rat an Görres, der Mitglied der Fakultät war. Aber erst am 21. November konnte Görres der Bitte des Ministers entsprechen. Er schickte ihm das folgende Gutachten, das auch für die Geschichte der Münchner Universität von Wert ist:

Euer Exzellenz

erwähnen in jüngster Zuschrift des Uebelstandes, der an der philosophischen Facultät hiesiger Universität eingerissen, daß sie nämlich im innern Ausschuß auf zwölf Stimmen sieben protestantische und nur fünf katholische zählt, und ersuchen mich dabey, Hochdemselben mein Gutachten darüber in vertraulicher Mitteilung zukommen zu lassen. Die Erkundigungen, die ich eingezogen, verbunden mit einem Unwohlseyn, das mich befallen, haben diese Mittheilung verspätet; ich beeile mich jetzt, der an mich geschehenen Aufforderung nach bestem Wissen Folge zu leisten.

Der innere Ausschuß der Facultät ist allerdings durch die H. Siber, Buchner, Thiersch, Ast, Vogel, Martius, Schubert, Späth, Fuchs, Frank, Schelling und mich zur Zeit besetzt, und es ergiebt sich wirklich ein Mißverhältniß der Confessionen von 5:7, durch bekannte Verhältnisse früherer Zeit herbeygeführt. Denen, die in diesem Ausschuß sitzen, kann indessen ihr Recht nicht genommen werden, soll daher dies Verhältniß sich anders stellen, so läßt sich das nur durch Vermehrung der Zahl der gesetzlich berechtigten Mitglieder erreichen. Einer solchen Erhöhung der Zahl kann an sich nichts entgegenstehen, weil sie von je veränderlich gewesen. „Weil, heißt es in den Prolegomena der Annalen der Universität Ingolstadt, die philosophische Facultät den weitesten Umfang hat, und daher der meisten Professoren bedarf, so würden diese durch ihre Zahl die andern Facultäten weit überstimmen: was alsdann eine Art von monarchischer Verfassung herbeyführen würde, da die Universitäten doch aristocratisch construirt seyn sollen." Darum wurden durch die Statuten aus allen Professoren der Facultät nur drey ihrem Decane zum Rathe beygegeben, welche Zahl beym Abgange eines ihrer Glieder immer durch den zunächst im Alter Folgenden ergänzt wurde. Das blieb so, selbst zu der Zeit, da die Jesuiten die Facultät übernahmen, später wurde die Zahl auf sechs gebracht, und später auf zwölf bevestigt.

Die nächste Zahl, die sich für die gefoderte Erhöhung bietet, würde 16 seyn, von denen drey der katholischen Confession zugelegte Stimmen die Zahl der ihr Angehörigen auf 8 erheben würde, während die protestantische bey der vorigen Siebenzahl beharrlich bliebe. Bey der Frage, wie die gefoderte Dreyzahl zu gewinnen, bemerke ich zuförderst, daß Pr. Döllinger, da das Fach der speculativen Theologie bey der Facultät durch den neuen Studienplan ihm übertragen ist, sich eben dadurch berechtigt findet, im Ausschuß beyzusitzen [1]. Ebenso ist Pr. Phillips, ursprünglich zu dieser Facultät berufen, berechtigt ihren Sitzungen, so wie denen der juristischen beyzuwohnen. Weiter gehören der Facultät außer den im engeren Ausschuß Sitzenden noch die Herren Gruithuissen, Neumann, Kobell, Steinheill, Maßmann, Wagner, Erhard, Desberger, Streber, Lamont,

[1] Döllinger las seit der Berufung Möhlers (1835) Dogmatik und Kirchenrecht. Vgl. J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger I (1899), 426 u. 438 ff. Nach der 1837 für die Universität gegebenen Anordnung mußten alle Studenten, ehe sie sich ihren besondern Fächern zuwandten, 4 Semester allgemeine Vorlesungen in der philosophischen Fakultät hören. Unter den vorgeschriebenen Vorlesungen fand sich Religionsphilosophie. Vgl. C. Prantl, Geschichte der Ludwig Maximilians-Universität I (1872) 723. Döllinger hatte die Vorlesung in der philosophischen Fakultät zu halten.

Demmpp[1], Spengel, Hoefler, Hierl, Zuccarini, Baader, also unter mehren Protestanten eine ziemliche Zahl Katholiken, theils ordentliche, theils außerordentliche Professoren an, aus denen die benöthigte Zahl leicht genommen werden könnte. Zunächst möchte unter diesen Pr. Streber, in seinen Grundsätzen entschieden und zuverlässiger, dabey ein tüchtiger, gründlicher, und bey den Studenten beliebter Lehrer, den ersten Anspruch haben[2]. In Bezug auf Gesinnung mögte diesem Pr. Hierl sich anschließen, der wenn auch den höheren Fächern der Mathematik nicht in gleichem Grade, wie etwa Desberger, gewachsen, doch den ihm durch den Studienplan angewiesenen Kreis vollkommen wohl erfüllt[3]. Dann würde Hoefler folgen, dessen Jugend, sein gröster Fehler bey der vorliegenden Frage, sich täglich bessert. Auch Erhard würde in Betracht genommen werden können[4].

Wenn auf diese Weise die gefoderte Mehrzahl leicht gefunden werden könnte, so gebe ich doch E. Exzellenz zu bedenken, ob es nicht vielleicht besser wäre, die ganze Sache bis zu einer definitiven Einrichtung der Facultät, durch Feststellung eines perennirenden Ephorates, die mit der Einführung der hohen Schule in das neue Universitätsgebäude zusammenfallen könnte, zu verschieben. Einmal ruht nämlich keine Gefahr auf dem Verzuge. Denn das Verhältniß von 7 : 5 ist nur auf dem Papiere, keineswegs aber in der Wirklichkeit. Geh. Schelling besucht nie die Sitzungen, und Pr. Späth ist durch Altersschwäche daran verhindert, eine Schwäche, die im natürlichen Lauf der Dinge seine Stimme bald erledigen wird[1], wo sie dann leicht mit einem Katholiken besetzt werden könnte. Wäre bey diesem Stand der Dinge bey irgend einer wichtigen Sache noch irgend eine Besorgnis, so könnte ihr durch Einberufung der Pr. Döllinger und Phillips wohl abgeholfen würde (sic!). Es würden überdem durch Erhebung der Jüngeren mit Vorbeygehung der Aelteren anderer Confession Reclamazionen mancherley Art erhoben werden, was alles leicht vermieden würde, wenn die Veränderung mit jenen Einrichtungen zusammenfiele, die nothwendig im Gefolge der Versetzung der Universität gehen werden, wo schon allein die Bestellung eines katholischen, bleibenden Ephorus das ganze Gebrechen gründlich heilen würde. Ich stelle übrigens das Alles dem Ermessen Ew. Exzellenz anheim, ohne mir eine Einwirkung in den zu fassenden Entschluß herauszunehmen.

München, 21. Nov. 1839.

E. E.

Gehorsamst Ergebenster

J. v. Görres

Dieser maßvolle und kluge Vorschlag fand den vollen Beifall des Ministers. In einem alleruntertänigsten Antrag an den König vom 26. November beantragte er vorläufige Vertagung der ganzen Angelegenheit. Ludwig I. genehmigte den Vorschlag durch Signat vom 2. Dezember 1839. Das von Görres erwähnte Amt eines Ephorus wurde bald nach der Verlegung der Universität in die neuen Gebäulichkeiten im Norden der Stadt, wo sie heute noch ihr Unterkommen hat, eingeführt (1842). Der Ephorus, der von der philosophischen Fakultät zu wählen war, hatte die Aufsicht und Leitung der allgemeinen Studien, die vor dem Beginn der Fachstudien von allen Hörern durchzumachen waren. Görres selber hat das Amt des Ephorus noch bekleidet.

Joseph Grisar S. J.

[1] Prantl a. a. O. II 389 schreibt: Dempp.

[2] Franz Streber, der berühmte Numismatiker, war damals außerordentlicher Professor der Archäologie; er gehörte wie Höfler zum Görreskreis. Sein Leben ist in den Hist.-pol. Blättern 1865, Bd. 55, S. 85 ff. beschrieben.

[3] Joh. Ed. Hierl, Verfasser mehrerer Werke über Vermessungskunde, gehörte 1839 eigentlich zur staatswirtschaftlichen Fakultät, 1841 trat er in die philosophische Fakultät über; vgl. Prantl a. a. O. I 727.

[4] Andreas Erhard, Professor der Philosophie, vertrat eine stark nach Schelling orientierte Lehre.

[1] Der Mathematiker Joh. Leonhard Späth war 1759 geboren, zählte also schon 80 Jahre.

# Besprechungen

## Religiöse Schriften

Im Jahre 1918 erschien bei Schöningh in Paderborn ein kleines Büchlein: „Und ihr seid traurig? Den Leidträgern des Weltkrieges zum Troste.“ Mit einem Vorwort von Dr. J. Klug.

Viele, die nicht genauer zusahen, meinten, es stamme nicht nur das Vorwort, sondern das ganze Werkchen von dem rühmlich bekannten Schriftsteller Dr. Klug. Aber dieser hatte nur Pate gestanden bei dem Erstlingswerke seines Landsmannes Leo Wolpert.

Wolpert hätte getrost seinen Namen unter den Titel setzen dürfen. War er doch kein Neuling mehr im Dienste der Feder. Schon seit 1912 hatte er das „Würzburger katholische Sonntagsblatt“ nicht nur geleitet, sondern zum großen Teile selbst geschrieben. Zu einem Tröster brachte er auch die sachliche Eignung mit: eigene bittere Lebenserfahrungen. Hören wir, wie er sich den Lesern seines Trostbüchleins vorstellt! „Wer ich sei, fragst du? — Dein Bruder bin ich, dein Gefährte im Leid. Einer, der dasselbe tragen muß wie du. Einer, der selber durch tiefe Fluten körperlichen und seelischen Leides waten mußte und muß. Einer, der manchem Teuren die Hand zum Abschied gedrückt, der jetzt im Feindeslande modert. — Einer, der einen Freund hatte mit einem Herzen so treu, daß das Wort golden nicht gut genug ist dafür; und dieses Herz wurde von der Kugel eines russischen Strelitzen durchschossen und liegt unter den alten Eichen des lettischen Waldes begraben. ... Einer, der mit seinen alten Eltern um seinen einzigen Bruder trauert, weil er weiß, daß er ihn nie mehr wird umarmen können. Einer, der — doch warum schlecht vernarbte Wunden wieder aufreißen! ... Wer ich bin? Einer, der das Leid mit dir trägt, der Mitleid mit dir hat, weil er das Mit-Leid hat.“

Das Trostbüchlein zeigt schon ganz Wolperts Eigenart. Es geht aus von der Wirklichkeit, von dem Worte eines großen Mannes, von einem Vorkommnis der Geschichte oder des täglichen Lebens, von einer feinen Beobachtung, die sein scharfes Auge gemacht. Daran knüpft er seine lichten, lebenswarmen Gedanken, wie sie ihm von einem tiefempfindenden, aufrichtigen Herzen und einem gesunden, klugen Verstand eingegeben werden. Alles aber ist getaucht in übernatürliches Licht, getragen von innigfrommem Glaubensgeist. Er selbst zeichnet seine in der Wirklichkeit wurzelnde Darstellungsart, wenn er auf einem der ersten Blätter seines Erstlingswerkes schreibt: „Es gibt einen Trost für dich. — ‚Beweise es mir!‘ sagst du. — Ja, das will ich versuchen. Aber nicht mit drei Worten. Und auch nicht mit drei Sätzen: Obersatz, Untersatz, Schlußsatz. Nein, so nicht! Das reicht nicht. So findet man manches, aber nicht Trost im Leid. Ich will ja nicht zu deinem Verstand allein sprechen, sondern zu deiner ganzen Seele. Dies ganze Büchlein habe ich geschrieben, weil ich keine Ruhe finde, bis ich versucht habe, dir — jetzt höre: nicht zu beweisen, daß es einen Trost gibt: das wäre zu wenig; auch nicht, dir den Trost zu geben — das wäre zu viel; sondern dir zu zeigen, wie und wo schon mancher Leidträger Trost gefunden, und wie und wo du ihn finden kannst, dir zu helfen, Trost zu finden. — Nun laß mich eine kleine Strecke deines Lebensweges dein Begleiter sein.“

Einfach und schlicht ist Wolperts äußere Form, und doch zugleich kunstsinnig und geschmackvoll. Da verwirren keine abstrakten, mehr oder minder geistreichen Wortbildungen: alles ist klar und durchsichtig, das würdige Gewand großer, lebenswichtiger Gedanken.

„Und ihr seid traurig?“ konnte schon 1919 in zweiter Auflage erscheinen. Es hat sicher viele Leidträger des Weltkrieges getröstet und behält mit der Fülle seiner herrlichen Beispiele und Gedanken für alle Trostbedürftigen seinen hohen Wert.

Ebenfalls bei Schöningh veröffentlichte Wolpert 1920, diesmal unter seinem Namen, ein dünnes Heftchen: „Christi Tod und Glorie. Sieben Fastenlesungen und eine Osterlesung.“ Es ist in gewissem Sinne eine Fortsetzung des Trostbüchleins, indem auf das Beispiel des leidenden Gottmenschen und seiner schmerzhaften Mutter als immerfließende Trostquelle hingewiesen wird. Auf jede Lesung folgen einige passend ausgewählte Worte des großen Mystikers Heinrich Seuse, den Wolpert besonders schätzt und von dessen Schreibweise er manches angenommen hat. Wie knapp und inhaltsreich sind Sätze wie die folgenden: „Wenn du das höchste Erdenglück in zwei Silben fassen willst, dann sprich das Wort ‚Mutter‘. Wenn du das tiefste Erdenleid in zwei Silben fassen willst, dann sprich wiederum das Wort ‚Mutter‘. Wenn du aber alles Mutterglück und alles Mutter-

leid der Erde zusammenfassen willst, dann sprich das Wort ‚Gottesmutter'."

Von 1920 an gab Wolpert bei Herder in Freiburg in rascher Folge sechs Werkchen heraus, von denen manches bereits zwei und mehr Auflagen erlebte. Mit einer einzigen Ausnahme sind es sogenannte Sonntagslesungen, das heißt erbauliche Lesungen im Anschluß an die Sonntage des Kirchenjahres, also eine Ausmünzung der Lehren, welche der in der Kirche fortlebende Gottmensch Jahr für Jahr der Menschheit gibt. So erschien 1920 „Die einzige Seele" (4. und 5. Auflage 1925; eine spanische Übersetzung ist soeben erschienen); 1921 brachte „Der Sonntag der Seele" (2. u. 3. Aufl. 1925); 1926 „Unterwegs zur Heimat". Diese drei Bücher knüpfen jeweils an das Sonntagsevangelium an. „In der Apostelschule" (1922) geht von der Sonntagsepistel aus, „Gebetsweisheit der Kirche" (1925) von der Sonntagsoration. Immer wird an der Hand eines oder mehrerer Beispiele, an welchen der Verfasser so reich ist, ein einheitlicher Gedanke geistvoll und fromm in lebendiger, ergreifender und doch zugleich ruhiger, feiner Form vorgetragen. Nicht selten ist ein treffendes Dichterwort aus alter und neuer Zeit eingestreut. Wer am Sonntage seiner Seele durch Lesung eine Feierstunde der Erhebung verschaffen will, wird mit Nutzen nach einem dieser Bücher greifen. Auch der Prediger wird hier reichen Stoff und vielfache Anregung finden.

„Von unsern lieben Heiligen" (1924), dessen Buchschmuck Augustin Kolb besorgte, bietet 52 anmutige, schön abgerundete Heiligenbilder in gut getroffenem Legendenstile.

Wieviel Segen mögen diese Werke des rastlosen Verfassers schon gestiftet haben! Möge es ihm vergönnt sein, auch weiterhin vieles durch das Apostolat der Presse zu wirken und den zahllosen verderblichen Erzeugnissen der „schwarzen Kunst" gediegene und heilsame Seelenkost entgegenzustellen!

B. Wilhelm S. J.

## Liturgik

Liturgie und geistliche Dichtung zwischen 1050 und 1300. Mit besonderer Berücksichtigung der Meß- und Tagzeitenliturgie. Von Robert Stroppel. 8° (XVII u. 216 S.) Frankfurt a. M. 1927, Moritz Diesterweg. *M* 9.—

Der Verfasser hat sich die dankenswerte Aufgabe gestellt, den Einfluß der Liturgie auf die deutschen geistlichen Dichtungen aus der Zeit von 1050 bis 1300 zu untersuchen und festzustellen. Seine Arbeit bekundet nicht nur eine genaue Kenntnis und ein volles Verständnis dieser Dichtungen, sondern ebensosehr — woran es oft genug fehlt — gründliches Erfassen und Verstehen der kirchlichen Liturgie. Daß diese bei ihrer Bedeutung für das religiöse Leben und das Volksleben, die sie mit ihren gottesdienstlichen Verrichtungen wie nicht minder mit den Festzeiten und Festen des Kirchenjahres aufs tiefste durchdrang, auch auf die geistlichen Dichtungen einen bedeutsamen Einfluß ausübte, kann nicht verwundern. Es ist im Gegenteil nur zu natürlich, daß sie sich in diesen in der einen oder andern Weise widerspiegelt. Bald erweist sie sich als gestaltende Kraft, bald wirkt sie mitgestaltend, bald sind es einzelne ihrer Elemente, die uns in ihnen begegnen, wie Meßgebete, Formeln der Meßliturgie und des Offiziums, Feste und Festzeiten, liturgische Zeremonien und liturgische Gegenstände. Ziel des Verfassers war nicht lediglich Quellenkritik, Feststellung der liturgischen Quellen der Gedichte durch Textvergleichung, er wollte auch, ja in erster Linie, den liturgischen Gehalt der Dichtung, den Einfluß der Liturgie auf ihren Inhalt, ihre Gestaltung und die Seelenhaltung des Dichters nachweisen und darstellen. Daß hierbei nicht immer eine einzelne Stelle bestimmend sein konnte, sondern vor allem der Gedanken- und Gefühlszusammenhang, liegt auf der Hand. Die Aufgabe, die der Verfasser sich gesetzt hat, war keineswegs immer leicht und einfach, zumal an veröffentlichten liturgischen Texten aus der Zeit der Entstehung der Gedichte, deren noch eine große Zahl in den Bibliotheken als Handschriften schlummern, ein äußerst großer Mangel herrscht; doch darf man, auch wenn man etwa in dem einen oder andern Punkte die Auffassung des Verfassers nicht teilen sollte, die Arbeit mit Befriedigung aus der Hand legen. Sie ist wertvoll zugleich für den Liturgiker wie namentlich auch für den Germanisten.

Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche. Zugleich ein Beitrag zum mittelalterlichen Opferwesen. Von Dr. K. Jos. Merk. Erster Teil. 8° (XVI u. 166 S.) Stuttgart 1926, Verlag Otto Schloz. *M* 9.80

Unter liturgischer Totenehrung versteht der Verfasser das fürbittende Gedenken an die Verstorbenen bei und durch die Feier der Messe. Er hat die Schrift in zwei Teile gegliedert. Im ersten behandelt er in drei Kapiteln (Ur-

sprung, Stand der Dinge im vierten Jahrhundert, Weiterentwicklung bis zum Ende der patristischen Zeit) die Geschichte der Totenmesse in altchristlicher Zeit, im zweiten ihre Geschichte im Mittelalter, wobei er wegen des ungleich größeren Reichtums an Quellenmaterial die einzelnen Momente der Entwicklung, die er in den drei Abschnitten des ersten Teiles jedesmal zusammenfassend dargestellt hatte, in fünf Kapiteln gesondert bespricht (Totenoblationen und Memoria, Häufigkeit der Totenmessen, die Totenmesse des Sterbe- [Begräbnis-] tages, des Dritten, des Siebenten, des Dreißigsten und des Anniversars, Allerseelentag, Ausbildung des Formulars der Totenmesse). Bietet die Arbeit auch nichts wesentlich Neues, so bringt sie doch im zweiten Teil manches noch nicht benutzte, auch für die Geschichte des mittelalterlichen Opferwesens wertvolle Material aus mittelalterlichen Urkundenbüchern und Handschriften, die bislang nicht genügend beachtet und verwendet worden waren. Auf Einzelheiten der Arbeit kritisch einzugehen muß ich mir versagen. Ich bemerke nur zu Seite 44 Anm. 2, daß die für Sigebert von Minden († 1036) geschriebene sog. Missa Illyrica weder im Aufbau noch in Einzelheiten irgend welche mozarabische Entlehnungen enthält, wie Cabrol wollte. Sie ist vielmehr eine Kompilation aus römischen und gallikanischen Elementen. Wenn der Verfasser sich die Mühe geben will, die nötigen Vergleiche anzustellen, wird er das unschwer selbst finden. Die Oblationsgebete der Messe sind die gleichen wie die in den Fußnoten der Seiten 45 f. und 51 abgedruckten.

Jos. Braun S. J.

Das vollständige Römische Meßbuch, lat. u. deutsch mit Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von Anselm Schott O. S. B. herausgegeben von Pius Bihlmeyer O. S. B. 11.—26. Tsd. 12° (1492 S.) Freiburg i. Br. 1927, Herder.

Meßbuch der katholischen Kirche (lat. u. deutsch). Von Chr. Kunz. 12° München 1925, Kösel & Pustet.

Mit dem „Vollmissale“ und auch dem schon ein Jahr zuvor von Kunz (Kösel-Pustet) herausgegebenen „Meßbuch der Kirche“ haben die Meßbücher einen Stand erreicht, den man wohl als den idealeren betrachten muß: das Buch der Kirche so, wie es uns die Kirche bietet, und ohne all die einzelnen Zwischenerklärungen der Herausgeber, die schon durch ihre Mannigfaltigkeit den Stempel des mehr oder weniger Subjektiven an sich tragen. Eingehendere Erklärungen zu Beginn des Buches mögen hingehen; denn sie ersetzen liturgische und rubrikale Vorlesungen, wie sie der Klerus bekommt; noch besser erscheinen mir von der Ausgabe des kirchlichen Buches getrennte, für sich bestehende Erklärungen und Einführungen, wie ich sie selbst z. B. in meinen Arbeiten „Meßliturgie und Gottesreich“, „Opfergedanke und Meßliturgie“, „Eucharistia“, „Vom Sinn und Geist der Karwoche“ niedergelegt habe. Es kommen damit vor allem die Laien nicht in Gefahr, die Ansicht eines einzelnen Theologen oder einer Schule oder einer Richtung für die allein „kirchliche“ zu halten, wie es z. B. im „Vollmissale“ durch die Art der Darstellung „Vom heiligen Meßopfer“ geschehen könnte, die neben vielem, sehr vielem Guten und Vorzüglichen auch den in dieser Ausschließlichkeit sicher nicht richtigen Satz aufstellt: „Die eucharistische Opferhandlung liegt nach der allgemeinen Auffassung der Theologen in der Doppelkonsekration“; denn es ist ja nur die Meinung und der Lösungsversuch einiger Vertreter der Destruktionstheorie (vgl. Kramp, Opferanschauungen der röm. Meßliturgie. 2. Aufl. [1924] S. 275 bis 292). Es liegt zum wenigsten eine Inkonsequenz darin, wenn Vertreter dieser Theorie oder des Mysteriengedankens z. B. Gebler den Vorwurf der Einseitigkeit machen, weil er in seinen Arbeiten die Konsekrationsauffassung vom Opfer überhaupt und auch vom Meßopfer vorlegt, und dann selbst ihre doch auch nur „probable“ Ansicht in einer Weise darstellen, als ob es die allein kirchliche Ansicht wäre.

Das kirchliche Stundengebet oder das römische Brevier. Von Stephan. 8° Bd. I. München 1926, Kösel & Pustet.

Psalmenschlüssel. Einführung in die sprachlichen Eigentümlichkeiten u. in den Gedankengang der Brevierpsalmen. Von Dr. Stephan. 3. Aufl. 8° (344 S.) München 1925, Kösel & Pustet.

In der Brevierübersetzung Stephans stehen wir noch am Ausgangspunkte der oben gezeigten Entwicklung; denn hier ist Erklärung und Text noch so verbunden und verwoben, daß eins vom andern nicht zu trennen ist. Der Verlag hat die ihm gestellte Aufgabe — die einen Druck „klein, kleiner, am kleinsten“ erforderte, sollte der Band nicht allzu groß werden — mit Meisterschaft gelöst, aber ich fürchte, Druck und Erklärung werden auch begeisterte Brevierbeter der Laienwelt bald ermüden. Wer aus dem Klerus möchte sein Brevier so mit Bemerkungen und Anweisungen eines andern durchsetzt sehen? Be-

merkungen, die der Natur des nun leider so früh verstorbenen liturgieeifrigen Pfarrers entsprechend nicht selten sehr subjektiv genannt werden müssen. Seiner Psalmenübersetzung, die ja auch im „Psalmenschlüssel" vorliegt, haben schon andere mit Recht die gleiche Note ausgestellt. Indes gilt auch hier: Aller Anfang ist schwer, und bis zum idealen deutschen Brevier wird noch ein weiter Weg sein. Seien wir zunächst froh, daß wir überhaupt ein solches besitzen; denn die Nachfrage aus den Kreisen der Laien war groß geworden, und auf die Bemerkung über die Schwierigkeit des Unternehmens habe ich nicht nur einmal die Antwort erhalten: „wenn nur mal eins da ist!" Nicht nur für den Laien, sondern auch für sehr viele Priester dürfte Stephans Einführung ins Breviergebet von großem Werte sein.

Compendium Liturgiae sacrae auctore Jos. Aertnys C. SS. R. Ed. 9ª a J. M. Pluym C. SS. R. 8° (191 S.) Taurini (Italia) 1927, Marietti.

Aertnys gibt nun schon in neunter Auflage ein Rubrikenbuch für die Feier der heiligen Messe und das Breviergebet heraus, das die neuesten Entscheidungen der Ritenkongregation berücksichtigt; zunächst als Leitfaden für Vorlesungen gedacht, tut es auch sonst gute Dienste und entspricht im allgemeinen dem uns allen bekannten Zeremonienbüchlein J. B. Müllers.

Der Kommunionunterricht nach dem Einheitskatechismus. Von P. Funke. 8° (48 S.) Paderborn 1927, Bonifatiusdruckerei.

Funke behandelt in lichtvollen Darlegungen den Kommunionunterricht, wie er sich aus der veränderten Anordnung des Stoffes im Einheitskatechismus gestalten muß: Opfer, Sakrament (Kommunion), dauernde Gegenwart. Wie ich schon im letzten Kapitel meiner „Eucharistia" dargetan, fordert nun auch die Kirche für den Kinderunterricht eine Belehrung über die alles andere grundlegende Stellung des Opfercharakters der Eucharistie, dem der Sakraments- oder Kommunioncharakter untergeordnet werden soll, wie es in der vortridentinischen Zeit Brauch gewesen. Die Ordnung der alten Katechismen schloß sich ja an die bekanntlich rein zeitgeschichtlich bedingte Folge der Eucharistiedekrete des Trienter Konzils an, verschob aber so ungewollt die Ordnung der drei in der Eucharistie liegenden Seiten. Möge das schlichte Büchlein recht vielen Katecheten für den Erstkommunionunterricht Wegweiser werden.

Das Opfer des Neuen Bundes. Von G. Simons-J. Hoffmann. 8° (237 S.) Paderborn 1926, F. Schöningh.

Hoffmanns Übersetzung des Simonsschen Buches über die Messe kann ich leider nicht in gleicher Weise empfehlen, eben weil ich das Original nicht empfehlen kann. Simons ist bei der dogmatischen Behandlung des Meßopfers Vertreter der extremen Destruktionstheorie, die heute kaum noch Anhänger hat, wie sie deren nie viele hatte — sie hat als Grundlehre die, daß der höchste Akt der Religion an sich die Selbstvernichtung des Menschen vor Gott im buchstäblichen Sinne wäre, die der Mensch aber, weil von Gott selbst gehindert, nur im Symbol vollziehen darf —; in den geschichtlichen Fragen aber wird die ganze Kompliziertheit der Liturgiegeschichte auf so einfache, a priori festgelegte Formeln gebracht, daß man erstaunt sein muß. Baumstarks Buch „Vom geschichtlichen Werden der Liturgie" kann den Leser überzeugen, daß die Geschichte tatsächlich andere Wege gegangen ist, als Simons weist.

Erklärung des heiligen Meßopfers. Von Martin von Cochem. Bearbeitet von L. Grubenbecher. 66. bis 75. Aufl. 8° (418 S.) Köln o. J., J. P. Bachem.

Martin von Cochems Meßerklärung, die nun schon 200 Jahre hindurch immer wieder aufgelegt wird, erfreut sich auch in der Neuzeit noch einer großen Beliebtheit im einfachen christlichen Volke. Neben den Ausgaben von Manz (Regensburg) und Gebr. Steffen (Limburg a. d. Lahn) liegt nun auch die von Bachem (Köln) vor, und zwar in 66. bis 75. Auflage. Die Beliebtheit des Buches wird nicht zuletzt darin begründet sein, daß sein Verfasser die Messe hauptsächlich als eine Quelle des Segens und der verdienstbringenden Gnade für das christliche Volk behandelt, weniger von der liturgischen, d. h. gottesdienstlichen und Gemeinschaftsseite her. Und das Volk liebt ja auch in der Religion besonders das, was nicht zu viel Selbstlosigkeit voraussetzt. Nachdem uns nun so viele „Bearbeitungen" des Martinschen Buches vorliegen und die Nachfrage nach ihm immer noch besteht, so wäre es sicher das Verdienst eines Verlages, wenn er den ursprünglichen „Cochem" uns schenken würde.

Das eucharistische Opfer. Von Alf. Freericks. 12° (86 S.) Hildesheim 1925, Borgmeyer.

Freericks Büchlein über die Messe ist der Praxis entwachsen und für die Praxis ge-

schrieben. Wenn es auch andere Wege geht, als ich selbst sie in meinen Arbeiten vorgelegt, und im Schlußwort den ersten Zweck der Arbeit darin sieht, die Verdrängung des Destruktionsgedankens, wie unter andern auch ich sie angestrebt, zu paralysieren, so kann ich sie trotzdem wegen des vielen Guten, das offenbar darin liegt, nur empfehlen. Der zweite Teil freilich unternimmt den gewagten Schritt, aus den eucharistischen Einsetzungsworten die ganze Meßopferlehre abzuleiten, obwohl doch mehr als ein pie meditari licet für die meisten der eigentlichen Opferfragen kaum darin enthalten sein dürfte, für die grundlegenden Fragen aber aus der Heiligen Schrift allein sicher kein certo constat.

Oscar Huf S. J., De h. Communie als Offerspijs (Liturg. Stud. III.) gr. 8° (117 S.) Maastricht 1923, Leiter-Nypels.

Derſ., „Zielespijs-Offerspijs". 12° (63 S.) Alken 1925 („De Bode van Het h. Hart").

Derſ., De Sacramentshymnen van den H. Thomas von Aquino. (Liturg. Stud. IV.) gr. 8° (394 S.) Maastricht 1924, Leiter-Nypels.

Derſ., De Sacramentshymnen van den H. Thomas van Aquino. 8° (35 S.) 's Hertogenbosch 1925, Geert Groote Genootschap.

Derſ., Ons Misgeheim (uit het Englisch van W. Roche S. J.). 12° (117 S.) Hilversum 1925, P. Brand.

Oscar Huf offenbart sich auch in seinen neuesten Arbeiten als der vielbelesene Schriftsteller, der mit gewandter Feder für die Verbreitung liturgischer Gedanken sich einsetzt. In zwei Bearbeitungen behandelt er die Kommunion in ihren Beziehungen zum eucharistischen Opfer und führt den Nachweis, daß Sakrament und Opfermahl keine Gegensätze sind, sondern Ergänzungen, die allein in der liturgischen Kommunionauffassung voll zur Geltung kommen. Eine Monographie widmet er sodann den Sakramentshymnen des hl. Thomas von Aquino, der Frage der Echtheit und vor allem des theologischen Inhalts jener Hymnen. Neues will er auch hier nicht bieten, aber es dürfte wohl kaum über das von ihm Dargelegte hinaus noch Wesentliches gesagt werden können. Eine kleine Schrift unter dem gleichen Titel gibt nur den Text der Hymnen im (lateinischen) Original und in holländischer Übersetzung. „Ons Misgeheim" ist eine Übersetzung des Büchleins „Mysteries of the Mass in reasoned prayers" von W. Roche S. J., der die einzelnen Teile der Messe in Gedichten dem gläubigen Volke nahebringen wollte, um so nicht nur ein „Beiwohnen", sondern vor allem ein „Teilnehmen" an den Geheimnissen der Messe anzubahnen.

P. Gebler, Der katholische Opfergottesdienst. 8° (105 S.) Paderborn 1926, F. Schöningh.

Derſ., Einführung in das Verständnis der heiligen Messe. 3. Aufl. (10. bis 20. Tauſ.) 12° (14 S.) Ebd. 1927.

Gebler führt seine Leser durch zwölf Vorträge in das Verständnis des katholischen Opfergottesdienstes ein. Die sachliche Art des Katecheten, die auf den großen Affekt verzichtet, hat hier recht warme und aus der Tiefe schöpfende Worte gefunden. Wenn Gebler die alte Opferauffassung seinen Darlegungen zu Grunde legt, so ist es sein gutes Recht, und er dürfte der kirchlichen Auffassung vom Meßopfer, wie sie in der Liturgie niedergelegt ist, damit am nächsten kommen. Die kleine Schrift, als Flugblatt gedacht für die Schule, gibt die gleichen Gedanken in einer recht übersichtlichen Form, die gerade für die Jugend sich empfiehlt.

Liturgische Lebensbücher. Von El. Oberhammer. 4 Bde. (Bd. I 2. Aufl.) 8° (332, 336, 332 u. 315 S.) Innsbruck-München 1924, Verlagsanstalt Tyrolia.

Oberhammer legt in seiner Sammlung „Liturgische Lebensbücher" Tagesgedanken zur Vorbereitung auf und Danksagung für das heilige Opfer und die heilige Kommunion im Anschluß an die Texte des „Offertorium" und der „Communio" dar. Auch sein Ziel ist die Rückkehr zur liturgischen Kommunionauffassung aus dem Opfergedanken und der Opfertat heraus. Und es ist ein glücklicher Gedanke, die Verbindung von Opfer und Kommunion gerade aus den entsprechenden Gesängen der kirchlichen Meßfeier herzustellen. Für alle, die einen besonderen Kommuniongedanken bei ihrer Teilnahme an der Messe wünschen, können diese Lesungen nur empfohlen werden.

Pius Parsch, Aus Brevier und Meßbuch. Liturgische Perlen für das Volk. 8° Bislang 6 Bändchen (1.—5. Bdch. im Verlag von Kösel & Pustet, München, 6. Bdch. Liturgisches Apostolat Klosterneuburg bei Wien; dort auch die weiteren Werke des Verfassers): 1. Der Gottesdienst der heiligen Nacht. 2. Die Trilogie der Karwoche. 3. Die Liturgie des Osterfestes. 4. Die Liturgie des Fronleichnamsfestes. 5. Das kirchliche Morgen- und Nachtgebet. 6. Das Marianische Offizium.

Derſ., Meßtexte für das Volk. Aufl. 30000. 12°. Erscheinen für jeden Sonn- und Feiertag des Jahres.

Derſ., Bibel und Liturgie. Blätter für volksliturgiſches Apoſtolat. Erſcheint am 1. und 15. jeden Monats. 8°

Derſ., Das Jahr des Heiles 1926. Dasſelbe 1927. (Kloſterneuburger Liturgiekalender (mit deutſchem Direktorium). 8°

Derſ., Liturgiſche Volksandachten. Bislang 23 Bändchen. 8°: 1. Sakramentsveſper. 2. Aufl. 2. Volkstümlich-liturgiſche Advents-Andacht. 3. Volkst.-liturg. Quatemberbetſtunde. 2. Aufl. 4. Volkst.-liturg. Bußandacht. 5. Leidensandacht (Paſſion). 6. Palmſonntagfeier. 7. Die drei Trauermetten der Karwoche. 8. Kloſterneuburger Chormeſſe (mit dem Formular der Herz-Jeſu-Meſſe). 7. Aufl. 9. Fronleichnamsfeier. 10. Andacht zum koſtbaren Blut Unſeres Herrn Jeſu Chriſti. 11. Liturgiſche Morgen- und Abendgebete. 12. Das Königsfeſt Jeſu Chriſti. 13. Das Stundengebet am Allerſeelen-Tag. 14. Der Weihnachtsgottesdienſt (Brevier). 15. Die drei Weihnachtsmeſſen. 16. Häuſerſegnung zu Epiphanie. 17. Zum Jahrestag der Kirchweihe uſw.

Derſ., Ordinarium in Form der Chormeſſe. 12° (11 S.)

Derſ., Unſere alten Meſſen mit den erweiterten Geſangstexten (Introitus, Communio uſw.). 8° 1. Advent. 2. Weihnachten. 3. Faſtenzeit.

Derſ., Aus dem Gebetbuch der Kirche. Bislang 3 Bände. 8° 2. Deutſches Feſtbrevier, Weihnachtsteil. (235 S.) 3. Oſterteil. (277 S.) 5. Die Heiligen des Meßbuches. (398 S.)

Derſ., Mein Pfarrbüchlein. 12° (391 S.)

Als der eifrigſte Liturgieapoſtel unſerer Tage muß ohne Zweifel der Kloſterneuburger Chorherr Pius Parſch angeſprochen werden. Sein feſtumrahmtes Ziel, die Liturgie dem einfachen Volke wieder nahezubringen und es in die Handlungen der Liturgie hineinzuziehen, weiß er auf ſo verſchiedenen Wegen zu verfolgen und auch zu erreichen, daß ihm auf die Dauer niemand wird widerſtehen können. Aus all ſeinen Veröffentlichungen ſpricht eine tiefe und zugleich erwärmende Liebe zur Kirche und zum kirchlichen Gebet. Aus der Erkenntnis heraus, daß das Volk nun einmal „Andachten" braucht, nimmt Parſch den Reichtum der liturgiſchen Andacht vor und erfreut uns bei allen Anläſſen des Kirchenjahres und beſonderer Gelegenheiten mit volksliturgiſchen Andachten. Es iſt ein Weg aus der Liturgie zur Liturgie. Der zentralen Stellung aber der heiligen Meſſe iſt ſeine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet. Seine „Meßtexte" erſcheinen jeden Sonn- und Feiertag. Der Preis iſt ſo geſtellt, daß jeder Pfarrer ſie mit Leichtigkeit gleich in mehreren hundert Exemplaren beziehen kann, und ich bin ſelbſt Zeuge geweſen, mit welch einem Eifer die Gläubigen zu dieſem „Gebetbuch" greifen, wenn ihnen Kunz, Schott u. a. zu teuer ſind. — Die zweimal monatlich erſcheinende erſte deutſche liturgiſche Zeitſchrift „Bibel und Liturgie" führt den Leſer in die Gedankenwelt der jeweiligen Zeit des Kirchenjahres ein und berichtet über den Fortgang der liturgiſchen Bewegung in der Kirche; der Liturgiekalender aber gibt den großen Rahmen, in den jedes Jahr unſer liturgiſches Beten und Handeln geſtellt werden ſoll. Man hat hier und da den Gedanken geäußert, unſer gläubiges Volk habe kein Intereſſe an der Liturgie und es ſei auch nicht möglich — aus Gründen der Sprache, der Symbolik der Zeremonien, der antiken Gedankenwelt uſw. —, Intereſſe und Anteilnahme zu wecken. Parſch hat durch die Tat den Gegenbeweis geliefert und gezeigt, daß es viel an der Arbeit oder Nichtarbeit des Klerus liegt, ob die Entfremdung immer weiterer Kreiſe vom kirchlichen Leben ſo erſchreckend fortſchreiten ſoll, wie es in den letzten Jahrzehnten geſchehen iſt. Die gleiche Jugend, die nach Ausweis des gewöhnlichen Beſuches der Sonntagsmeſſe wie der Großſtadtmiſſionen faſt ganz dem kirchlichen Leben, wie es vielfach bislang ſich äußerte und betätigte, verſtändnislos gegenüberſteht und ihm darum fern bleibt, die gleiche Jugend hat Verſtändnis für die Liturgie. Wem, der ſeine Kinder liebt, iſt damit nicht der Weg gewieſen!

Die betende Kirche. Ein liturgiſches Volksbuch. Hrsg. von der Abtei Maria-Laach. Zweite Bearbeitung. kl. 4° (603 S.) Berlin 1927, St. Auguſtinusverlag.

Aus dem gleichen Gedanken heraus arbeiten die Benediktiner von Maria-Laach unter Führung ihres eifrigen und tatkräftigen Abtes Herwegen an der Neubelebung liturgiſchen Denkens und Handelns. „Die betende Kirche" wendet ſich, wie alle Laacher Veröffentlichungen und Veranſtaltungen, an eine Schicht unſeres Volkes, die man zur gebildeten rechnen muß, auch wenn das Buch ſich ſelbſt als ein „Volksbuch" bezeichnet. Der gewaltige Abſatz der erſten Bearbeitung iſt für dieſe Art von Schriftſtellerei wohl der beſte Apologet. Die neue Bearbeitung, die übrigens viele der zur erſten geäußerten Wünſche in dankenswerter Weiſe berückſichtigt hat, zeichnet ſich durch eine größere Volkstümlichkeit aus und

hat sich auch mehr als die erste auf den Boden anerkannter Auffassungen gestellt. Das Buch ist ein beliebtes Hochzeitsgeschenk der Liturgiefreunde geworden und eignet sich dazu auch durch die Vornehmheit seiner Ausstattung und noch mehr durch die Wärme liturgischer Gedankenführung, die die christliche Familie für alle Tage und Ereignisse ihres Lebens mit der Kirche und ihrem Leben in Verbindung bringt. Dem Seelsorger aber öffnet es Einsichten in die Notwendigkeit und den Nutzen liturgisch würdevollen und erbauenden Gottesdienstes.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Hrsg. von Odo Casel O. S. B. Bd. 4—6. gr. 8° (421, 379 u. 443 S.) Münster i. W. 1924—1926, Aschendorff.

Ein unentbehrliches Rüstzeug für den Liturgiebeflissenen ist das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" geworden. Jeder Band erhält eine Zahl geschichtlicher und systematischer Arbeiten und gibt einen ziemlich vollständigen Literaturbericht über das Jahr vorher (was nicht ausschließt, daß eine so bedeutsame Arbeit wie Jungmann, „Die Stellung Christi im liturgischen Gebet" übersehen werden konnte). Es geht über den Rahmen dieser Besprechung hinaus, alle die wertvollen und vielfach auch für unsere deutsche Vergangenheit so lehrreichen Aufsätze einzeln aufzuführen. Wird man auch nicht umhin können, hier und da ein Fragezeichen zu einer Ausführung zu machen — bei welcher wissenschaftlichen Arbeit geschähe es nicht! — so kann man im allgemeinen nur großen Nutzen daraus schöpfen. Erinnert sei an die neue Zusammenhänge erschließenden Arbeiten A. L. Mayers über „Altchristliche Liturgie und Germanentum" und „Die Liturgie und der Geist der Gotik". Es wird erlaubt sein, einige Wünsche vorzubringen. Gegenüber den Darlegungen nichtkatholischer oder nichtchristlicher Forscher aus dem Gebiet der Religionsgeschichte und vergleichenden Religionswissenschaft möchte man hier und da eine größere Vorsicht und Zurückhaltung beobachtet sehen, gegenüber den Liturgiefreunden aber echt katholischer Gesinnung etwas maßvollere Kritik, vor allem, wenn sie von noch jugendlichen Mitarbeitern ausgesprochen wird. Bei Behandlung liturgiegeschichtlicher Fragen vermißt man mitunter — ich denke da an Odo Casels Einleitung zu seinem lehrreichen Aufsatz „Die Mönchsweihe", die er noch weiter ausbauen will — eine entsprechende Rücksichtnahme auf die Dogmengeschichte und die nun einmal feststehende Formulierung des Dogmas. Beim Literaturbericht, dessen umfassende Art volle Anerkennung verdient, dürfte es sich im Interesse der Leser empfehlen, wenigstens in einem Satz auf das Ziel und den Weg des Verfassers und den Umfang der Arbeit hinzuweisen, wenn die Arbeit als solche nicht rein liturgischer Art ist; gewiß interessiert die Herausgeber nur die liturgische Seite, aber beim Leser kann ein durchaus falsches Bild über ein solches Werk entstehen. Man wird es nicht erwarten, daß ich hier Stellung nehme zu den Fragen und Ausführungen, die meinen eigenen Arbeiten über Kirchenjahr und Meßopfer, resp. Mysterium gewidmet sind; es soll an anderer Stelle geschehen. Möge das „Jahrbuch" sich jedes weitere Jahr noch unentbehrlicher machen!

Jos. Kramp S. J.

## Literaturgeschichte

Dichtung und Menschenkenntnis. Psychologische Streifzüge durch alte und neue Literatur. Von Dr. D. E. Oppenheim. gr. 8° (LXXXIV u. 362 S.) München 1926, J. F. Bergmann. *M* 12.—

Den Ausdruck „Menschenkenntnis" faßt Oppenheim im individuellen Sinne; er denkt dabei nicht an den Menschen als Gattungswesen, nicht an „die Menschheit", sondern an den einzelnen. Die Menschenkenntnis kümmert sich „um alles Körperliche am Menschen nur so weit, als es zum Verständnis des Geistigen beiträgt. Folglich ist sie nach ihrem Gegenstand Seelenkunde oder Psychologie. Innerhalb des Seelenlebens bieten ihr aber die gattungsmäßig bedingten Gleichförmigkeiten kein unmittelbares Interesse. Das widmet sie nur den individuellen Sonderbildungen, die wir ‚geistiges Gepräge' oder mit dem griechischen Synonym ‚Charakter' nennen. Menschenkenntnis mit Psychologie schlechtweg gleichzusetzen, geht daher nicht an. Ihr sind engere Grenzen gezogen. Sie ist nur Psychologie der Individualität oder Charakterkunde" (S. VII.) Die Menschenkenntnis entsteht aus der Beobachtung von Ich und Du. Wir müssen aber die beiden Stücke, die Ergebnisse dieser Beobachtung, vereinigen; das ist schwer und viel eher eine Sache des Könnens als einer noch so großen Summe von Teilkenntnissen. „Ein Schatz praktischer Lebenserfahrung ist das geistige Kapital, mit dem [der Menschenkenner] wirtschaftet. Auch schreitet er nicht auf der festen Bahn einer erlernten Methode vom Bekannten zum Unbekannten, und statt bedächtig reflektierend ein Ganzes in seine Teile zu zerlegen, schaut er intuitiv in einem Augenblick Einzelheiten in Eins zusammen" (S. XI).

Oppenheims Werk ist ein Beitrag zur Individualpsychologie, die gleich der Psychoanalyse, der sie ihre Entstehung verdankt, stark umstritten ist. Wie sehr das vorliegende Buch unter dem Einfluß der Psychoanalyse steht, zeigt die achtzig Seiten umfassende Einleitung mit den unzähligen von Oppenheim angeführten Volkssprichwörtern, die zumeist das Sexualleben zum Gegenstand haben. Nach gleichen Gesichtspunkten würdigt dann Oppenheim einige ihm geeignet scheinende Werke der Weltliteratur: die homerischen Gestalten Agamemnon und Achilles, Vergils Dido, Shakespeares Othello, Thomas Manns „Der Tod in Venedig" und Karl Schönherrs „Weibsteufel". In ästhetischer Hinsicht erklärt Oppenheim seine Übereinstimmung mit Dilthey, nur wendet er jene Grundsätze, die ihn mit dem Begründer oder doch Anreger der geisteswissenschaftlichen Methode der Literaturgeschichtsschreibung verbinden, nicht bloß auf den Menschen als Gattungswesen an, sondern vor allem auf das Individuum. Zweifellos vermögen Oppenheims sorgfältige, offenbar nach langjähriger Vorbereitung unternommene „psychologische Streifzüge" dem Literarhistoriker manchen nützlichen Wink zu geben; sie leiden aber an den gleichen Gebrechen wie die ganze psychoanalytische Betrachtungsweise des Individuums: sie sind einseitig und beschränken sich auf das Studium „der individuellen Sonderbildungen", was in Wirklichkeit mit der psychologischen Sezierung des Anormalen, Krankhaften, Überspannten und selbst Perversen („Der Tod in Venedig") zusammenfällt.

In Goethes Geist. Vorträge und Aufsätze von Eduard Castle. Lex.-8° (XVI u. 415 S.) Wien und Leipzig 1926, Österreichischer Bundesverlag. *M* 13.—, geb. 15.—

Der feinsinnige Wiener Literarhistoriker Eduard Castle hat hier eine Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten unter einer zwar nicht sehr bezeichnenden, aber auf die Mehrzahl der Beiträge zutreffenden Überschrift zu einem stattlichen Bande vereinigt. Die Vorträge wurden zumeist im Wiener Goetheverein gehalten, die Aufsätze sind in verschiedenen Zeitschriften im Laufe der letzten dreißig Jahre erschienen. Die überwiegende Mehrzahl der Arbeiten hat Goethes Werke zum Gegenstand (Wilhelm Meisters theatralische Sendung, Pater Brey und Satyros, Stella, Faust, Tasso, Dorothea und Nausikaa, Die natürliche Tochter, Goethes Plan zu Schillers Totenfeier, Pandora, Die drei Paria, Trilogie der Leidenschaften u. a.). Von den übrigen Aufsätzen bzw. Vorträgen befassen sich zwei mit Schiller (Zur Entstehungsgeschichte von Schillers ‚Demetrius', Was ist uns Schiller?), eine Arbeit ist Herder, dem Wiedererwecker des deutschen Volkes, gewidmet.

Castle hat als Herausgeber der Schriften Lenaus seine literaturwissenschaftliche Laufbahn vielversprechend begonnen und vorzüglich auch dem Studium der Werke Goethes Jahrzehnte eifrigen Arbeitens und Einfühlens gewidmet. Literarhistoriker und Schulmänner, die sich mit der Erklärung und Deutung der von Castle gewürdigten Dichtungen befassen, werden gut daran tun, an seinen wohldurchdachten, gehaltreichen Vorträgen und Abhandlungen nicht achtlos vorüberzugehen. In vielen Einzelheiten und natürlich auch in der Gesamthaltung wird man dem unermüdlichen Goetheapologeten allerdings nicht beipflichten können. Die allzu panegyrische Einstellung des Verfassers, die selbst eine maßvolle, durchaus berechtigte Kritik an den Geisteserzeugnissen seines Heros unter dem ethischen und religiösen Gesichtspunkt zum vornherein fast ganz ausschließt, tut dem wissenschaftlichen Wert seiner fleißigen, in akademisch gepflegter Form dargebotenen Studien merklichen Abbruch.

Alois Stockmann S. J.

## Bildende Kunst.

Spanische Plastik aus sieben Jahrhunderten. Von Georg Weise, ord. Professor der Kunstgeschichte an der Universität Tübingen. Reutlingen 1925 u. 1927, Gryphius-Verlag. I. Band 75 S. Text, 25 Textabb. u. 251 Tafeln; II. Band unter Mitwirkung von Hans Hubert Mahn und Berthold Conrades. 309 S. Text, 115 Textabb. u. 320 Tafeln. Lex. Geb. in Leinw. *M* 28.— u. 42.—

Wer, wie Referent, als er behufs Studiums der Entwicklung des Altarbaues Spanien bereiste, Gelegenheit hat, einen näheren Einblick in den Bestand der dort noch vorhandenen figürlichen Plastiken des Mittelalters, der Renaissance und des Barocks zu tun, den wird nicht nur die außerordentliche Fülle, Mannigfaltigkeit und nationale Eigenart derselben im Norden wie im Süden, im Osten wie im Westen des Landes überraschen, er wird selbst an zahlreichen kleineren Orten Bildwerke von hohem künstlerischem Wert und stark ausgeprägter Sonderart antreffen. Leider hat die spanische Plastik, Holzplastik wie Steinplastik, bis in die jüngere Zeit in kunstwissenschaftlichen Kreisen, trotz der Bedeutung, die ihr in der Geschichte der abendländischen Kunst zukommt, abgesehen von gewissen leicht zu-

gänglichen und allbekannten Monumenten, noch keineswegs die ihr gebührende Beachtung und eine systematische Erforschung gefunden. Eine Geschichte derselben, die möglichst den ganzen Bestand an irgendwie bemerkenswerteren Plastiken berücksichtigt, und zwar insbesondere auch, was sich an solchen in entlegeneren Orten erhalten hat; eine Geschichte, die die Schöpfungen der spanischen Plastik miteinander und mit der allgemein europäischen in inneren Zusammenhang bringt, die Fäden aufzeigt, welche von der außerspanischen zur spanischen Plastik hinübergingen, und dabei zugleich die trotz allen fremden Einflusses sich immer wieder machtvoll geltend machende Eigenart der spanischen Bildwerke nach Form, Ausdruck und Gegenstand darlegt, wird wohl noch für längere Zeit ein frommer Wunsch bleiben. Fehlt es doch bis jetzt noch ganz an den zu ihr notwendigen Vorarbeiten, einer genügenden Veröffentlichung der in Frage kommenden Plastiken, vergleichenden Untersuchungen und den unumgänglich notwendigen archivalischen Forschungen; Vorarbeiten von der Art, wie sie für einen engeren Kreis spanischer Bildwerke als glückliche Frucht von zwei eindringlichen Studienreisen in den beiden vorliegenden Bänden in Wort und Bild niedergelegt sind. Dieselben sind ja nicht bloß eine dankenswerte Sammlung von bildlichem Material, vielmehr bilden auch die in ihnen ausgiebigst gebotenen entwicklungsgeschichtlichen, vergleichenden und stilkritischen Untersuchungen einen wertvollen Baustein zu einer Geschichte der spanischen Plastik. Der erste der Bände behandelt vorwiegend Bildwerke aus dem südlichen und mittleren Spanien; der zweite ist vornehmlich Monumenten im nördlichen Teil des Landes, zumal im Gebiet des obern Ebro, der sog. Rioja, gewidmet. Hier wie dort handelt es sich fast ausschließlich um Plastiken, die entweder noch nicht oder doch nur ungenügend veröffentlicht wurden. Hinsichtlich des Textes stellt der zweite Band insofern einen Fortschritt dar, als der Verfasser im zweiten das, was er im ersten über die Entwicklung der spanischen Plastik, die auf sie einwirkenden Faktoren und ihre Eigenart nur kürzer dargelegt hat, an der Hand einer Fülle von Bildwerken des nördlichen Spaniens des weiteren ausführt, näher erläutert und tiefer begründet. Angenehm berührt die ruhige Sachlichkeit und vorsichtige Zurückhaltung des Verfassers. Er ist sich bewußt, daß im einzelnen noch manche sich aufdrängende Fragen bezüglich der von außen auf die spanische Plastik sich geltend machenden Einflüsse, des inneren Zusammenhanges der Monumente, der Meister und Schulen u. ä. zur Zeit noch nicht genügend geklärt sind, und daß es noch mancher eingehenden Forschungen bedarf, bis sich eine endgültige Antwort geben läßt. Er betont darum auch oft genug ausdrücklich, daß er mit seinen Aufstellungen keineswegs in allem eine unbedingte und restlose Lösung der Probleme zu geben beabsichtige, noch geben könne. Immerhin darf man ihm das Zeugnis geben, daß er, wenn er auch nicht das letzte Wort sprechen will, doch in anerkennenswerter Weise den Weg zu diesem hat bahnen helfen.

Die formale Entwicklung der spanischen Retablos und ihre Eigenart habe ich im zweiten Bande des „Christlichen Altares" dargelegt, in dem ich auch eine größere Anzahl derselben erstmalig veröffentlicht habe. Die Band I, Abb. 13 wiedergegebene Marienstatue in St. Servais zu Lüttich ist stark restauriert. Nicht ganz zutreffend ist, was Band II, S. 195 über den Zweck der Gesellschaft Jesu gesagt wird. Bezüglich des Zieles, das die Mitglieder des Ordens anstreben sollen, bestimmt vielmehr der hl. Ignatius: Finis huius societatis est, non solum saluti et perfectioni propriarum animarum cum divina gratia vacare, sed cum eadem impense in salutem et perfectionem proximorum incumbere; es besteht also zunächst in der Sorge für das Eigenheil, mit der aber verbunden sein soll eine angestrengte Tätigkeit für das Seelenheil des Nächsten. Ob man ferner so ganz die Art des Berreguete und des Juan de Juni mit ihrem manierierten Überschwang des Ausdruckes und ihren Verzerrungen als Parallelerscheinung zu den gleichzeitigen spanischen Mystikern und Alombrados bezeichnen kann, scheint zweifelhaft. Gemeinsam ist beiden allerdings ein extremer Subjektivismus, der sich aber bei letzteren nicht als Exaltiertheit wie bei jenen Plastikern, sondern gerade im Gegenteil, als Quietismus äußerte. Daß der Retablo in Santo Domingo de la Calzada das Werk Damian Forments sei, hat schon Fäh in Band VI (1909) der „Christlichen Kunst" nachgewiesen. Druck und Ausstattung der beiden Bände ist vorzüglich; der Preis mäßig.

Jos. Braun S. J.

Rembrandt. Von Wilhelm Hausenstein. Mit 19 ganzseitigen Tafeln. 4° (557 S.) Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. in Ganzleinen *M* 20.—

Unter allen Meistern des 17. Jahrhunderts ist keiner von der Föhnluft des Klassischen so

unberührt geblieben, keiner hat das spezifisch nordische Kunstempfinden in solcher Klarheit, ja Übersteigerung aus seiner Seele herausgestoßen wie Rembrandt. Alle andern, Rubens nicht ausgenommen, tragen wenigstens Keime des Klassischen als erbliche Belastung mit sich. Daß einem Jakob Burckhardt mit seinen für alles klassisch Abgewogene prädestinierten Sinnen das Phänomen Rembrandt fremdartig bleiben mußte, obwohl auch ihn die „Lichtvisionen" blendeten, ist nur natürlich. Er findet an Rembrandt Mängel gegenüber den natürlichen Vorbildern und Mängel gegenüber der reinen Schönheit. Indes haben alle diese Mängel, die man zugeben wird, ihre Bedeutung und damit ihren positiven Wert. Diese positiven Seiten im Werke Rembrandts klarzustellen, hat sich Hausenstein zur Aufgabe gemacht, aber nicht in der Absicht, sie innerhalb der Umgrenzung des Kunstwissenschaftlichen zu lösen, sondern in künstlerisch-intuitiver Erfassung. Damit ist der subjektive Standpunkt dieses Buches wie jedes andern von Hausenstein geschriebenen gegeben. Seine ganze Natur, der das Amorphe im antiklassischen Sinne besonders liegt, der gegenüber der Seitenweg zu Fra Angelico eine schwer erklärbare Abschweifung bedeutete, wenn ihn nicht auch wieder „die Sehnsucht nach dem Normalen verzehrte", mußte in Rembrandts mystischem Helldunkel den verwandten Geist wittern, und so begreifen wir den stillen Wunsch, der ihn durch Jahre hindurch begleitete, sich selbst und denen, die seine Freunde sind, „die Physiognomie Rembrandts auf seine Weise gegenwärtig zu machen". Er selbst nennt sein Buch „ein Buch der Gefühle", er zöge es, meint er, bei weitem vor, des Irrtums an gelehrten Einzelheiten überführt zu werden, als von Berufenen etwa das Urteil hören zu müssen, das Buch sei ohne Wärme des Herzens, ohne Ernst der Gedanken, ohne jegliche Kunst verfaßt. Diesen Vorwurf braucht Hausenstein nun allerdings nicht zu fürchten. Sein Buch schlägt uns auf jeder Seite in seinen Bann, auch wo man energisch widersprechen muß, wie bei seinen Idealisierungsversuchen auf dem Gebiet des Ethischen. Der Verfasser hat den Charakter des Buches durch die Absicht, „die Physiognomie des Rembrandt auf seine Weise gegenwärtig zu machen", scharf umrissen. Er tut das in siebzehn Kapiteln. Diese Kapitel ziehen aber an uns vorüber nicht wie ein Kinematogramm, wie eine episch und chronologisch geordnete Schilderung des Menschen und Künstlers Rembrandt, sondern wie siebzehn vom Verfasser gezeichnete Bildnisse des Meisters, von denen jedes den ganzen Rembrandt wiedergibt, aber jedes von anderer Seite. Jedes enthält auch ein Stück Hausenstein. Kurz: der Schriftsteller ist gewissermaßen zum Bildnismaler geworden, nicht im Sinn eines naturalistischen Abschilderns, sondern im höheren der Charakterstudie. Damit begreift sich auch, daß das im übrigen prachtvoll sich präsentierende Buch neben den zahllosen andern Rembrandtbüchern, und wären sie auch so gut wie der zweibändige Neumann, seinen Platz behauptet. Die etwas dürftige Illustrierung legt allerdings den Wunsch nahe, daß der in Aussicht gestellte Bilderband in nicht allzulanger Frist folgen möge.

Spanische Kunst von Greco bis Goya. Von Hugo Kehrer. Mit 250 Abbildungen. Lex.-8°. (364 S.) München 1926. Hugo Schmidt.

Der Titel dieses großen, verschwenderisch aufgemachten Werkes könnte überraschen. Er ließe nämlich vermuten, daß ein Teil der spanischen Kunstgeschichte in der üblichen Form vorgetragen würde. Wie wenig das indes zutrifft, ergibt schon ein flüchtiger Blick in den Inhalt. Ganz abgesehen davon, daß die Malerei den Löwenanteil erhalten hat, während Architektur und Plastik nur eine Nebenrolle spielen, kommt auch die Malerei selbst nur in ihren wichtigsten Vertretern Greco, Velazquez, Ribera, Zurbaran, Murillo, Goya zur Geltung, während eine eigentliche Geschichte dieser Kunstepoche ganz anders zu Werke gehen müßte. Es war dem Verfasser eben gar nicht darum zu tun, Kunstgeschichte zu schreiben, was ihm, dem hervorragenden Kenner Spaniens, nicht schwer fallen könnte, er wollte vielmehr den Geist, die Seele der spanischen Kunst schildern, ihre wesentliche Verschiedenheit vom Geiste und der Seele der italienischen Kunst klarmachen. Ob und inwieweit die Voraussetzung zutrifft, daß man Italienisches vermutet, wenn man an Spanien denkt, möchten wir dahingestellt sein lassen. Aber wäre es auch der Fall, daß jeder, der überhaupt einmal einen Blick in die Kunstgeschichte geworfen hat, den bedeutsamen Unterschied zwischen der spanischen und der italienischen Kunst gewahr wird, so würde er bald verstummen, wenn man ihn nun im einzelnen über diese Unterschiede befragen wollte. Das aber leistet Kehrer in diesem Buch: er klärt auf Schritt und Tritt den nebelhaft verschwommenen Begriff zum Teil schon in den Einzeldarstellungen bestimmter Künstler, besonders aber im zweiten, systematischen Teil. Der Spanier ist nicht der schön-

heitstrunkene, nach Formklärung dürstende Mensch wie der Italiener. Schon die herbere spanische Landschaft und die frühzeitige Berührung mit dem Orient mußten das Formgefühl anders wachsen lassen. Die Wölfflinschen Grundbegriffe der künstlerischen Form haben sich in Spanien ganz anders vermengt und gekreuzt als anderswo. Ganz anders sodann als der Italiener strebt der Spanier nach tieferem seelischen Ausdruck, weshalb gerade seine religiöse Kunst ungleich religiöser erscheint als die in dieser Hinsicht leicht etwas oberflächliche italienische. Die mit Stoffen bekleideten Bildwerke, die uns fast als kitschig erscheinen könnten, lassen sich nicht mehr unter dem reinen Gesichtswinkel der Form gerecht würdigen, sie müssen aus der religiösen Grundstimmung heraus gewertet werden. Für die religiöse Kunst lassen sich daraus Schlüsse ziehen, die geradezu umwälzend sein könnten auch für unsere Zeit. Da die religiöse Haltung des Spaniers mit der katholischen identisch ist, war es für einen Protestanten gewiß nicht leicht, diesen Verhältnissen beizukommen. Kehrer hat seine Aufgabe indes mit Geschick und Takt gelöst, wenn man auch an einzelnen Ausdrücken merkt, daß ihm diese Welt innerlich doch fremd ist, daß darum das naturhafte Gefühl von der „Einfühlung" vertreten wird. Seit vielen Jahren hat der Verfasser der spanischen Kunst besondere Studien gewidmet und in Reisen vertieft. Bereits seine Bücher über Greco und Zurbaran, sowie seine Goya-Ausgaben haben bewiesen, daß nicht nur der Forscher, sondern auch der Mensch bei der Sache ist. Das gleiche gilt von diesem Buch, das der Real Academia de la Historia als Zeichen des Dankes für die Aufnahme unter ihre Mitglieder gewidmet ist.

Breslauer Kirchen. Herausgegeben von Heinrich Götz. Einleitung von Alfred Hadelt. gr. 8° (28 S.) Mit 105 Bildseiten. Breslau 1926, Ostdeutsche Verlagsanstalt. Geb. *M* 15.—

Dieser Band ist der erste der Sammlung „Schlesische Kirchen". Der zweite wird die Stadt- und Ordenskirchen, der dritte die Dorfkirchen zum Gegenstand nehmen. Die periphere Lage Schlesiens hat es mit sich gebracht, daß seinen Kunstdenkmälern weit weniger Beachtung geschenkt worden ist als den zentraler gelegenen deutschen Landschaften. Schlesien wurde hauptsächlich im 13. Jahrhundert von Kolonisten aus den verschiedensten deutschen Stämmen besiedelt. Die erste wichtigste Periode gehört darum der Gotik an. Als Breslau entstand, war die Blüteperiode des Stiles bereits überschritten; die Denkmäler gehören darum meist der Spätgotik an. Der eigentliche Ausdruck der schlesischen Seele ist aber der Barockstil, wie schon die reiche Zahl der Schöpfungen bekundet. Ganz Eigenartiges und Bodenständiges ist freilich wenig anzutreffen. Es fehlten dem Lande die großen genialen Künstler, die fähig gewesen wären, das eigentümlich Schlesische in künstlerische Formen umzusetzen. Es wurden aber mit bewundernswertem Weitblick andere tüchtige Kräfte herangeholt, so daß die schlesische Kunst einen treuen Spiegel der gesamtdeutschen Entwicklung bildet. Gerade Breslau läßt dies deutlich erkennen. Herrliche Kirchenbauten aus der Gotik und dem Barock lassen die Stadt mit andern Kulturzentren wetteifern. Selbst eine Reliquie aus der romanischen Zeit, das köstliche Portal der St. Maria-Magdalenenkirche, fehlt nicht und kündet von früher Kunstübung. Hadelt erweist sich als kundiger Führer durch all diese Schätze an der Hand von Abbildungen, die gar nicht besser sein könnten, wie überhaupt das ganze Buch ein erlesenes typographisches Muster ist.

Josef Kreitmaier S. J.

---

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900, Bankkonto der Schriftleitung in der Schweiz: Schweizerische Genossenschaftsbank in Basel, Postscheck-Konto V 3175.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

# Der „Vater der christlichen Mystik" und sein verhängnisvoller Einfluß

„Dürfen wir erfahren, was das für eine neue Lehre ist, die du verkündest? Du gibst uns gar seltsame Dinge zu hören: Darum möchten wir gern wissen, was es für eine Bewandtnis damit hat." Auf der Akropolis von Athen war es, wo stoische und epikureische Philosophen diese Frage an den hl. Paulus richteten. In einer Sprache, die den Stoikern wohl gefallen mochte, zeigte er ihnen den „unbekannten Gott", dem man in Athen einen Altar errichtet hatte, den Gott, „der ja keinem von uns fern ist. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir. Wir sind ja auch seines Geschlechtes." [1] Der Apostel der griechischen Heidenwelt beruft sich auf seinen Landsmann Aratus aus Kilikien, der sich Pindars Wort zu eigen gemacht hatte: „Wir sind ja aus göttlichem Geschlecht." Den irrtümlichen, pantheistischen Sinn des Satzes übergeht der Apostel. Manche Begriffe und Worte der heidnischen Philosophie waren ja trotz aller Irrungen geeignet, nach dem Geiste des Evangeliums umgedeutet zu werden. Ohne Zögern eignet Paulus sie sich an. Viel hat freilich der Apostel mit seiner Anlehnung an griechische Weltweisheit damals nicht erreicht. Jahrhunderte später war einem andern ein weit größerer Erfolg damit beschieden, so zwar, daß er fast ein Jahrtausend, gedeckt durch die vermeintliche Autorität des hl. Paulus, unberechtigt in seinen Bann geschlagen hat.

Nur einige wenige Männer gewann Paulus in Athen für Christus. Unter ihnen war auch, wie die Apostelgeschichte (17, 34) berichtet, Dionysius, Beisitzer des Areopag, des höchsten Gerichtshofs, und früherer Archont. Nach Eusebius wurde er erster Bischof von Athen und starb als Märtyrer. Erst durch die Erklärung der Apokalypse des Andreas von Cäsarea erfuhr man um die Jahre 510—520 zum ersten Male, daß dieser Dionysius Areopagita auch Schriften verfaßt haben sollte. Bald zitierten ihn Nestorianer und Monophysiten in ihren Streitschriften. Als sich aber auf dem Religionsgespräch zu Konstantinopel 533 die Anhänger des monophysitischen Sektenführers Severus auf jene Schriften beriefen, lehnte der gut belesene Bischof Hypatius von Ephesus dieses Zeugnis rundweg ab mit der Begründung, wenn von einem so berühmten Manne echte Schriften vorhanden wären, so hätten die großen Vorkämpfer des wahren Glaubens, Athanasius, Cyrillus von Alexandrien wie auch die Väter des Konzils von Chalzedon, ihn sicher als Zeugen angerufen.

In den griechischen und in den orientalischen Kirchen erlangten die Schriften trotzdem bald das höchste Ansehen, obwohl die Zweifel an ihrer areopagitischen Herkunft nicht fehlten. Pachymeres schrieb im 13. Jahrhundert in griechischer Sprache eine Paraphrase. Auch ins Slawische wurden sie 1371 übersetzt. In Rom hatte schon vorher der Slawenapostel Cyrillus, der sie auswendig wußte, mit Nachdruck darauf hingewiesen.

Im Abendlande hat zuerst Gregor der Große sich auf sie berufen [2]. Bekannter wurden sie seit dem 9. Jahrhundert durch das Geschenk einer Handschrift des byzantinischen Kaisers Michael an Ludwig den Frommen. Auf

[1] Apg. 17, 19—29. [2] Hom. 34 in Luc.

Befehl des Kaisers Karl des Kahlen übersetzte Scotus Erigena die areopagitischen Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische. Heute ist die lateinische Übertragung maßgebend, die 1634 der Jesuit Corderius von dem schwierigen griechischen Texte herausgegeben hat.

Ein Jahrtausend hindurch genossen die areopagitischen Schriften unbedingtes Vertrauen. Daß es sich um eine Fälschung handelte, ahnte man nicht. Alle Scholastiker verehrten Dionysius nicht weniger als die Mystiker. Die Theologen beriefen sich auf ihn als einen Lehrer von höchstem Ansehen, ob sie nun als Scholastiker die Glaubenslehren oder als Mystiker außerordentliche Gnadenwirkungen behandeln. Nur mit großer Ehrfurcht nennt man seinen Namen, und gern berief man sich auf ihn für die Richtigkeit einer Ansicht. Die hohe Ausbildung des dionysischen Lehrsystems führte man auf übernatürliche Erleuchtung zurück. Man kennt keinen einzigen Kirchenvater, um dessen Erklärung man sich so sehr bemüht hätte. Hugo von St. Viktor schrieb einen Kommentar zu Dionysius, der sich durch ideale Auffassung wie durch gemütvolle Wärme auszeichnet; ein Erläuterungswerk von mächtigstem Umfange schuf der sel. Albertus Magnus, der hl. Thomas von Aquin verfaßte die meisterhafte Erklärung zu der Schrift „Von göttlichen Namen“ und der fromme Kartäuser Dionysius seine großartig alles frühere zusammenfassenden „Erläuterungen“. In den Werken des hl. Thomas zählte Corderius an 1700 Zitate aus dem Areopagiten, so daß kaum Augustinus häufiger erscheint. „Ja, ich fürchte nicht zu übertreiben“, bemerkt Kleutgen, „wenn ich sage, daß die ganze Lehre des Dionysius in der Summa des hl. Thomas enthalten ist. Dieselbe Hochachtung legen alle älteren und neueren Scholastiker an den Tag, und kaum wird man einen Theologen von Bedeutung nennen können, der es gewagt hätte, dem Dionysius zu widersprechen. Die Theologen aller Jahrhunderte haben ihn wie keinen andern Vater oder Lehrer der Kirche verehrt.“[1] In der Tat wurde kein Werk nach der Heiligen Schrift so hoch geschätzt wie die Bücher des vermeintlichen Apostelschülers.

Welches waren nun die Gründe dieser hohen Verehrung? Vieles traf zusammen. Vor allem war es der Glorienschein der apostolischen Zeit, der die Person des Areopagiten wie seiner Schriften umleuchtete.

Er galt als gottbegnadigter Apostelschüler, als heiliger Märtyrerbischof und gotterfüllter Mystiker. Er war Zeuge der Sonnenfinsternis bei Jesu Tode, gegenwärtig war er bei dem Tode der Gottesmutter Maria, dem Apostel Johannes sagt er in einem Briefe nach Patmos seine baldige Befreiung voraus, er steht im Briefwechsel mit Titus und Polykarpus, dem Timotheus widmet er seine Werke und gibt ihm zugleich Anweisung, zur höchsten mystischen Beschauung zu gelangen. Hatte er doch selbst vom hl. Paulus die geheimnisvollen Worte vernommen, die dieser bei seiner Verzückung bis zum dritten Himmel gehört. Außerdem hatte ihn der heilige Greis Hierotheus, der häufiger Ekstasen gewürdigt wurde, zum Mitwisser seiner Geheimnisse gemacht. Auch stand er mit dem Apostel Bartholomäus in Beziehung und hatte Kenntnis von mystischen, nicht mehr erhaltenen Briefen, die einige Apostel verfaßt hatten. Das alles steht in seinen Werken zu lesen. Und ein Jahrtausend lang schenkte man ihm blindes Vertrauen, trotz mancher historischer Unmöglichkeiten, trotzdem einem hl. Thomas von Aquin wie auch andern es nicht entging, wie ähnlich manches den Schriften der Neuplatoniker

[1] Kleutgen, Theologie der Vorzeit IV n. 33.

und griechischer Kirchenväter bis zum 5. Jahrhundert war. Aber die Erklärung suchte man darin, daß diese eben aus dem „heiligen Dionysius" jene Gedanken und Ausdrücke entlehnt hätten. In der Rücksichtnahme auf Häresien des 4. Jahrhunderts sah man den Beweis für die Sehergabe des in die ferne Zukunft schauenden einzigartigen Paulusschülers. Es machte nicht einmal stutzig, daß die kirchlichen Ämter, das Mönchtum und die Liturgie in einer Entwicklung erscheinen, wie sie etwa dem 5. Jahrhundert entsprach. Auch die Ähnlichkeit mit Proklus, Plotin und andern neuplatonischen Philosophen war aufgefallen. Pachymeres erklärt die Ähnlichkeit dadurch, daß Proklus den Dionysius ausgeschrieben habe. Die areopagitischen Schriften seien eben den Heiden schon eher bekannt gewesen. Sie hätten sie aber verborgen gehalten, um selbst als Väter so tiefsinniger Gedanken angesehen zu werden [1].

Das hohe Alter war aber keineswegs der einzige Grund für die Hochschätzung der areopagitischen Schriften. Es verband sich damit vor allem deren tiefer Lehrgehalt und die großartige Zusammenfassung erhabener Ideen, die in ganz neuartiger, niegehörter und geheimnisvoller Sprache dargeboten wurden. Die wichtigste Abhandlung ist die „Von göttlichen Namen". Unter Bejahung und Verneinung der göttlichen Eigenschaften führt sie in das geheimnisvolle Wesen der „überwesentlichen, übererhabenen Übergottheit" ein. Mit bewundernswerter Belesenheit in der Bibel hat Dionysius hier lange Reihen von Gottesnamen zusammengestellt. Sein Vorbild dafür fand er in den griechischen Mysterien und der neuplatonischen Philosophie. Lichtstrahlen gleich gehen von der Gottheit die Engelwelt und das sichtbare Universum aus. Bis heute noch hat diese Darstellung in der dogmatischen Behandlung des göttlichen Wesens und der Urbilder der Schöpfung ihre Spuren zurückgelassen. In der Abhandlung „Himmlische Hierarchie" werden, allerdings auf Grund biblischer Angaben, zum ersten Male die neun Engelchöre angeführt. Als deren Gegenstück erscheint die kirchliche Hierarchie, ebenfalls in neunfacher Einteilung.

„Vor dem entzückten Auge des Areopagiten staffelt sich das ganze Universum zu einem riesigen Abstieg und Aufstieg. Er faßt in einer großartigen Intuition nicht bloß die Welt der himmlischen Geister und der Kirche Gottes in den beiden Hierarchien in ein organisches Ganze zusammen, so daß die oberste Stufenordnung der kirchlichen Hierarchie unmittelbar an die unterste Klasse der Engel sich anschließt, sondern die ganze Schöpfung mit all ihren Wesensreihen wird ihm zu einer himmelragenden Leiter, deren oberste Sprosse der Engelchor der Seraphim, Cherubim und Thronen, bis in das innerste, Gott umgebende Dunkel hineinreicht, während die alleruntersten Stufen in das Reich der vernunftlosen und leblosen Dinge hinabdringen. Die Fülle des göttlichen Lichtes, das zuerst und am reichsten die oberen Engel erfüllt, geht durch alle Zwischenstufen in stetig fortschreitender Abnahme hindurch, wie es bei den Dingen der Körperwelt noch in einem schwachen Widerschein zurückgeworfen wird. Denn jedes Ding nimmt nur soviel davon auf, als seine individuelle Natur erlaubt [2].

„Die mystische Theologie" bietet den Aufstieg zur Gottheit und gibt in fünf Kapiteln die Leitsätze über mystische Gotteinigung. Dabei entäußert sich die Seele aller sinnlichen und verstandesmäßigen Tätigkeit, um in das unaussprechliche Dunkel der Gottheit einzutreten und ihrer auf geheimnisvolle Weise

[1] Migne, P. G. 3, 13.

[2] J. Stiglmayr S. J., Des Dionysius Areop. Schriften (Kösel, Bibl. der Kirchenväter, 1911) S. x f.

inne zu werden. Zehn Briefe bieten Nachträge und Ergänzungen zu dem Werke, das in der christlichen Literatur einzigartig dasteht[1].

Man kann verstehen, wie unter der irrigen Voraussetzung des hohen Alters der überirdische Enthusiasmus und die tiefe Frömmigkeit, die hier zum Ausdruck kommt, das Neue und Überwältigende der Auffassung, das hehre Dunkel der Sprache auf den hohen Geist und das fromme Gemüt hervorragender Männer viele Jahrhunderte hindurch einen unwiderstehlichen Eindruck machen konnte.

Die stilistische Eigenart war von jeher aufgefallen. Man kennt keinen einzigen Schriftsteller, dem eine so eigenartige Ausdrucksweise eigen wäre. Lessius vermeint darin die Sprache der Engel zu hören. Aber das Urteil war hier von der irrigen Meinung beeinflußt, daß der hl. Paulus seine höchsten Entzückungen und Visionen seinem Schüler unmittelbar mitgeteilt habe. Andere sprachen von asiatischem Schwulst.

Warum die Schriften des Dionysius so viele hervorragende Geister fesseln konnten, faßt Professor Zahn kurz zusammen: „Die begeisterte Hochschätzung und vielfache Benützung der ‚Areopagitika‘ hatte mehr als einen Grund. Neben dem Ansehen, das den Verfasser als vermeintlichen Schüler des Weltapostels verklärte, kommt vor allem ihr tieffrommer Sinn und ihre spekulative Höhe in Betracht. Die christlichen Dogmen kommen nach Weite und Tiefe, nach Reichtum und Einheit zur Geltung. Insbesondere ist die Transzendenz Gottes gewahrt bei allem Streben, seine Immanenz lebendig zu erfassen. Dabei hat Stiglmayr mit Recht daran erinnert[2], daß eine Menge von theologischen Fachausdrücken und Bildern, von Motiven und Ideen, die ehedem als Ureigentum, als Erleuchtungsgut dieser Schriften galten, teils kirchliches Erbgut sind, teils auf platonische Quellen weisen.“[3]

Erst der historisch-kritische Sinn, den die Renaissance geweckt hatte, ließ in der Mitte des 15. Jahrhunderts die ersten Zweifel an der Echtheit der areopagitischen Schriften aufkommen. Bis ins 19. Jahrhundert ging der wissenschaftliche Streit hin und her. Endgültig wurde er zu Ungunsten des Areopagiten entschieden, als gleichzeitig Hugo Koch und Joseph Stiglmayr S. J. den Nachweis erbrachten, daß der Verfasser die Werke des heidnischen, neuplatonischen Philosophen Proklus, der erst 485 starb, stark benützt hat. Heute steht es fest, daß es sich bei den areopagitischen Schriften um das Werk eines gemäßigten Monophysiten oder Monotheleten handelt, der es wahrscheinlich zu Anfang des 6. Jahrhunderts verfaßt hat[4].

Wer der geheimnisvolle Mann gewesen ist und was er gewesen ist, meint Hugo Koch, ob Bischof oder Mönch, — ob beides zugleich, auf diese Fragen scheint die Sphinx die Antwort für immer verweigern zu wollen. Da er mit der neuplatonischen Philosophie sich vorzüglich vertraut zeigt, so ist er wahrscheinlich zuerst heidnischer Philosoph gewesen und erst später Christ geworden, dann auch Bischof, und zwar ein Bischof, der von Würde, Amt und Aufgabe des Bischofs eine sehr hohe Auffassung besaß. Manche Rätsel lösen sich

[1] Migne, P. G. 3. — Hierarchia coel. (= HC.), Hierarchia eccles. (= HE.), De divinis nominibus (= DN.), Theologia myst. (= TM.), Epistolae (= Ep.).

[2] Bibl. der Kirchenväter VI. [3] Zahn, Einführung in d. christl. Mystik[3-5] (1922) 128.

[4] Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Mainz 1900). — Joseph Stiglmayr S. J., Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur. Feldkircher Programm (1895). — Historisches Jahrbuch (1895) 253—273 721—748. — Der „Vater der Mystik“ im Lichte des Neuplatonismus: Hist.-pol. Blätter 1900, 541—550 613—627.

leichter, wenn man annimmt, er habe durch seine Werke neuplatonische Philosophen oder auch schwankende, gebildete Christen gewinnen wollen. Damit er seinen Zweck erreichte, hielt er mit seinem Namen, der seine früheren philosophischen Gesinnungsgenossen abgeschreckt hätte, zurück. Er wählte als Pseudonym den Apostelschüler Dionysius Areopagita, wodurch er seine eigene Person ins Dunkel hüllte, den Schriften zugleich den Anschein höchsten Alters, größter Autorität und geheimnisvollen Ursprungs verlieh. Als Gewährsmänner führte er auch noch andere Persönlichkeiten der apostolischen Zeit an, darunter die erdichtete Gestalt des greisen Hierotheus. Der Absicht, seine Schriften mit dem Schleier des Geheimnisvollen zu umgeben, dient auch die Einhüllung des Lehrgehaltes in eine dunkle, gekünstelte, schwerverständliche Sprache, die vielfach dem heidnischen Mysterienwesen und der entschwundenen Arkandisziplin entnommen ist. Mehr als einmal spricht er in der Mysteriensprache, die im Neuplatonismus auch die Sprache der Philosophie geworden war. Ähnlich hatten es auch in allem die Neuplatoniker, die Neupythagoreer und die Verfasser der hermesischen Schriften gemacht, die ebenfalls ihrem Schrifttum hohes Alter und geheimnisvollen Ursprung zuschrieben. Kam er in all diesem schon den neuplatonischen Philosophen entgegen, so noch mehr dadurch, daß er mit den Ausdrücken auch alle Ideen des Neuplatonismus übernimmt, von denen er meint, daß sie sich mit dem Glauben der Kirche vertragen, daß er neuplatonische Ideen in christliche umformt und sich dabei zugleich der neuplatonischen Ausdrucksweise bedient. Die große Vorliebe für umgedeutetes neuplatonisches Gedankengut findet eine einfache Erklärung, wenn Dionysius wie ein Neuplatoniker zu Neuplatonikern redet, um sie so an der Hand ihrer eigenen Lehrsätze dem Christentum zuzuführen. Seine eigene Hauptquelle, die heidnischen Philosophen Plotin und Proklus, wie die christlichen Schriftsteller Origenes, Basilius, Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien und auch das Konzil von Chalzedon, ließ er nach außen gar nicht hervortreten[1]. So bietet er mit außergewöhnlicher Belesenheit tatsächlich die kirchliche Tradition der ersten fünf Jahrhunderte. „Nur schillert und flimmert die alte Überlieferung bei ihm in ganz fremdartigen Farben. Er redet in beständiger Anlehnung an die Terminologie der Mysterien."[2] Der Text ist so gestaltet, daß man von einer mit Absicht durchgeführten Fälschung sprechen muß.

* * *

Größer noch als auf die Scholastik war der Einfluß der areopagitischen Schriften auf die mittelalterliche Mystik. Man nennt Dionysius geradezu den „Vater der christlichen Mystik". Der Grund für diese Bezeichnung liegt zunächst in dem irrtümlich angenommenen hohen Alter der Schriften. Wenn dieselben wirklich der apostolischen Zeit angehört hätten, so wären sie die ersten gewesen, die sich eingehender mit Mystik befaßt hätten. Sodann gehen manche Ausdrücke und auch manche Auffassungen der mittelalterlichen Mystiker tatsächlich auf die areopagitischen Schriften zurück. Doch wäre es „ein Irrtum, wollte man katholische und areopagitische Mystik gleichsetzen"[3].

[1] A. Feder S. J., Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius „De divinis nominibus", in „Scholastik" 1. Jahrg. (1926) 321—367. [2] Bardenhewer, Patrologie[3] 467.
[3] Zahn a. a. O. 129 Anm.

Wenn schon die Scholastiker es nicht leicht wagten, dem Dionysius zu widersprechen, so mußten die Mystiker noch weit mehr Bedenken tragen, die eigene Ansicht über die eines Apostelschülers zu stellen, der, wie man annahm, vom hl. Paulus selbst und von andern Aposteln unmittelbar in die Geheimnisse der mystischen Theologie eingeführt worden war, und der zudem von dem heiligen Greis Hierotheus und andern heiligen Führern, die noch mit den Aposteln in Verbindung standen, die Geheimnisse der Mystik und deren Ekstasen erfahren hatte. So mußte man in Dionysius eine Autorität in der Mystik sehen, der keine andere nächst der Heiligen Schrift gleich kam.

Schrieb doch Dionysius selbst: „Diese und andere gottgeweihte Lichter (Wahrheiten) hat uns, den Schriften folgend, die geheime Überlieferung unserer gotterfüllten Führer offenbarend geschenkt. Darin sind auch wir eingeweiht worden“ (DN. 1, 1). Diese „gotterfüllten Führer“ hätten manches von der Tradition auch niedergeschrieben. Geheim verbreitet, sei es Dionysius zur Kenntnis gekommen. Die tiefsinnigen, aber dunkeln Schriften, die Hierotheus verfaßt haben soll, werden von Dionysius häufig zitiert und wie eine zweite Heilige Schrift verehrt, die auf die von Gott gegebene folgt (DN. 3, 2). Ja er versichert, daß er mit seinen eigenen Schriften nichts anderes bezweckt, als die dunkeln Gedanken seines erhabenen Lehrers verständlicher darzustellen. Die mündliche Überlieferung ist geheim und den Uneingeweihten, der Menge, vorzuenthalten (HE. 1, 5).

Dionysius ist sodann der erste, der einer Schrift den Titel „Mystische Theologie“ gegeben hat. Allerdings umfaßt sie nur fünf kleine Kapitel und füllt in der Ausgabe von Migne nicht einmal zwei volle Seiten. Bemerkungen über Mystik finden sich aber außerdem noch in den beiden „Hierarchien“, in der Schrift „Über göttliche Namen“. Endlich geben kurze Briefe Anleitung zu mystischer Gotteinigung.

Die „Mystische Theologie“ wird durch ein Gebet eingeleitet, das in seiner Dunkelheit und Überschwenglichkeit für die Art der areopagitischen Darstellung durchaus charakteristisch ist:

„Überwesentliche Dreifaltigkeit und Übergott, überbester Einführer zur Theosophie der Christen, leite uns zum Überunerkennbaren der mystischen, geheimnisvollen Werke und zum überhöchsten Gipfel, wo neue, absolute, unwandelbare theologische Mysterien im Dunkelsten und Überklarsten und Überleuchtenden uns belehren durch das überleuchtende, verborgene Dunkel des verborgenen belehrenden Schweigens“ (TM 1, 1).

Wie aber konnte ein so beschränktes mystisches Material, wie es hier geboten wird, eine so nachhaltige Wirkung ausüben?

P. Stiglmayr antwortet: „Gerade die Kürze und die Überschwenglichkeit des Büchleins förderte seine Beliebtheit. Die gedrängte, in lauter Axiomen sich fortbewegende Sprache, der geheimnisvolle Gegenstand, das ahnungsvolle Dunkel, das mit ehrfurchtsvollem Schauer umwehte, die Kühnheit der negierenden Sprache, die Universalität des Grundgedankens, der feierlich fromme Eingang, die Verbindung mit andern Schriften des Verfassers, die überraschende neue Einrahmung von Schrifttexten in neuplatonische Redeformen — das alles machte das Werkchen so überaus anziehend für eine Geistesrichtung des Mittelalters, die mit der kräftigsten Innigkeit des Gemütes den Weg nach Gott suchte und in dem Apostelschüler einen hochbegnadigten Führer zu besitzen glaubte.“

Allerdings waren manche Gedanken des Vaters der Mystik, insofern sie richtig waren, durch frühere Väter, die er, ohne sie zu nennen, wiederholt benützt hat, vorbereitet. Im Abendland ist zudem der Areopagite erst im 9. Jahr-

hundert bekannter geworden. Vorher aber schon hatte man hier durch Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Augustinus, Gregor d. Gr., Cassian und andere die Erscheinungen des mystischen Lebens mehr oder weniger kennen gelernt. Allein das muß zugegeben werden, daß das Studium der areopagitischen Schriften nicht wenig angeregt und gefördert hat. Bis zur Renaissancezeit bedienten sich die mystischen Schriftsteller mit wenigen Ausnahmen gern der Denk- und Sprechweise des „Vaters der Mystik". Doch tragen sie so viel in seine wenigen dunkeln Sätze hinein aus den Lehren der Heiligen Schrift und den großen Lehrern der Kirche, daß der wahre Charakter der areopagitischen Schriften geändert und ihr Inhalt weit überboten wird. Umdeutungen waren denn auch sehr notwendig. Denn zumal in der Mystik hat Dionysius die Neuplatonische Mystik und Theosophie in einer Weise in Dienst genommen, wie es kein christlicher Schriftsteller vor oder nach ihm getan hat. Aus der neuplatonischen Schule hervorgegangen und mit dem heidnischen Mysterienwesen wohlvertraut, hatte er sich auch die Aufgabe gestellt, was er an Wahrheitsgehalt in der heidnischen Mystik und Theosophie zu finden glaubte, mit christlich-mystischen Lehren und Gedanken zu vereinigen und zu einem einheitlichen Lehrsystem zu verschmelzen, eine Aufgabe, die allerdings nicht allweg gelungen ist und auch nicht gelingen konnte. Wie sehr Dionysius auch darauf bedacht war, alles auszumerzen, was aus Plotin, Proklus und auch aus Philo in die christliche Mystik nicht hineinpaßte, und die für christliche Leser anstößigen Wendungen und Gedankengänge zu vermeiden, so ist es ihm doch nicht immer gelungen, die christlichen Ideen in neuplatonische Denkformen zu gießen [1].

Warum der Areopagite in solcher Weise die heidnische Philosophie auch für die Mystik benützt hat, deutet er in einem Briefe an, wo er sich den Vorwurf machen läßt, ein Vatermörder zu sein, als ob er den Neuplatonismus durch die neuplatonische Philosophie bekämpfen wolle. Das tut er allerdings, aber nicht durch leidenschaftliche Polemik, sondern indem er dem neuplatonischen System das christliche in der Sprache der heidnischen Philosophen gegenüberstellt, das an göttlicher Transzendenz und Immanenz, an Lichtströmen, die das All durchfluten, an Verachtung des Materiellen, an dreifacher Dreiheit, an Streben von geteilter Vielheit nach ungeteilter Einheit, nach Reinigung, Erleuchtung und Einigung mit Gott, nach mystischem Schauen und nach Ekstase, an Aszese und Weltflucht, endlich an Vergottung hinter dem Gegner nicht zurückbleiben darf [2].

Es läßt sich nicht verkennen, daß die platonische Philosophie manche Berührungspunkte mit erhabenen Wahrheiten des Christentums aufweist und, was die Ausdrucksweise angeht, auch mit der christlichen Mystik Ähnlichkeit zeigt. Dabei aber kann leicht übersehen werden, daß der wesentliche Gegensatz unvergleichlich größer ist. So liegt die Gefahr nahe, daß man bei der Ähnlichkeit der Darstellung und der Worte die unüberbrückbare Kluft nicht hinreichend beachtet, die zwischen christlicher und heidnischer Mystik klafft. Die christliche Mystik hat zur notwendigen Voraussetzung das Geheimnis der übernatürlichen Gnade. Der nichtchristlichen Mystik aber geht jedes Verständnis gerade für das Wesentliche der christlichen Mystik ab.

---

[1] J. Stiglmayr a. a. O. XVII. [2] Koch, Pseudo-Dionysius 257.

Hier nun liegt gerade das Verhängnis der areopagitischen Mystik. Nicht bloß weichen die sprachlichen Wendungen von den Kirchenvätern befremdend ab, sondern auch spekulative und psychologische Gedankengänge, wie auch besondere Weisungen für die Praxis der Mystik verraten den heidnischen Ursprung. Man hat den Eindruck, als ob der Areopagite bei all seinen frommen Worten und Stimmungen die Psychologie der katholischen Mystik weder aus eigener noch aus fremder Erfahrung kenne, sondern nur neuplatonischer Spekulation folge. In mehr als einem für die Praxis wichtigen Punkte mußte das in der Folgezeit verhängnisvoll werden.

Der Grundgedanke der areopagitischen Mystik ist die Vergottung und Gotteinigung durch den aus der Gottheit hervorgehenden Lichtstrahl. In der dem „Mitpresbyter Timotheus“ gewidmeten „Himmlischen Hierarchie“ lesen wir: „Jedes Hervorgehen der vom Vater erregten Lichtausstrahlung, die gütig verliehen zu uns dringt, führt uns auch hinwieder als eine ins Eins gestaltende Kraft aufwärts und vereinfacht uns und wendet uns wieder zur Einheit des Vaters und zu seiner vergottenden Einfachheit zurück“ (HC. 1, 1).

Die himmlischen Hierarchien der neun Engelchöre werden uns geoffenbart „um des uns entsprechenden Weges der Vergottung willen“ (HC. 1, 3).

Die ganze spekulative und noch mehr die mystische Theologie des Areopagiten ist auf diesem Gedanken der Vergottung gegründet. Nun haben freilich auch schon vor Dionysius einige Väter vereinzelt von einer Vergottung oder Vergöttlichung nach dem heutigen Sprachgebrauch geredet. Irenäus deutet sie an, wenn er schreibt: „Jesus ist in seiner unermeßlichen Liebe geworden, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er selbst ist.“[1] Athanasius behandelt ebenfalls die Vergöttlichung in Verbindung mit der Menschwerdung des Gottessohnes: „Er selbst wurde Mensch, um uns zu Gott zu machen.... Er war Gottes Sohn von Natur, wir sind es aus Gnade.“[2] Leo d. Gr. mahnt: „Erkenne deine Würde, o Christ, teilhaftig geworden der göttlichen Natur.“[3] Augustinus spricht an einigen Stellen ähnlich wie die griechischen Väter: „Wenn wir Gottes Söhne geworden sind, dann sind wir auch Gott, aber dies aus Gnade dessen, der uns an Kindes Statt angenommen, nicht aber von Natur durch Zeugung.“[4]

Weit ausführlicher aber und bestimmter als von den Kirchenvätern wird die Lehre von der Vergottung und Gotteinigung durch den Areopagiten behandelt. Er wollte eben in diesem wesentlichen Punkte nicht hinter der neuplatonischen Mystik zurückstehen, der er diesen Gedanken entnommen und ins Christliche umgedeutet hatte. Auf dieser Grundidee beruht selbst seine Auffassung von den beiden Hierarchien, der himmlischen in der Engelwelt und der kirchlichen in ihren verschiedenen Rangstufen. Beide sind bestimmt, zur Vergottung zu führen.

Diese Vergottung oder Vergöttlichung[5] „ist die größtmögliche Verähnlichung und Vereinigung mit Gott“. Die Sakramente und die göttlichen Gebote führen uns dorthin (EH c. 2). Durch die Wirksamkeit der Sakramente

[1] Iren., Adv. haer. 5, praef. [2] Migne, P. G. 25, 448.
[3] Migne, P. L. 54, 192. — Vgl. 2 Petri 1, 4.
[4] „Dii sumus“ — S. Aug., In Ps. 49, 2; bei Migne, P. L. 36, 565.
[5] θέωσις (HE. c. 1).

werden wir in ein höheres Sein erhoben. Aller Grund und Anfang der Vergöttlichung ist die Wiedergeburt aus Gott in der Taufe. Die Gottähnlichkeit wird durch die andern Sakramente weitergeführt. Die Bischöfe werden durch ihre Weihe vergottet[1], und sie teilen von ihren Gaben den niedern Ordnungen mit. Dadurch wird der Seele auf eine sehr geheimnisvolle Weise verliehen, nach der Art Gottes zu sein[2]. Wer dieses höhere Sein nicht empfangen hat, der kann von den göttlichen Offenbarungen nichts verstehen, wie ja auch wir zuerst das Dasein haben müssen, ehe wir unserer Natur nach wirken können.

Der hl. Thomas sah in der Darstellung des Areopagiten die kirchliche Lehre von der Vergöttlichung der Seele, weshalb er sich auch auf ihn beruft: „Die freiwillig eingegossene Gnade muß die Wesenheit der Seele zu einem gewissen göttlichen Sein erheben, damit sie fähig wird zu göttlichem Wirken. Darum sagt Dionysius: ‚Wer das göttliche Sein nicht durch geistige Wiedergeburt erlangt hat, kann an göttlichem Wirken nicht teilnehmen.'" [3] „Das Geschenk der Gnade ist nichts anderes als eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur. Darum kann nur Gott allein vergotten." [4]

Aus eigener Erfahrung redend, schreibt die hl. Theresia von den höchsten Stufen der Kontemplation: Was Gott bei der vollkommenen Vereinigung der Seele mitteilt, „ist ein so großes Geheimnis und erfüllt sie mit außerordentlicher Wonne! Man kann darüber nicht mehr sagen, als daß die Seele, so viel man es erkennen kann, eins mit Gott geworden ist." [5]

Wenn man sich bei manchen deutschen Mystikern vom Meister Eckhart im 14. Jahrhundert bis auf Angelus Silesius im 17. Jahrhundert durch die aufdringliche und pantheistisch klingende Hervorhebung der Vergottung gestoßen fühlt, und wenn man ihnen deshalb den Vorwurf des Pantheismus in der Tat gemacht hat, so dürften solche Stellen wohl ausnahmslos in letzter Beziehung auf den Areopagiten und seine neuplatonische Ausdrucksweise zurückgehen, und über den Vater der christlichen Mystik hinaus auf Plotin und Proklus, die diese Ausdrücke allerdings anders verstanden haben.

Dasselbe scheint auch von der Gottesgeburt in der Seele zu gelten, wovon zumal in der deutschen Mystik so oft und in einer Weise die Rede ist, daß es unser heutiges Denken und Empfinden nicht weniger befremdet als die Vergottung. Wenigstens ist dies die Ansicht Denifles: „Dem Dionysius ist ‚Vergottung' mit Bezugnahme auf Joh. 14, 23 gleichbedeutend mit göttlicher Geburt. Vergottung aber gilt ihm als die möglichst erreichbare Verähnlichung und Vereinigung mit Gott." [6] Areopagitische Mystik ist es demnach, die uns z. B. in dem früher Tauler zugeschriebenen „Armen Leben Jesu Christi" entgegentritt:

„So Gott geboren wird in der Seele, scheidet Gott den Geist von der Seele und versenkt ihn in die Dunkelheit seiner Gottheit und übergottet ihn mit seiner Gottheit, daß er ganz gottförmig wird, und er verliert die Art (gestaltnis) alles Geschaffenen und wird ganz umgestaltet in das formlose Bild des Sohnes in der Gottheit, daß er ein Sohn wird von Gnaden, wie der Sohn es ist von Natur." [7]

---

[1] θεωθῆναι (HE. c. 1).

[2] Dieses θεῖως εἶναι pflegt der hl. Thomas und andere lateinische Lehrer mit status divinus zu übersetzen, und sie reden sehr oft davon. — Kleutgen, Theol. d. Vorzeit II n. 72.

[3] S. Thom., In 2, d. 26, q. 1, a. 3. [4] S. Thom. 1, 2, q. 112, a. 1.

[5] Hl. Theresia, Seelenburg 7, 2. — Vgl. die eben bei Herder erschienene „Katholische Mystik" von René de Maumigny S. J. und Karl Richstätter S. J. 80 ff. 103 ff., sowie im Inhaltsverzeichnis: Vergöttlichung, Vergottung, Gotteinigung.

[6] HE. c. 2 § 1; c. 1 § 3. — Denifle, Buch von geistl. Armut XXXVII f.

[7] Ebd. 110, 21—27.

Bei den Mystikern des Mittelalters, so schreibt Denifle weiter, „liegt der Lehre von der Gottesgeburt in der Seele der Gedanke zu Grunde, daß jedes Wirken ein Verähnlichen sei, ein Satz, der sowohl von Aristoteles als von der Scholastik gelehrt wird [1]. Da nun das wirkende Prinzip der übernatürlichen Vereinigung Gott selbst ist, so wird der Geist mit Beibehaltung seiner Natur gewissermassen in Gott umgestaltet, er wird ihm ähnlich. So faßt es Origenes auf [2]. Später führt Thomas von Vercelli die Vergottung entweder auf die Geburt zurück, der zufolge man zwar nicht Gott von Natur, sondern von Gnade werde, oder auf das aktive und passive Prinzip der Liebe.“ [3]

Der Einfluß des Areopagiten macht sich auch bei Meister Eckhart bemerkbar. Einige seiner verurteilten Sätze scheinen sogar durch den „Vater der Mystik“ veranlaßt zu sein, z. B. der 10., 11. und 12. Satz: „Wir werden ganz in Gott umgebildet, in ähnlicher Weise, wie im heiligsten Sakrament das Brot in den Leib Christi verwandelt wird.“ „Was der Vater seinem Sohne gegeben hat, das alles gibt er auch mir; nichts nehme ich aus, weder Vereinigung noch Heiligkeit, sondern alles hat er mir gegeben.“ „Was immer der göttlichen Natur zu eigen ist, das alles ist auch dem gerechten und göttlichen Menschen zu eigen; darum wirkt jener Mensch, was immer Gott wirkt, und er schafft mit Gott Himmel und Erde; und er ist der Hervorbringer des ewigen Wortes, und Gott wüßte ohne einen solchen Menschen nichts zu tun.“ [4]

Ebenso klingen auch in einigen verurteilten Sätzen des Molinos areopagitische Gedanken wider: „Der mystische Tod ist anzustreben, worin die Seele zu ihrer Wesenheit zurückkehrt, nämlich zur Wesenheit Gottes, in der sie umgewandelt und vergottet bleibt.“ [5]

Wenn Dionysius durch seine Betonung der Vergottung und Gotteinigung Anlaß zu pantheistischen Ideen geboten hat, so wurde diese Gefahr noch gesteigert durch seinen der neuplatonischen Auffassung angepaßten Schöpfungsbegriff. Nach ihm sind die Dinge der Welt entstanden durch Überströmen, Überquellen aus der Überfülle des göttlichen Seins: Die Gottheit sprudelt über wie eine Quelle, die sich nicht erschöpft; sie strahlt aus wie eine Sonne, die trotz des ausflutenden Lichtes nichts von ihrer Leuchtkraft verliert. Sie ist wie ein riesiger Wurzelstock, der eine unabsehbare Pflanzenwelt aus sich hervorkeimen läßt; wie ein Kreis, der alle Radien in sich vereinigt. Indem nun Gott die vielen Wesenheiten ins Dasein ruft, kann man sagen, daß das Eine sich vermannigfache.

Wie Gott bereits vor Ausgang der Geschöpfe alles in sich faßte und in sich voraus hatte, so bleibt er auch später in den Dingen, wie auch die Dinge in

---

[1] Vgl. statt aller S. Thom. 1, q. 110 a. 2; q. 115 a. 1 2; Contra Gent. c. 21, 3; c. 107; 1 dist. 36, q. 2 a. 3 usw.

[2] Hom. 9 in Ierem. — Migne, P. G. 13, 356. [3] Denifle a. a. O. xxxvi f.

[4] Denzinger, Enchiridion n. 510—512. — Wie richtig P. Denifle O. P., „der größte bahnbrechende Forscher auf dem Gebiete der deutschen Mystik überhaupt“, den Pantheismus Meister Eckharts dargestellt hat, zeigen auf Grund neuer lateinischer Eckhartfunde in streng wissenschaftlicher Arbeit Prälat Dr. Martin Grabmann und P. Gabriel Théry O. P., die beide zu den angesehensten Forschern der mittelalterlichen Theologie gehören. — Vgl. M. Grabmann: „Neue Eckhartforschungen im Lichte neuer Eckhartfunde“, in Divus Thomas 1927 (Freiburg, in der Schweiz), 74—96. — Neuaufgefundene Pariser Quästionen M. Eckharts (München 1927). — P. Gabriel Théry O. P., Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart (Ligugé 1926). — In dieser Zeitschrift Bd. 107 (1924): „Ein vielumstrittener Mystiker“ von K. Richstätter S. J. [5] Denzinger n. 1225.

Gott weiter bestehen. Die Gottheit ist der Seienden Wesenheit, der Lebenden Leben, das Sein der Dinge, alles in allem. Gott ist in allen Dingen gegenwärtig. Er umschließt alle und faßt alle zusammen.

Wenn Dionysius die Dinge als „Ausstrahlungen" oder „Ausgänge" der Gottheit bezeichnet[1], so sucht er seiner Darstellung den pantheistischen Sinn dadurch zu nehmen, daß er die christliche Schöpfungsidee hervorhebt: Gott ist der Bildner alles Seins, jeder Existenz, jeder Person, Substanz und Natur. So stellt er Gott geradezu der Welt gegenüber. Er betont ferner, daß durch die Ausgänge aus Gott die Vollkommenheit Gottes in nichts gemindert wird.

Was die manchen so anstößige areopagitische Idee von der göttlichen Immanenz, dem Innewohnen Gottes in den Geschöpfen, und einer Immanenz der Geschöpfe in Gott angeht, so entspricht sie allerdings durchaus der christlichen Philosophie und dem christlichen Gottesbegriff, wenn sie in diesem Sinne aufgefaßt wird: Gott ist, unter Wahrung wesenhafter Verschiedenheit zwischen Schöpfer und Geschöpf, in allen Dingen, und alle Dinge sind in ihm.

Hat Dionysius einen christlichen Schöpfungsbegriff gelehrt oder pantheistischen Emanatismus? Der hl. Thomas nimmt eine Reihe jener Ausdrücke unbedenklich in seine Erklärungen auf. Auch er spricht von Ausgängen Gottes zu den Kreaturen, von Ausgängen der Geschöpfe aus Gott, vom Überfließen aus der Überfülle Gottes, vom Ausgießen der göttlichen Güte usw. Ohne auf das Ungenügende der areopagitischen Darstellung hinzuweisen, hat er sie stellenweise stillschweigend ergänzt und berichtigt. Die verschiedenartige Auffassung zeigt schon, daß die Ausführungen des Areopagiten keineswegs eindeutig sind. Sie können in der Tat richtig von der auf alles einwirkenden, alles belebenden und erhaltenden göttlichen Allmacht verstanden werden, wenn man keinen Anstoß an einzelnen falschklingenden, dem Platonismus entlehnten Ausdrücken nimmt. Es ist aber auch wohl zu begreifen, daß manche, die Dionysius als unfehlbaren Lehrer verehrten und seine Aussprüche als heilige Orakelaufnahmen, leicht zu pantheistischen Irrungen verleitet werden konnten. Wenn manche deutsche Mystiker von der Entstehung der Welt reden, so klingen Ausdrücke wider, denen ein pantheistischer Ton nicht abzusprechen ist. Aber es sind das immer Worte, die dem Areopagiten nachgesprochen sind. Andere Erklärer aber, die ihn nicht so hoch bewerteten, beschuldigen ihn auch heute noch eines mehr oder minder ausgeprägten Pantheismus[2].

Die wunderbare Teilnahme der Seele an der göttlichen Natur durch die heiligmachende Gnade, dieses Geheimnis der göttlichen Liebe, wird in diesem Leben gewöhnlich nur durch den Glauben erkannt. Zu aller Zeiten aber hat es Gott gefallen, einzelnen Gläubigen durch eine außergewöhnliche mystische Gnade auch eine Erfahrung dessen zu geben, wozu er sie erhoben hat und damit einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit. Ebenso schien auch Dionysius seinen Verehrern jene immer fortschreitende Vereinigung mit Gott aufzufassen, von der er handelt. Alle Erkenntnisse und Anschauungen, durch die sie vermittelt wird, oder die sie zur Folge hat, erklärt er durch einen göttlichen Lichtstrahl, der in die Seele leuchtet. Nur dadurch, daß dieser in eine gereinigte Seele fällt, wird sie der höheren Erkenntnis Gottes und des Himmlischen fähig. Diese gewinnt die Seele in der Ekstase. Dionysius bietet auch die Anleitung, dazu zu gelangen.

---

[1] DN. 1, 4; 2, 7.

[2] H. Weerts, Die Gotteslehre des sog. Dionysius Areopagita, in „Theologie und Glaube" 1914, 818. — H. Koch, Pseudo-Dionysius 194.

Nach seiner Auffassung ist die ganze Kirche in allen ihren Gliedern zur Höhe der mystischen Beschauung berufen. Wie auch sonst tritt dabei ein gewisser mechanistischer Zug hervor. Nach dem Areopagiten ist nämlich die hierarchische Rangstufe maßgebend für den höheren oder geringeren Grad des mystischen Ideales. Der Bischof ist einfach der Mystiker „von Gottes Gnaden“. Für den Priester ergibt sich ein geringerer Grad der Mystik, und für die Diakone ein noch geringerer als für die Priester[1].

Damit aber stellt sich Dionysius in Gegensatz zu der allgemeinen Erfahrung und beweist nur, daß er sich auch hier wieder von der Ansicht der Neuplatoniker hat führen lassen. Gerade das Gegenteil hebt der hl. Gregor d. Gr. hervor: „Mit der Gnade der Beschauung ist es nicht so, daß sie den Höchstgestellten verliehen, hingegen Niedriggestellten versagt würde, sondern oftmals empfangen sie die Höchstgestellten, oftmals auch die Niedriggestellten, öfters die Zurückgezogenen, manchmal sogar Verheiratete.... Nicht bloß die hochstehenden Glieder der Kirche, die sich hervortun, besitzen die Gnade der Beschauung, sondern meist empfangen dieses Geschenk auch jene Glieder, die in ihrer Beschäftigung tief unten stehen.“[2]

Der ganze Verlauf des mystischen Aufstieges, der mit der areopagitischen Gotteinigung in der Ekstase endet, wird zusammenfassend von Dionysius im Anfang der „Mystischen Theologie“ in Form einer Aufforderung an den Adressaten geschildert:

„Du aber, lieber Timotheus, verlaß im ernsten Bemühen um die mystische Beschauung die Sinne und alle Tätigkeit des Geistes und alles Sinnenfällige und alles Erkennbare, alles Seiende und alles Nichtseiende und erhebe dich zu der Einigung mit dem, der über alle Wesenheit und Erkenntnis ist. Denn durch die freie und vollkommene und reine Loslösung deiner selbst von allen Dingen, wirst du, von allem losgelöst und befreit, zu jenem übernatürlichen Strahl des göttlichen Dunkels gelangen.“[3] Ebenso wie Plotin ist demnach auch Dionysius der Ansicht, daß man sich selbst zur höchsten Kontemplation und zur vollkommensten Gotteinigung in der Ekstase erheben könne.

In der Ekstase aber kommt der Geist dann dahin, daß er, wie Dionysius es von Hierotheus berichtet, „nicht bloß Göttliches lernt, sondern auch Göttliches leidet“[4]. Dieses „divina pati“ wird sehr oft in der mittelalterlichen Mystik aus Dionysius angeführt. Doch stammt das Wort gar nicht von ihm, sondern von dem neuplatonisch gerichteten Synesius von Cyrene, dem es, obwohl er Christ und Bischof geworden war, zeitlebens nicht gelang, den Neuplatoniker abzustreifen und ganz in den Geist des Christentums einzugehen.

Das Gebet ist für Dionysius eines der Mittel, zur Gotteinigung in der Ekstase zu gelangen. Doch fehlt in der areopagitischen Gebetstheorie jeder spezifisch christliche Gedanke. Seine Lehre von den drei Graden des Gebetes stammt aus dem Neuplatonismus. Das Beten ist nach Dionysius eine dunkle Hinwendung des Menschengeistes zum übergeistigen Gott. Die Heilige Schrift ist gar nicht benützt; über Proklus ist Dionysius nicht hinausgekommen. Das fällt besonders auf, wenn man zum Vergleich die herrliche Schrift des Origenes

[1] Stiglmayr S. J., Aszese und Mystik des sog. Dionysius Areopagita, in „Scholastik“ 2. Jahrg. (1927) 161—207. — Diese erschöpfende, quellenmäßige Arbeit wird hier zu Grunde gelegt und benützt. [2] Greg. M. bei Migne, P. L. 77, 996.

[3] TM. 1, 1; vgl. ebd. 1, 3; DN. 1, 4; 7, 1.

[4] οὐ μαθὼν μόνον, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα (DN. 2, 9).

über das Gebet heranzieht. Hier atmet alles christlichen Geist, und doch ist Origenes auch Platoniker.

Einen Unterschied zwischen Aszese und Mystik kennt er nicht. In einem Blick faßt er Anfangs- und Endstadium des christlichen Lebens zusammen. Von der untersten Sprossenleiter will er ununterbrochen bis zur höchsten Spitze in mystischem Steigen emporführen.

Er kennt auch nicht den späteren Unterschied zwischen erworbener und eingegossener Beschauung. Immer spricht er von der Aufnahme der aus der Höhe in die Seele fallenden Strahlen. Ebensowenig behandelt er die in neuerer Zeit lebhaft erörterte Frage nach dem gradmäßigen oder wesentlichen Unterschied zwischen gewöhnlichem und außergewöhnlichem höheren Gebet. Doch ist es ohnehin klar, daß er unter dem Einfluß einer heidnischen Mystik nur eine gradmäßige Steigerung der Kontemplation bis zur Ekstase annehmen kann, da ihm das Wesen der übernatürlichen Beschauung nicht klar geworden war. Der Neuplatonismus kennt und lehrt zwar eine hohe Erhebung des Menschengeistes zur Gottesnähe und zur Gotteinigung, aber er steht dabei auf dem rein natürlichen Standpunkt. Die ekstatische Vereinigung ist freilich nicht das Werk der Seele allein. Göttliches Licht flammt hinüber und erhebt den Geist zum höheren Schauen. Doch wird die mystische Beschauung durch eine Geisteskraft vermittelt, die dem Menschen schon natürlicherweise innewohnt. Es ergibt sich aus dieser Auffassung aber auch, wie leicht neuplatonische Ausdrücke z. B. bei Plotin christlich zu deuten waren und wie leicht der wesentliche Gegensatz gerade in der Mystik übersehen werden konnte, zum Schaden der Seele, wenn man dem Areopagiten blindlings glaubte und folgte.

Das gilt auch von den drei Stufen oder Wegen, auf denen der Areopagite die Seelen zu seiner Gotteinigung, Vergottung und Gottesschau hinanführen will. Es ist der Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung. Durch Dionysius ist diese dreifache Bezeichnung in die christliche Aszese und Mystik eingeführt worden. Er selbst hat sie der platonischen Philosophie und Theosophie entlehnt und ihnen eine christliche Prägung zu geben versucht, was aber auch hier keineswegs vollkommen gelungen ist.

Glücklicher dürfte die Bezeichnung sein, die griechische wie lateinische Kirchenväter für die drei Wege wählten. Diese unterscheiden den Weg des Anfanges, des Fortschrittes und der Vollendung, so der hl. Basilius und der hl. Gregor d. Gr. Auf diese beruft sich der hl. Thomas, wenn er ebenfalls dieser Bezeichnung den Vorzug gibt[1]. Augustinus setzt den Reinigungsweg voraus und hat das schöne, treffende Wort geprägt: Per Christum hominem ad Christum Deum („Durch Christi Menschheit zu Christi Gottheit"). Am besten hat wohl der sel. Suso den Aufstieg des christlichen Innenlebens wiedergegeben: „Entbildet werden der Kreatur, nachgebildet werden nach Christus, überbildet werden in Gott."[2]

Die erste Stufe, die Stufe der Reinigung, verlangt nach Dionysius vollständige und unwiderrufliche Abwendung von allem, was Gott entgegen ist (HE. 1, 3). Wir bedienen uns bei dem Aufstieg zur Gottschauung der geschöpflichen Dinge wie einer Leiter, beginnend mit den untersten Stufen und fortschreitend zu den höheren bis zur Spitze.

[1] 2, 2, q. 183, a. 2. [2] Seuse-Bihlmeyer 168.

unter beständiger Negierung und Übersteigerung unserer Vorstellungen und Aussagen (DN. 2, 3, TM. c. 1 f.).

Die zweite Hauptstufe ist die Stufe der Erleuchtung: „Die erleuchtet werden, müssen mit dem göttlichen Lichte erfüllt und mit ganz heiligen Augen des Geistes zur beschauenden Verfassung und Befähigung erhoben werden" (HC. 3, 3).

Im Anschluß an Proklus wird als notwendige Vorbedingung dafür gefordert, daß alle zerteilten, einander widersprechenden Gedanken, Empfindungen und Strebungen der Seele, die ein Ausgegossensein der Seele in Außendingen veranlassen, abgetan werden. Die Seele muß sich in ihr innerstes Ich sammeln und zurückziehen, damit sie sozusagen in die oberste Sphäre ihrer intellektuellen Fähigkeit emporbringe, in einer obersten Spitze ihres Seins nach dem Göttlichen ausblicke, und, weil lichtförmig geworden, von einem Lichtstrahl aus der Höhe berührt werde. Bei Dionysius hat also der Erleuchtungsweg einen andern Inhalt als heute, wo er eine tiefinnige Erkenntnis Liebe und Nachfolge Jesu Christi vermitteln soll. Nun fehlt allerdings bei Dionysius, freilich in anderem Zusammenhang, nicht der wiederholte Hinweis auf Christus, der uns den „überweltlichen Aufstieg" gezeigt hat (HE. 3, 3, 11). Im Hinblick auf das irdische Leben Christi sollen wir uns zu einem gottförmigen Zustand emporarbeiten (HE. 3, 3, 12). Doch tritt die Person Christi in der areopagitischen Aszese und Mystik stark zurück, zumal auf dem Wege der Erleuchtung.

Die dritte Hauptstufe ist die Schauung in der Dunkelheit. Von den ersten Stadien des Reinigungsweges faßt Dionysius auch schon die höchste Stufe der mystischen Vereinigung ins Auge, der er unentwegt zustrebt. Es ist das Einswerden mit Gott in der Ekstase, Vergottung der Kreatur, soweit dies möglich ist. „Das ist die göttlichste Erkenntnis Gottes, die sich durch Nichterkennen vollzieht nach der übergeistigen Vereinigung, wenn der Geist von allem Seienden absteht und sich selbst verlassend vereinigt wird, erleuchtet durch überlichte Strahlen dort in der unergründlichen Tiefe der Weisheit" (DN. 7, 4; vgl. TM. 1, 3). Im Dunkel der Ekstase der mystischen Beschauung vollzieht sich die Gotteinigung, dabei wird, wie Dionysius sich ausdrückt, „der Geist ganz dem über alles Erhabenen zu eigen und sonst niemand, weder sich selbst, noch einem andern, wo er vielmehr mit dem gänzlich Unerkennbaren vereinigt wird" (TM. 1, 1).

Plotin und Proklus legen beständig Nachdruck darauf, daß bei der vollkommensten Einigung und Erkenntnis alle Kräfte der Seele schweigen und die Seele unmittelbar nach der höchsten Spitze ihres Wesens an das göttliche Eine rührt, um damit Eins zu werden. Ganz analog ist die Darstellung bei Dionysius (TM. 1, DN. 1, 1 ff.). In das „übergeistige Dunkel" eintretend, wird man „gänzliches Schweigen und Aufhören alles geistigen Erkennens finden" (TM. c. 3).

Als notwendige Vorbedingung für die Gotteinigung und Gottschauung in der Ekstase fordert Dionysius die Geistesruhe (DN. 3, 1). Denn Gott ist Friede und Ruhe (DN. 11, 1). Darum muß man ihm in Ruhe entgegenkommen: „Lasset uns die gutmachenden Strahlen des wesenhaft guten und überguten Christus in Ruhe aufnehmen und von ihnen zu seinen göttlichen Wirksamkeiten im Lichte geführt werden" (Ep. 8, 1).

Ruhe und Schweigen haben auch schon vorher Origines, Klemens von Alexandrien, Basilius, Gregor von Nyssa, Augustinus und andere Väter empfohlen. Aber die Ruhe ist bei Dionysius eine andere, nämlich jene, die die

neuplatonischen Theosophen von ihren Jüngern verlangten. Sie besteht darin, daß man sich von allen von den Sinnen abhängigen Bildern der Phantasie und sogar von allem begrifflichen Denken losmacht. Vom Bildhaften muß man sich losmachen und „die Geheimnisse nackt und rein, wie sie in sich sind, sehen" (Ep. 9, 1). Wie bei dem geistigen Erkennen die bildhaften Eindrücke zurücktreten, so bei dem höheren Erkennen auch die geistigen Begriffe (DN. 4, 11). Timotheus wird von Dionysius ermahnt, alle Sinneswahrnehmungen und alle geistige Verstandesbetätigung mit ihren sinnfälligen und geistigen Gegenständen hinter sich zu lassen (TM. 1, 1): „Jetzt gehen wir von sichtbaren Sinnbildern aus, dann erheben wir uns zur einfachen und geeinten Wahrheit der geistigen Schauung. Zuletzt lassen wir auch unsere Vernunfttätigkeit ruhen und überlassen uns dem überwesentlichen Strahle" (DN. 1, 4). Es ist weniger ein positives Erkennen als ein Hinabtauchen in das Dunkel des Nichterkennens (TM. 1, 3). Die Vielheit der Gedanken, Empfindungen, Wünsche, Affekte muß abgestreift werden, die Seele muß lernen, sich in ihr Innerstes zurückzuziehen und mit ruhigem, einfachem, stetigem Blicke die göttliche Schönheit zu schauen [1].

Die Seele ist dann empfänglich zur Aufnahme der göttlichen Strahlen. Wie ein ruhiger Bergsee geeignet ist, die Sonnenstrahlen bis auf den Grund aufzunehmen, so auch die Seele, „Göttliches leidend". Da wird der Geist von der unerforschlichen Tiefe der göttlichen Weisheit durchstrahlt (DN. 7, 3; TM. 1, 1). Wir werden von Dionysius ausgefordert, das Göttliche nicht mehr in unserer Weise zu denken, sondern ganz aus uns herauszutreten und an Gott uns in eigener Untätigkeit hinzugeben (DN. 7, 1). In glühender Begeisterung weiß er die so erlangte mystische Gottschauung zu schildern. Eine Welt voll überwältigenden Lichtglanzes und seliger, verklärter Schönheit hat sich auf der obersten Stufe dem Mystiker aufgetan. Gleichwohl bedeutet sie für Dionysius zugleich ein Erlebnis voll Dunkelheit und Unfaßbarkeit, Unnahbarkeit und intellektueller Untätigkeit in lautlosem Schweigen aller Seelenkräfte. Auch die Liebe wird als eine Macht beschrieben, die den Menschen aus sich selbst herausführt, so daß er nicht mehr sich, sondern Gott angehört (DN. 4, 13). Das den mittelalterlichen Mystikern geläufige „Gott berühren" scheint bei manchen ein Nachklang aus Dionysius zu sein, der in *seinem* Sinne versichert, es gebe ein Erkennen und Berühren Gottes (DN. 11, 2).

Jahrhunderte hindurch glaubte man, in den areopagitischen Schriften die getreue Darstellung des mystischen Gotteserlebnisses beim katholischen Mystiker finden zu können. Um so verhängnisvoller mußte darum die Mahnung des Dionysius wirken, sich selbst zum ekstatischen Gottschauen zu erheben. Wenn Tauler fast in jeder zweiten, dritten Predigt von den höchsten Stufen der Kontemplation spricht, so trägt zweifellos der Areopagite einen großen Teil der Schuld. Nicht bloß unnütz, sondern auch schädlich und gefährlich muß es genannt werden, wenn so oft vor frommen Seelen von einem mystischen Zustande gesprochen wird, der, wie alle zugeben, äußerst selten vorkommt, und für den andere Weisungen gelten als für das allen zugängliche innere Gebet.

---

[1] *Stiglmayr* 188 ff. — Vgl. den ähnlichen Text von *Plotin*, 1. Enneade, 6. Buch, bei *Richstätter*, Mystische Gebetsgnaden (Innsbruck 1924) 53—58.

Nur durch den Einfluß der areopagitischen Schriften wird es verständlich, daß sich in der mittelalterlichen Mystik so oft die Mahnung findet, um zur Gottschauung zu gelangen, „in das göttliche Dunkel einzutreten“, zugleich aber im beschaulichen Gebete die „Bilder und Formen“ zu lassen, eine Beschauung zu üben sine imaginibus et formis, oder wie es in mittelhochdeutschen Mystikerschriften immer wiederholt wird: „sunder bilde und forme“. Wenn man dies auf die eingegossene passive Beschauung beschränkt hätte, solange durch die außergewöhnliche mystische Gnade eigene Tätigkeit behindert ist, oder wenn man es von unnützen Zerstreuungen beim gewöhnlichen Gebet verstanden hätte, so wäre eine solche Mahnung zu billigen gewesen. Aber längst nicht alle wahrten sich im Banne des Areopagiten die Vorsicht Taulers und seine Umsicht. Er betont ausdrücklich, er wolle der Seele nicht alle „Bilder und Formen“ nehmen, und mahnt, das minnigliche Bild unseres lieben Herrn am Kreuze immer vor Augen zu haben. Eine ähnliche Einschränkung aber vermißt man bei mittelalterlichen Mystikern oft genug, und deshalb mag der Areopagite manchen Seelen nicht wenig geschadet haben. So kehrt in dem früher dem sel. Albertus Magnus zugeschriebenen und deshalb übermäßig hochgeschätzten Büchlein „De adhaerendo Deo“ in zahlreichen Kapiteln die Weisung wieder, „ohne Bilder und Formen“ zu beten und Gott zu suchen[1]. Noch in neuerer Zeit wurde es der Ignatianischen Aszese unter Berufung auf diese Schrift zum Vorwurf gemacht, daß sie auch die Phantasie in den Dienst des Gebetes stelle.

Wenn mittelalterliche Mystiker, durch Dionysius beeinflußt, eine Beschauung „ohne Bilder und Formen“ empfehlen, so stehen sie damit auf neuplatonischem Boden. Plotin hat dieses Axiom so deutlich als möglich betont, und die Späteren, zumal Proklus, haben es ihm nachgesprochen. Durch Philo ist es in die jüdisch-helleniſtische Spekulation eingedrungen. Danach muß die Seele bei der Ekstase, dem Höhepunkt des mystischen Aufstieges, sich aller Selbsttätigkeit, alles eigenen Denkens und Besinnens auf sich selbst entäußern. Auch die Vernunft muß schweigen, damit nach Philo die Seligkeit der Gottschauung, Theoria[2], über den Menschen kommen kann. Ähnlich äußerte sich Dionysius (TM. c. 1).

So konnte der Areopagite mit seiner neuplatonischen Mystik bei der ihm entgegengebrachten Hochschätzung leicht in der Praxis zu ähnlichen quietistischen Irrtümern führen, wie sie später von der Kirche verurteilt worden sind. Ähnlich wie er lehrte Molinos: „Wer sich im Gebet der Bilder und Formen und eigener Begriffe bedient, betet Gott nicht im Geiste und in der Wahrheit an. Aktiv tätig sein wollen, heißt Gott beleidigen. Darum muß man sich ganz und gar in Gott verlieren und sich wie ein entseelter Körper verhalten. Indem die Seele nichts wirkt, vernichtet sie sich selbst und kehrt in ihren ersten Ursprung und Anfang zurück, der die Wesenheit Gottes ist, worin sie umgewandelt und vergottet wird. Behaupten, daß es im Gebet notwendig ist, sich durch schlußfolgerndes Denken zu helfen und nachzudenken, ist Unwissenheit.“[3]

Durch die neuplatonische, neuplatonisch gefärbte Gottschauung, wie Dionysius sie lehrt, dürften auch die sonderbaren, auf dem Konzil von Vienne verurteilten Irrtümer der Begarden und Beginen verständlich werden, wonach die Selig-

[1] z. B. Kap. 4 5 6 10 12. [2] θεωρία. — Stiglmayr 200 ff.
[3] Denzinger n. 1221 1222 1225 1238 1240.

keit des Himmels nach jeglichem Grade der Vollkommenheit schon in diesem Leben erreichbar sei und die Seele des Lichtes der Glorie zur Gottschauung nicht bedürfe [1].

Wenn Kirchenväter, wie Gregor von Nyssa, mit ihrer Theorie der mystischen Beschauung so wenig Beachtung fanden, so sieht Prof. Diekamp den Grund mit Recht „in der alles erdrückenden Autorität, deren sich die Mystik des Dionysius erfreute" [2]. Verhängnisvoll mußte darum für die Folgezeit die Darstellung der mystischen Beschauung nach Dionysius werden, der sich eng an die rein verstandesmäßige Theoria der Platoniker anschließt. Diesen ist Beschauung der einfache Blick auf die Wahrheit. Ebenso auch für Aristoteles. Das Moment der Liebe fehlt dabei gänzlich. Die beharrlich festgehaltene Lichttheorie hat nun bei Dionysius zur Folge, daß gerade so wie in der neuplatonischen Theosophie das verstandesmäßige Element, das Schauen, ganz einseitig hervortritt, das affektive Moment aber arg verdunkelt wird, wenn auch vereinzelt von Liebe und Freude die Rede ist. Der Aufstieg der Heiligung und Erhebung der gefallenen Menschheit, hinauf bis zu den Höhen der mystischen Kontemplation und Ekstase wird nach dem Vorgang der Neuplatoniker ganz einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheit gesetzt, so daß das Erlösungswerk und die Erlösungsgnade Christi zu stark zurücktreten.

Die Theoria der griechischen Philosophen wurde von den christlichen Mystikern mit dem Wort Contemplatio wiedergegeben. Sicher hat dieser Ausdruck hier einen größeren Inhalt gewonnen und schließt auch die Gottesliebe ein. Ob es aber von Vorteil ist, daß die mittelalterlichen Mystiker und später noch in ihrer wissenschaftlichen Darstellung Suarez und De Ponte von dem Begriff der neuplatonischen oder aristotelischen Theoria ausgehen, bedürfte einer speziellen Untersuchung.

Wie schon früher P. Stiglmayr, so betont auch mit Recht P. Alois Mager O. S. B.: „Es gehört keine außergewöhnliche Beobachtungsgabe dazu, festzustellen, daß die beschauliche Zuständlichkeit der Seele, die Theoria im Sinne der Griechen, keineswegs das religiöse Kernerlebnis im Christentum ausmacht. Nach christlicher Auffassung mangelt dort gerade die Hauptsache; es fehlt die Seele: die Liebe.... Durch Dionysius kam die Contemplatio (die Theoria) in der christlichen Mystik zu dem Primate, den sie auch heute noch mit einer kaum begreiflichen Zähigkeit zu behaupten bestrebt ist. Bei aller Erhabenheit und scheinbaren Gedankentiefe blieb die neuplatonische Mystik auf immer in dürren, seelenlosen Spekulationen stecken. Ihr war das Geheimnis der Liebe verborgen, die allein Seele und Leben nicht bloß in alle echte Mystik, sondern in alle wahre Religion überhaupt hineinträgt.... Im denkbar schärfsten Gegensatz zur antiken Anschauung offenbart uns das Christentum Gott als die reine Liebe.... Wollten wir christlich-religiöses und damit auch mystisches Leben auf ein elementares Kernerlebnis zurückführen, so hätten wir es sicher nicht mit einer Theoria, sondern mit einem einfachen Gebete innerer Ergriffenheit zu tun. Niemand wird bestreiten, daß es weder Liebe noch Gebet ohne Erkenntnis geben kann, aber ebensowenig dürfte jemand bestreiten, daß nicht Erkenntnis, sondern Liebe Seele und Wesen des Gebetes ausmacht." [3]

---

[1] Denzinger n. 475 477.

[2] Franz Diekamp, Ein Beitrag zur Geschichte der Patristik 90 ff.

[3] P. Alois Mager O. S. B., Alte und neue Wege der Mystik, in der „Bened. Monatsschrift" 1919, 313 f.

Wenn Dionysius auch annimmt, daß die allem Denken unnahbare Gottheit nur durch eine überintellektuelle Geisteskraft erreicht wird, so hält er doch das mystische Schauen für das Ziel jedes gutgewillten Menschen, und in seiner mystischen Theologie gibt er eigens die Wege an, die zur mystischen Vereinigung führen. In dieser Verallgemeinerung, worin der Charakter der höheren Mystik als einer außergewöhnlichen übernatürlichen Gnade verkannt wird, lag die Gefahr der areopagitischen Auffassung, der später so manche erlegen sind.

* * *

Zwei Richtungen geben sich in der mittelalterlichen Mystik deutlich zu erkennen. Manchmal laufen sie nebeneinander her, manchmal beeinflussen sie sich gegenseitig oder verbinden sich miteinander. Aber auch dann noch lassen sich manche Gedanken nach ihren beiden Quellen oft genug unterscheiden.

Die eine Richtung ist von vornherein auf die Praxis eingestellt, wie sie auch aus ihr hervorgegangen ist. Sie ist von dem Bestreben geleitet, nach der Lehre Jesu und der Apostel die Seelen in der Nachfolge Christi zur Vollkommenheit und Heiligkeit und damit zur innigsten Vereinigung mit Gott zu führen, wobei hohe mystische Begnadigung nicht ausgeschlossen ist. Als charakteristische Vertreter dieser Richtung könnten der hl. Gregor d. Gr., der hl. Bernhard und Thomas von Kempen gelten.

Daneben macht sich eine andere Richtung geltend, die zugleich von rein spekulativen, gedanklichen Erwägungen und Autoritätsrücksicht beeinflußt ist, und dies manchmal so stark, daß sie, an den psychologischen Tatsachen des innern Lebens gemessen, den Eindruck des Wirklichkeitsfremden, ja des Unrichtigen macht. Nicht bloß Unklarheit, sondern selbst Widersprüche machen sich nicht selten geltend. Man erkennt dann unschwer, wie es areopagitische Gedankengänge sind, von denen man nicht abzugehen wagte. Manches Fremdartige in der mittelalterlichen Mystik dürfte fast ausnahmslos darauf zurückzuführen sein. „Der mystische Becher“, den Dionysius „bietet“, um eines seiner eigenen Bilder zu gebrauchen, ist eben mit zu vielen neuplatonischen Gedanken, zumal aus Proklus, gewürzt.

Es sei hier nur die Frage angedeutet, ob wir nicht durch Hugo und Richard von St. Viktor, Thomas und Bonaventura, Gerson und Dionysius den Kartäuser unbefangener und vielleicht auch klarer und fruchtreicher manche schwierige Fragen der Mystik behandelt sähen, wenn man nicht geglaubt hätte, notwendig auf den Areopagiten Rücksicht nehmen zu müssen.

Wenn der hl. Thomas im Anschluß an Dionysius eine so besonnene Theorie der Mystik geschaffen hat, so geschah dies nur durch eine mehr unbewußte gewandte Umbiegung der dionysischen Gedanken. Doch scheint es Thomas überhaupt entgangen zu sein, daß Dionysius den ganzen Prozeß der Erhebung und Heiligung der gefallenen Menschheit nach dem Vorgange der Neuplatoniker zu einseitig in die Erkenntnis und Aneignung von Wahrheiten gesetzt hat, so daß das Erlösungswerk und Erlösungsgnade Christi allzusehr zurücktreten [1]. Ein besonderes Verdienst des Doctor angelicus aber wird es immer bleiben, daß seine Erklärung der dionysischen Texte in der nachfolgenden Zeit nicht wenige vor einer doppelten Gefahr, die ein unzureichendes Studium der dionysischen Schriften in sich barg, bewahrt hat, nämlich vor der Gefahr pantheistischer oder falscher mystischer Auffassung.

---

[1] Feder 342.

Beim hl. Bonaventura scheinen die beiden vorhergenannten Richtungen in manchen Schriften getrennt voneinander einherzugehen. Wie einfach und sicher ist seine Darstellung des innern Gebetes im „Lignum vitae"! Anders klingt das Schlußkapitel seines berühmten „Itinerarium mentis in Deum", des „Aufstieges der Seele zu Gott", aus. Schon der Titel scheint die Abhängigkeit vom Areopagiten zu verraten. Folgerichtig und verstandesmäßig vollzieht sich der Aufstieg der Seele zu Gott, bis der Seraphische Lehrer im letzten Kapitel bei der mystischen Beschauung auch Texte des Areopagiten glaubt bringen zu müssen, die uns in dieser Umgebung so fremdartig anmuten und sich in den Gedankengang nicht recht einfügen wollen. Ebenso wie wiederholt der hl. Thomas deutet er nachher die Lehre des Dionysius um, nämlich die areopagitische Mahnung, Bilder und Formen im Gebete zu lassen (TM. 1, 1), indem Bonaventura mit der Mahnung schließt: „Lasset uns eintreten in die Dunkelheit, Schweigen auferlegen unsern Sorgen, Lüsten und Zerstreuungen, und mit Christus dem Gekreuzigten aus dieser Welt hinübergehen zum Vater." [1] In die Praxis versucht der Seraphische Lehrer die dionysischen Gedanken in seinem „Incendium amoris" einzuführen, ob mit Glück? Nachdem er im Anschluß an den hl. Augustinus gezeigt hat, wie wir Gott durch affirmative Aussagen betrachten sollen, fährt er fort: „Es gibt aber auch noch eine andere, erhabenere Betrachtung, nämlich durch Negation, wie Dionysius sagt: ‚Die bejahenden Aussagen sind minder zutreffend, die verneinenden aber sind wahr. Mögen sie anscheinend auch weniger besagen, so sagen sie dennoch mehr', so wenn gesagt wird: Gott ist nicht etwas Wahrnehmbares, sondern Überwahrnehmbares, nicht etwas Vorstellbares oder Erkennbares, sondern über dieses alles hinaus. Und dann wird der Blick der Wahrheit getragen in die Dunkelheit des Geistes, in mentis calliginem, und höher erhoben, und tiefer dringt er hinein dadurch, daß er über sich und alles Geschaffene hinausgeht... Und diese Art der Erhebung ist die erhabenste ... und um so fruchtreicher, je näher sie der Liebe steht. Darum ist es sehr nützlich, sich in ihr zu üben." [2] Ob der hl. Bonaventura diese Art selbsttätig zu beten auch empfohlen hätte, wenn er gewußt hätte, daß ein gemäßigter Monophysit sie aus der griechischen Theosophie übernommen hatte?

Nicht alle besaßen die Diskretion der beiden großen Kirchenlehrer oder Taulers, der scharf betont: „Wir sind nicht alle zur Beschauung berufen!" Andere folgten blindlings dem vermeintlichen Paulusschüler und mahnten unterschiedslos, sich zur mystischen Beschauung und Gotteinigung zu erheben, darum beim Gebete innere Bilder und Formen zu lassen, so das göttliche Licht aufzunehmen und in das göttliche Dunkel einzutreten.

Der bekannte Dogmatiker Joseph Pohle hat die Ansicht ausgesprochen: „Je eher die zeitgenössischen Theologen den Pseudo-Dionysius als Autorität fallen lassen, desto besser." [3] Das gilt noch weit mehr von der Mystik. Denn der dogmatischen Theologie stehen mehr und bessere Mittel zu Gebote, Irrungen zu erkennen und richtig zu stellen, als der Mystik, die als praktische Wissenschaft auch auf psychologische Beobachtung angewiesen ist. Es war für die mystische Theologie geradezu eine Befreiung, daß mit dem 17. Jahrhundert der verhängnisvolle Einfluß des monophysitischen Fälschers schwand, und es kann in keiner Weise als eine Empfehlung gelten, wenn man sich auf jede beliebige mittelalterliche Tradition beruft, die vielleicht übermäßig von heidnischen neuplatonischen Gedanken beeinflußt gewesen ist durch Pseudo-Dionysius Areopagita, den „Stiefvater der christlichen Mystik". Karl Richstätter S. J.

[1] S. Bonav., Itinerarium mentis in Deum, c. 7.
[2] S. Bonav., Incendium amoris, c. 3 § 7, n. 13.
[3] Joseph Pohle, Dogmatik I 139.

# Neue Bewegungen im deutschen Protestantismus

Wir meinten neulich, im Lager unserer im Glauben getrennten deutschen Brüder seien die Zustände so ruhig, daß, abgesehen von den großen Worten des Evangelischen Bundes und seines neuen Führers Doehring, kaum Nennenswertes und für Katholiken Beachtliches zu berichten wäre[1]. Das ist inzwischen anders geworden. Zunächst ist in diesem Evangelischen Bunde selbst der Widerstand gegen die Manieren des Bundespräsidenten, auf den wir damals hinwiesen, so gewachsen, daß schließlich wieder eine Palastrevolution ausbrach. Der Vorstand hat um des Friedens willen seinen Präsidenten Doehring etwas unfreundlich durch eine Neuwahl ersetzt. Als Antwort gründete der Gestürzte sofort einen Gegenbund, den Lutherring. Diesem Gegenbund stellte sich merkwürdigerweise von Anfang an der Berliner „Reichsbote" als Sprachrohr zur Verfügung (Februar 1927). Man kann gespannt sein, wie lange die Eintracht zwischen Doehring und dem anders gearteten, aber auch stark selbstherrlichen Pastor D. Philipps halten wird.

Es ist hinlänglich bekannt, daß im Evangelischen Bund seit langem zwei Strömungen im geheimen miteinander rangen, eine „einseitige Frontstellung (auf der einen Seite) gegen Rom" und auf der andern eine gemäßigtere Tonart, die bei allem Bemühen um Weckung des protestantischen Bewußtseins doch ein friedliches Nebeneinanderleben mit den katholischen Volksgenossen ermöglichen wollte. Die erstere war mehr im Westen (Rheinland, Hessen, Württemberg), die andere mehr im Osten (Schlesien, Brandenburg, Preußen) vorherrschend. Noch kurz vor dem Weltkrieg, Ende September 1913, wurde auf der Generalversammlung des Bundes in Görlitz „die nationale Gemeinbürgerschaft und der konfessionelle Frieden" als Zweck der Arbeit ausgerufen, allerdings mit eigentümlicher Betonung der drei Hauptbedingungen dieses Friedens: als eines „Friedens, der vereinbar ist mit der protestantischen Ehre, der evangelischen Wahrheit und der nationalen Freiheit".

Um noch deutlicher zu beweisen, daß es dem Bund und seinen damaligen Führern nicht um Kampf gegen Rom, um Streit und Verneinung, sondern auch um Aufbau und fruchtbringende Arbeit zu tun sei, wurde auf der nämlichen Versammlung bekanntgegeben, daß der Bund jetzt an die Gründung eines neuen Unternehmens gehe und eine Schwesternschaft des Evangelischen Bundes ausbauen wolle, und zwar auf den Grundlagen der schon bestehenden anhaltischen Schwesternschaft. Das Schwesternheim in Dessau sollte der vorläufige Mittelpunkt zur Ausbildung und Ausdehnung der Schwesternschaft des Evangelischen Bundes werden.

Es war das der dritte Versuch vonseiten des Bundes, auf diese Weise in den Wettbewerb der Religionen auf dem Felde der christlichen Nächstenliebe einzugreifen. Der erste Versuch war das Diakonissenhaus des Evangelischen Bundes in Schwäbisch-Hall. Ein Pastor Faulhaber war der Gründer. Das Werk hatte aber nur kurzen Bestand.

---

[1] Vgl. Bd. 112, Januar 1926, S. 284.

In Freiburg i. Br. wurde darauf ein zweites Diakonissenhaus des Evangelischen Bundes gegründet. Bald brachen aber auch hier Zwistigkeiten in der Vorstandschaft aus wegen der Wahl des leitenden Geistlichen. Im Jahre 1898 brachte das „Badische Kirchen- und Volksblatt" und andere Zeitungen die Nachricht, daß aus dem Vorstand dieses Bundes-Diakonissenhauses der Freiburger Stadtpfarrer Schmitthenner und andere führende Männer ausgetreten seien. In der Folge erlahmte der Eifer des Bundes für das Unternehmen. Man schloß daraus, daß Süddeutschland kein günstiger Boden für den geplanten Wettbewerb sei, und verlegte den dritten Gründungsversuch nach Dessau in Anhalt. Hier vermied man den in Bundeskreisen zu katholisch-klösterlich anmutenden Namen Diakonissen und wollte nur eine neue „Schwesternschaft des Evangelischen Bundes" mit freier gerichteten Regeln aufbauen. Archidiakonus Dr. phil. et med. Craemer in Saalfeld und seine Frau, die selber Krankenpflegerin gewesen war, stellten sich als Leiter zur Verfügung[1].

In dem bald ausbrechenden Weltkrieg war auch die Dessauer Schwesternschaft mit einer bescheidenen Anzahl von Krankenpflegerinnen vertreten. Seitdem ist in der Öffentlichkeit selten und nur in allgemeinen Ausdrücken ohne statistische Angaben von dem Unternehmen die Rede. Und doch sollte es der Beweis sein, daß der Evangelische Bund nicht lediglich protestierend, sondern auch positiv aufbauend am Wettstreit der Bekenntnisse beteiligt sei. Wiederum scheint sich hier die Klage zu bestätigen, die man früher manchmal aus Diakonissenhäusern vernahm: „Uns fehlen die Pastorentöchter." Mit andern Worten: Der Zudrang zu dieser Art Wettbewerb aus Kreisen des Evangelischen Bundes ist nur sehr mäßig, und die Klage wegen der Überlegenheit der katholischen Schwestern verstummt immer noch nicht.

Abgesehen von dem neuen Lutherring des Hofpredigers Doehring gab es schon vorher mehrere Organisationen, welche gleich dem Evangelischen Bund an der Einigung des zerfahrenen deutschen Protestantismus ihre Kraft versuchten und mit ihm rivalisierten. Da ist zunächst der einige Zeit vor dem Krieg von Godesberg aus gegründete „Deutsche Evangelische Volksbund für öffentliche Mission des Christentums" der im Jahre 1921 seine Mitgliederzahl mit 82000 angab. Im Juni 1927 hielt er in Mülheim a. d. Ruhr wieder eine große Hauptversammlung, bei der die Zahl 110000 erreicht war. Der Verein ist zwar streng protestantisch, sucht aber mit den deutschen Katholiken nach Möglichkeit friedliche Nachbarschaft zu halten, was ihm unter seinem verständigen und sehr tätigen Führer, Pastor Stuhrmann, gut zu gelingen scheint. Diesem Volksbund ist neuestens noch eine „Evangelische Volksgemeinschaft" zur Seite getreten, die in dem Wochenblatt „Evangelische Warte" ihr Sprachrohr und besonders im Hessischen ihre Anhänger und Freunde hat. Auch diese Gemeinschaft will in erster Linie für Geltendmachung der christlichen Grundsätze und Sittengebote im öffentlichen Leben wirken. Der Unterschied zwischen dem Volksbund und der Volksgemeinschaft scheint großenteils darin zu liegen, daß die hessische Gemein-

[1] Näheres in „Reden und Vorträge gehalten bei der 26. Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Görlitz, 25.—29. September 1913", S. 15 ff.

schaft neben dem Kampf gegen Unglauben und Materialismus den Haß gegen Ultramontanismus und Papst auf ihre Fahne geschrieben hat. Man sollte in der Tat meinen, wenn es den beiden Vereinen mit der Verchristlichung des weltlichen öffentlichen Lebens im Staat und in der bürgerlichen Gemeinschaft, d. h. mit dem Kampf gegen die unbeschränkte „Eigengesetzlichkeit" des Weltlaufs, ernst ist, dann müßten sie, wo nicht die Bundesgenossenschaft, so doch von Fall zu Fall ein friedliches Hand-in-Hand-gehen mit den deutschen Katholiken, die auf diesem Felde schon einiges geleistet haben, nicht so grob von sich weisen, wie der letztgenannte Verein es tut.

Diese Erwägung führte dazu, daß einige protestantische Politiker im Verein mit dem mehrfach um die deutsche Einigkeit verdienten D. Friedrich Thimme, nachdem sie sich mit den katholischen Zentrumsleuten grundsätzlich verständigt hatten, an die Führer der genannten hessischen Volksgemeinschaft mit der Frage herantraten, ob es nicht möglich und ratsam sei, nach Art des Zentrums auch für die Protestanten eine politische christliche Partei zu gründen, welche in möglichster Anlehnung an die Katholiken im Zentrum für die Geltendmachung der gemeinsam anerkannten sittlichen Vorschriften in Staat und Gesellschaft eintreten könnte und wollte. Die Gemeinschaftsführer erklärten zu Besprechungen über den Plan ihre Bereitschaft, und so traten beide Teile in Kassel am 10. März ds. Js. zu einer gemeinsamen Beratung zusammen. Inzwischen aber hatte der Wind bei dem einen Teil völlig umgeschlagen. Die Führer der „Evangelischen Volksgemeinschaft" wollten von einem Frieden mit den Katholiken nichts mehr hören, ja gleichzeitig mit der Kasseler Besprechung erschien in ihrem offiziellen Blatt ein Kampfruf, der die Parole ausgab: „Die Evangelische Volksgemeinschaft kämpft gegen den das Volk um seine heiligsten Güter beraubenden Atheismus, gegen den das Volk mit der Macht des Geldsacks knechtenden Materialismus und gegen den Ultramontanismus...." Damit war der Plan des Zusammengehens, wie D. Thimme in seinem „Schlußwort" zu dem Unternehmen sagt, vorläufig gescheitert[1]. Die erwähnten Führer, besonders der hessische Pfarrer Weidner, hatten offenbar im letzten Augenblick gemerkt, daß die Stimmung im Protestantismus jetzt, wo man auf die Katholiken nicht mehr so zwingend angewiesen ist, einer religiösen Friedensaktion stark widerstrebt. Nun haben aber Weidner und Genossen ihre Hoffnung, die „Volksgemeinschaft" nach Art des Evangelischen Bundes über ganz Deutschland auszubreiten, noch nicht aufgegeben. Zu diesem Ziel ist der Kampf gegen Rom und den Papst nach wie vor das einzige stets zugkräftige Mittel.

D. Thimme macht übrigens bei dieser Gelegenheit noch auf einen vierten Evangelischen Bund aufmerksam; es ist die „Christlich-soziale Gesinnungsgemeinschaft", die von Stuttgart-Korntal aus durch ihr Wochenblatt „Christlicher Volksdienst" Anhänger wirbt und in Süddeutschland erheblich Boden zu gewinnen scheint. Ein Ableger dieser Gemeinschaft hat sich neuestens in Berlin unter dem Vorsitz des Missionsdirektors F. A. Spiecker gebildet. Der Bildung einer politischen „Evangelischen Volkspartei" nach Art des deutschen

[1] Näheres in der Zeitschrift „Der Zusammenschluß. Politische Monatschrift zur Pflege der deutschen Eintracht" von D. Fr. Thimme, Berlin, Juliheft 1927, S. 202 ff.

Zentrums wäre das Blatt „Volksdienst“ nicht abgeneigt, meint jedoch, „daß in jedem Falle vor einer parteimäßigen Zusammenfassung des evangelischen Teils unseres deutschen Volkes noch eine große Erziehungsarbeit geleistet werden müsse“, mit andern Worten, daß die deutschen Protestanten für positive Friedensarbeit noch nicht reif seien[1]. Möge es dem „Zusammenschluß“ Thimmes und dem „Volksdienst“ von Korntal und andern Pädagogen vergönnt sein, hier Wandel zu schaffen.

Wichtiger als diese Kämpfe um die Zahl der Evangelischen Bünde und um die immer noch zu gründende politische Zentrumspartei der Protestanten sind zwei offizielle protestantische Kirchenversammlungen, die im Jahre 1927 in Berlin und Königsberg in Preußen gehalten wurden. In Berlin tagte vom 23. April bis 12. Mai die zweite verfassungsmäßige Generalsynode der „Evangelischen Landeskirche der altpreußischen Union“.

Die erste „verfassunggebende“ Synode hatte im Jahre 1921—1922 stattgefunden. Der wichtigste Gegenstand ihrer Beratungen war der Kampf um das Bekenntnis (Präambel[2]). Es dauerte aber noch einige Jahre, bis die erforderten Neueinrichtungen ausgeführt waren und bis die neue Verfassung wirklich ins Leben treten konnte.

Darum ist diese zweite Generalsynode der größten protestantischen Landeskirche Deutschlands und des europäischen Kontinents in Wirklichkeit die erste gesetzgebende Versammlung, welche auf Grund der neuen Kirchenverfassung an den Auf- und Ausbau der endlich mehr oder weniger staatsfrei gewordenen „Kirche der altpreußischen Union“ herantreten konnte. Schon dieser Name „altpreußische Union“ ist ein bleibender Denkzettel daran, wie eng dieses Kirchenwesen mit der Politik, der Staatsgewalt und Monarchie verwachsen ist und noch lange verwachsen sein wird. Politisch, monarchistisch, antirepublikanisch scheint denn auch die vorwiegende Tonart der Versammlung oder dessen, was davon öffentlich bekannt wurde, gewesen zu sein. Immerhin hatte man schon auf der ersten verfassunggebenden Synode allgemein das Gefühl, daß der Amtstitel Generalsuperintendent für die obersten Geistlichen dieser Union zu grell an die Stellung eines königlich preußischen Aufsichtsbeamten in spiritualibus erinnere und nicht bleiben könne. Da man sich aber um den neuen Namen so rasch nicht einigen konnte, so verschob man die Änderung, für die ein einfaches Kirchengesetz genügen konnte, auf eine kommende Tagung. Seitdem hatte der Titel Bischof unter dem Einfluß der dänischen, schwedischen, anglikanischen und amerikanischen „Bischöfe“ immer mehr Liebhaber gefunden, und die Befürworter der Neuerung zweifelten nicht daran, daß sie damit auf dieser Generalsynode durchdringen würden. Es kam aber anders. In der Zwischenzeit hatte die Frontstellung gegen Rom, Papst, Bischof, Nuntius, Konkordat und Zentrum nicht ohne tätige Mitwirkung der ostelbischen Bischofsfreunde so wirksam gearbeitet, daß beide Parteien sich auf der Synode die Waage hielten. Bei der Hauptabstimmung erreichten sogar die Gegner eine Zufallsmehrheit von wenigen Stimmen. Der Romschreck hatte wieder ein-

[1] Neuestens meldet der „Bayerische Kurier“ (304) aus Nürnberg, daß der „Christliche Volksdienst für Bayern“ bei den nächsten Wahlen zum Landtag mit einer eigenen Kandidatenliste auftreten wolle.

[2] Vgl. darüber diese Zeitschrift 104 (1923) 280 ff.

mal gewirkt. „Es wär' so schön gewesen, es hat nicht sollen sein!" jammerte die Kreuzzeitung. Die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" aber seufzt: „Roma triumphans — denn es ist nur eine Frage kurzer Zeit, bis der römische Bischof in Preußens Hauptstadt einzieht."

Von größerer Wichtigkeit und auch für uns Katholiken nicht ohne jede Bedeutung war ein Gegensatz der Meinungen über die Pfarrerfrage. Der neue Zeitgeist hatte schon vor Jahrzehnten in einigen protestantischen Sekten den weiblichen Pfarrer geboren. Vor dem Krieg hatte man jedoch in der altpreußischen Landeskirche jeden Gedanken an einen clerus minor, an Pfarrer zweiten Grades oder gar an „Pfarrerinnen" vornehm abgewiesen als sektiererische Sonderbarkeit. Wie aber die Not der Nachkriegszeit und die Trennung von Kirche und Staat das ganze Verhältnis zwischen Sekten und protestantischen Landeskirchen umgestülpt haben, so gewann auch der weibliche Geistliche auf einmal ein anderes Gesicht. Die Zahl der protestantische Theologie studierenden Damen nahm zu, und man konnte ihnen den Zugang zu den theologischen Prüfungen nicht wohl versagen. Was soll aber nach bestandenem Examen aus ihnen werden?

Vor dieser Frage stand die Synode, als es sich darum handelte, das Gesetz über die Vorbildung der Geistlichen neu zu ordnen. Ein Vorschlag, die wissenschaftlichen Anforderungen an die Theologinnen niedriger zu stellen als an die männlichen Theologen und danach auch ihre Amtsbefugnisse einzuschränken, fand wenig Anklang, am wenigsten bei den Theologinnen selber. So bestimmt also das neue Gesetz, daß Vorbildung und Prüfungen für männliche und weibliche Theologen ganz gleich sein sollen. Die Folgerung aber aus dieser Bestimmung, daß nun auch beiden Teilen die nämlichen seelsorgerlichen Ämter offenstehen sollten, wagte die Synode noch nicht zu ziehen. Das Gesetz, wie es beschlossen wurde, handelt nur über Vorbildung und Ausbildung von Vikarinnen. Die Pfarrherrin kommt später. „Die Frauenbewegung setzt sich immer mehr durch. Jetzt hat die Frau — das muß man offen zugeben — ihre Hand mit Erfolg zum ersten Mal ausgestreckt zur Erreichung des geistlichen Amtes. Denn daß das jetzt Erreichte nur die erste Abschlagszahlung der Kirche ist, darüber sind alle Verständigen im klaren." [1]

Natürlich wurde auf der Synode der größten deutschen Landeskirche bei den verschiedensten Gelegenheiten auch das Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten berührt, aber man war darauf bedacht, keine darauf bezüg-

[1] „Allg. Evang.-Lutherische Kirchenzeitung" 1927, Nr. 31. — In drastischer Form gab ein Mitarbeiter des „Reichsboten" seinem Unmut über die Vikarinnen Ausdruck: „Man könnte geneigt sein, gegen die drohende Gefahr der Verweiblichung der Kirche zum Kampf aufzurufen. Aber das ist das Verkehrteste. Irrwege werden am sichersten dadurch überwunden, daß man sie noch ein Stück weitergeht. Wir wollen die gegenwärtige Entwicklung lieber nicht daran hindern, sich so zu entfalten, daß ihre Frucht erkennbar wird. Außerdem enthält sie zwei Kuckuckseier, welche durch die Zeit notwendig ausgebrütet werden. Aus dem einen wird eines Tages der voll ausgewachsene weibliche Pastor kriechen. Dann wird schon von selbst eine Wendung der Dinge kommen. Das andere wird ein Wesen hervorbringen, das sich über kurz oder lang mit dem jungen Pfarrer der nächsten Gemeinde verheiratet. Auch das ist eine Wendung, und zwar zum Guten. Hoffentlich weiß es dann auch, was Säuglingspflege ist und wie man ein Mittagessen kocht. Schade nur um das Geld und die Zeit." („Protestantenblatt" 34 vom 21. August 1927.)

lichen schroffen Fanfaren in die Berichte zu bringen. Man ging in der Vorsicht so weit, daß (nach der „Frankfurter Zeitung") die vertraulichen Mitteilungen, welche der Präsident des Oberkirchenrats D. Kapler über das Konkordat zu geben hatte, in eine Geheimsitzung des erweiterten Verfassungsausschusses verlegt wurden. Sollten die Verhältnisse es erfordern, wurde gesagt, so wolle man lieber nochmal zu einer besondern Sitzung zusammentreten.

Große Sorgen bereitet den Synodalen immer noch das katholische Kirchengesetz über die Mischehen. Durch besondere Berichte sollen die Provinzial- und Kreissynoden auf „die hier drohende Gefahr" hingewiesen werden. Merkwürdigerweise findet man daneben keinen Hinweis über die Stellung zu den sog. „Sekten" oder Freikirchen, wie der neue Titel jetzt lautet.

Und doch hätte die Landeskirche alle Ursache, hier nach dem Rechten zu sehen, denn die amerikanische Gegenreformation durch diese amerikanischen Freikirchen der Methodisten, Baptisten, Kongregationalisten usw. steht als viel schwärzere Wolke an ihrem Gesichtskreis, seitdem sie aufgehört hat privilegierte Staatskirche zu sein. Wehe, wenn die „Religiösen Sozialisten" in Widerwillen gegen die deutschnationale Reaktion der „Altpreußen" sich diesem neuen Evangelium zuwenden! Es ist nämlich eine auffallende Tatsache, daß in der norddeutschen Sozialdemokratie ein Umschwung im Gang ist. Der langweilige Haeckelismus wird mehr und mehr unmodern. Wenn selbst die russischen Bolschewisten sich ohne Kirche und Orthodoxie nicht wohl fühlen, dann versteht man, daß um so mehr auch unsere „Proletarier" den Zukunftsstaat nicht ganz ohne Idealismus und Religion verwirklichen mögen. Sind doch die meisten von ihnen von Haus aus Mitglieder der Landeskirche und kraft des allgemeinen Priestertums sogar Priester! Wenn sie sich dieser Zugehörigkeit wieder erinnern und von ihrem Rechte Gebrauch machen, dann können die Landessynoden ein wesentlich anderes Aussehen annehmen!

Äußerlich großartiger und sachlich für unsern Gesichtskreis bedeutender als diese Berliner Versammlung war eine andere deutsch-protestantische Synode, der „Kirchentag" des im Mai 1922 gegründeten „Deutschen Evangelischen Kirchenbundes", der vom 17. bis 21. Juni 1927 in Königsberg i. Pr. stattfand. Nachdem schon vor dem Zustandekommen dieses Bundes zwei formlosere Kirchentage in Dresden 1919 und Stuttgart 1921 gehalten waren, wurde die erste verfassungsmäßige Tagung der 210 Abgeordneten aus allen deutschen evangelischen Kirchengauen am 14.—17. Juni 1924 in der Bodelschwinghschen Anstalt Bethel bei Bielefeld gehalten. Das wichtigste Ergebnis dieser ersten Versammlung war eine lange feierliche Botschaft an das deutsche protestantische Volk, worin im zweiten Teil auch das Verhältnis des Christentums zur sozialen Frage berührt wurde. Seit dem Kaisertelegramm „Christlich-sozial ist Unsinn" und dem entsprechenden Erlaß des Berliner Oberkirchenrats von 1895 gegen Stoeckers Reformbewegung war dieses Gebiet der preußischen Staatskirche verschlossen. Jetzt erhob der staatsfreie Protestantismus zum ersten Mal wieder den Anspruch, daß er auf dem Gebiet des öffentlichen Lebens und der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung im Namen des Evangeliums mitzusprechen habe[1].

[1] Neuerdings hat der Urheber jenes an Frhr. v. Stumm gerichteten Telegramms seinen Bußgang angetreten. Der Bericht darüber lautet: „Das fünfzigjährige Jubelfest der Stadt-

Nach einer Klage über die Vergiftung des Wirtschaftslebens und die furchtbare Verschärfung der sozialen Gegensätze fährt die Kundgebung fort: „Gewiß folgen die wirtschaftlichen Ordnungen auch eigenen Gesetzen.... Aber es kommt auf den Geist an. Wahrhaft soziale Gesinnung stammt aus dem christlichen Glauben.... Von hier aus kann unser Volk wieder die rechte Stellung zu Besitz, zu Arbeit und Beruf und zu dem Wirtschaftsleben gewinnen."

Dies wird in erbaulichen Worten ausgeführt und mit Ermahnungen zum Frieden an Arbeiter und Arbeitgeber geschlossen: „Einer trage des andern Last!" „Jetzt ist die Stunde der Entscheidung. Jeder Evangelische, Mann und Frau, hat die Pflicht, mitzuhelfen, daß das Geforderte eine Verwirklichung finde."[1]

Die Kundgebung von Bethel ist heute fast verschollen. Weder die Geistlichen auf den Kanzeln noch die Arbeiter noch die Arbeitgeber wußten etwas Rechtes damit anzufangen. Darum war es nicht überflüssig, daß die Königsberger Tagung eine ähnliche Kundgebung ausgab, in der sie ihr Recht wahrte, in Fragen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens gehört zu werden. Neu ist an diesem Aufruf, daß zum ersten Mal von der Stellung des protestantischen Christentums zu unserem heutigen Staat geredet wird. „Die Kirche steht über den Parteien. Sie läßt und gibt dem Staat, was des Staates ist. Der Staat ist uns eine Gottesordnung mit eigenem wichtigen Aufgabenkreis. Ebenso freilich hat sie bestimmte sittliche Forderungen an ihn zu stellen, insbesondere kann sie nicht darauf verzichten, in Selbständigkeit und Freimut an Gesetzgebung und Verwaltung die sittlichen Maßstäbe anzulegen und im gesamten öffentlichen Leben die Forderungen des christlichen Gewissens zu vertreten."[2] Für katholische Ohren sind das Selbstverständlichkeiten. Seit den großen Kundgebungen Pius' IX. und Leos XIII. gehören die Ansprüche, welche in Königsberg erhoben wurden, zu den Katechismuswahrheiten. Ein deutsch-protestantisches Kirchenparlament aber betritt mit obigem Bekenntnis einen Weg entscheidender Bekehrung. Bis vor kurzem waren die tonangebenden Männer offene oder stille Gegner des heutigen Staates, der Republik. Das hat sich jetzt gewendet. Der Professor der Rechte an der Berliner Universität Wilhelm Kahl, Doktor der Theologie, der Philosophie, des Rechts,

---

mission war eine glänzende Rechtfertigung ihres Begründers, des Hofpredigers Adolf Stoecker. Auch wer seine christlich-soziale Politik verurteilte, seine kirchenpolitischen Bestrebungen nicht billigte, mußte das Werk der Stadtmission anerkennen. Als Stoecker im Jahre 1909 zu Grabe geleitet wurde, haben viele dem Toten die Ehre gegeben, die sie dem Lebenden mißgönnten. Aber Kaiser Wilhelm war nicht unter ihnen. Das war den königstreuen Verehrern Stoeckers schmerzlich. Jetzt kam eine späte Anerkennung des Vaters der Stadtmission vom Kaiser in Haus Doorn. D. Philipps sagte mit Recht: ‚Das Unglück läutert'. Der Kaiser hat sich selbst überwunden. Wir freuen uns um seinetwillen. Stoecker bedurfte dieser Rechtfertigung nicht mehr. Die Geschichte hat ihn gerechtfertigt, uns zum Schmerz, aber auch zur Freude. Daß die führenden Schichten Stoecker im Stich ließen, nicht etwa der Kaiser allein, hat uns die Revolution gebracht. Der soziale Gedanke aber, den Stoecker vertreten hat, ist heute Gemeingut aller denkenden Politiker. Der Verkünder der Wahrheit ist auf dem Scheiterhaufen des Zeitgeistes verbrannt worden, aber die Wahrheit ist siegreich aus der Asche emporgestiegen." („Reichsbote" Nr. 63 vom 16. März 1927.)

[1] „Reichsbote" Nr. 160 vom 20. Juni 1924.

[2] „Reichsbote" Nr. 146 vom 22. Juni 1925.

der Medizin und der Staatswissenschaften, hat den Umschwung eingeleitet. Nachdem am 17. Juni der altbewährte Präsident der früheren Kirchenversammlungen, D. Freiherr v. Pechmann, die Tagung eröffnet und der Vorsitzende des ständigen Kirchenausschusses D. Kapler über die drei letzten Jahre Bericht erstattet hatte, hielt Prof. Althaus (Erlangen) einen Vortrag über „Kirche und Volkstum", der nichts als akademische „Selbstverständlichkeiten" brachte.

Am folgenden 18. Juni aber nahm Kahl das Wort zu der mit großer Spannung erwarteten Rede über „Kirche und Vaterland".

Der Text seiner Rede ist uns noch nicht offiziell bekannt, aber was die Berichte davon geben, läßt erkennen, daß der Vortrag eine Ereignis von großer Tragweite war und sein wird. Anstatt in theoretischen Gedankengängen über die Pflege der Vaterlandsliebe durch die protestantische Kirche sich zu verbreiten, wie der themastellende Kirchenausschuß erwartete, packte der überragende Gelehrte und Politiker den Stier bei den Hörnern und sprach in klar und scharf geformten, biblisch gut begründeten Sätzen über das Verhältnis der heutigen protestantischen Kirche und ihrer Mitglieder zu dem heutigen deutschen Staate. Das Wort „Republik" wurde zwar noch nicht ausgesprochen, aber das war nicht nötig. Wenn ein Mann, der tags zuvor seinen 78. Geburtstag gefeiert hatte, und der dem alten Bismarckischen Kaiserstaat mit Herz und Sinn zugetan und von ihm mit Ehren überhäuft worden war, nun doch mit Berufung auf die Worte des Apostels Paulus die Pflicht der heutigen Christen einschärfte, der bestehenden Obrigkeit untertan zu sein, so mußte das auf die versammelten mehr als 200 Kirchenmänner einen überwältigenden Eindruck machen, mochten auch, wie ein Berichterstatter meint, höchstens fünf „Republikaner" unter ihnen sein.

Es soll nachher bei der Aussprache und Beschlußfassung über die an das evangelische Volk zu richtende Kundgebung „über Volk und Vaterland" erregte Zusammenstöße wegen dieser religiös-politischen Probleme gegeben haben. Die Kundgebung selbst läßt nichts davon ahnen, jedenfalls vermeidet sie jeden Widerspruch gegen die von Kahl entwickelten Pflichten und bestätigt so seinen Standpunkt.

Die Aussprache über Kahls Worte und Mahnungen ist noch im Gang und wird nach Erscheinen der amtlichen Berichte vielleicht neu einsetzen. Liberale Stimmen sind natürlich ganz befriedigt, während die konservativen, reaktionären und monarchischen Organe sich krampfhaft anstrengen, den Worten, soweit man sie nicht einfach verschweigt, die gefährlichen Zähne auszuziehen. Besonders der von Kahl mit Recht verfochtene Satz, daß auch Ungerechtigkeit und Revolution nach der Tat neues Recht begründen könne, ist ihnen als unchristliche Irrlehre vorgekommen.

Generalsuperintendent Klingemann in Koblenz, Prof. Füllkrug, Pastor Philipps und viele andere sind im „Reichsboten", der „Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung", in G. Traubs „Eisernen Blättern" usw. an der Arbeit, das zurechtzurücken, was der freisinnige Professor verwirrt haben soll. Der neueste Gegenzug gegen Kahls Königsberger Rede ist eine „Kirchliche Rundschau" im „Reichsboten"[1]. Da heißt es:

[1] Nr. 270 vom 13. November 1927.

„Als ein weit leuchtendes Fanal wirkt die große soziale Kundgebung des Betheler Kirchentages. Sie ist noch immer nicht genug ins Volk eingedrungen. Und es sollte eine immer wiederkehrende Frage der kirchlichen Visitatoren an alle Kirchengemeinden, besonders an solche mit stark industrieller Bevölkerung sein: ‚Ist hier die Betheler Botschaft in jedes Haus gekommen? Und wenn es nicht geschehen ist, welche Maßnahmen gedenkt man zu ergreifen, damit es geschieht?' Die Kundgebung von Bethel überragt ganz ohne Zweifel weit alles andere, das von den vereinigten deutschen Landeskirchen getan ist. Und sie läßt sich morgen noch gerade so gut verbreiten wie gestern. Nur, daß es wirklich geschieht! Es darf kein Haus im evangelischen Deutschland geben, dem nicht wenigstens die Möglichkeit geboten wird, die soziale Botschaft kennen zu lernen. Was da versäumt ist, läßt sich, wie gesagt, bei gutem Willen, geschickter Organisation und ohne große Ausgaben noch nachholen. Denn der Betheler Kirchentag und seine Botschaft sind durch den Königsberger Kirchentag und seine Kundgebungen keineswegs in den Schatten gestellt. Der vaterländische Erlaß von Königsberg kann bei seiner mehr akademisch-zurückhaltenden Prägung niemals ‚einschlagen', so gut sein Inhalt sein mag. Volkstümlich kann nur eine Kundgebung wirken, wenn man sie bei allem Reichtum des Inhalts auf einen Satz zurückführen kann. Das ist bei dem Königsberger Erlaß nicht so möglich wie bei dem Betheler (?). Man wird ihn immer einmal verwenden können, aber er wird kein Symbol der neuen kirchlichen Lage werden, wie es die Betheler Botschaft in etwa ist und noch mehr werden könnte. Was uns in Königsberg fehlte, das war der Protest der evangelischen Kirchen Deutschlands gegen die Kriegsschuldlüge. Ein solcher hätte den Kirchentag und die evangelische Kirchengemeinschaft auf die Höhe gebracht und sie als Hort und Macht der Wahrheit vor aller Welt erwiesen. Der ganze Erdkreis hätte aufgehorcht. Das ist nicht geschehen, und wir beklagen es, dankbar dafür, daß unser Hindenburg in Tannenberg nachgeholt hat, was die Kirche in Königsberg unterlassen hat. Vereinigt ist die Sache damit nicht. Die Erklärung des Fortsetzungsausschusses glich nicht einem klaren Posaunenton. Das Kirchenvolk hat mit Recht die Überzeugung, daß hier noch nicht alles in Ordnung ist und daß noch nicht der Glanz der vollen Wahrheit über den internationalen kirchlichen Versammlungen liegt. Darum verursacht auch die Lausanner Versammlung doch eine gewisse Beklemmung."

Die letzte Bemerkung gehört schon in einen andern Zusammenhang. Daß hier Bethel nur als Ablenkung gegen Königsberg wieder aufgeweckt werden soll, ist wohl nicht zu bezweifeln. Bei dem Protest gegen die Schuldlüge fällt auf, wie unendlich wichtig für diese Art Protestanten die rein weltliche Ehre ist, der point d'honneur, die Satisfaktionsehre! Gegen diesen Gesichtspunkt müssen selbst die viel wichtigeren Fragen des Weltfriedens, des Kirchenfriedens und der Kircheneinigung an die zweite Stelle treten. Ist das christlich? evangelisch? Doch genug davon!

Uns kommt es darauf an, ein Bild von dem, was sich im deutschen Protestantismus öffentlich abspielt, zu geben und daran einige Erwägungen zu knüpfen.

In protestantischen Zeitbetrachtungen wird mehrfach auf die große Zahl und den erfolgreichen Verlauf dieser kirchlichen Tagungen hingewiesen und die Nutzanwendung daran gefügt, daß solche frische Lebenszeichen im Protestantismus unsere katholischen Vorhersagen von dem unmittelbar bevorstehenden Zerfall und Untergang des Protestantismus handgreiflich widerlegen. Aber wer hat denn diesen raschen Zerfall vorhergesagt? Urteilsfähige Katholiken wohl kaum! Ein so amorphes Gebilde, wie es unser gegen-

wärtiger Protestantismus mit seinen unbestimmt vielen Landeskirchen ist, kann gar nicht plötzlich zusammenfallen. Dabei ist aber der Unterschied zu beachten, auf den der bayrische Kirchenpräsident Veit jüngst auf der Landessynode in Ansbach hingewiesen hat: Versteht man unter Kirche nur die Äußerlichkeit eines gut organisierten Zweckverbandes für Religion und Gottesdienst, so mag man wohl mit Generalsuperintendent Dibelius von einem „Jahrhundert der Kirche" reden. Schaut man aber auf den innern Geist und das Glaubensleben, so ist jenes Schlagwort, wie Veit sagt, keineswegs zu rechtfertigen[1].

In der Tat ist die Klage, das religiöse und kirchliche Leben sei im landeskirchlichen Protestantismus am Zerrinnen und Versickern, weitverbreitet und mit Tatsachen belegt.

Ob die Zahl der äußerlich zum Protestantismus übertretenden Katholiken größer ist als umgekehrt, darauf kommt es, wie sogar der „Reichsbote" unlängst anerkannt hat, im Wettkampf der Kirchen viel weniger an als auf jene oben erwähnte innere Geisteskraft und religiöse Lebensfülle, die jeden Teil befähigt, am sittlichen und christlichen Wiederaufbau des Vaterlandes mitzuwirken.

Hier ist wenigstens nach unserer Überzeugung das Schlachtfeld, auf dem sich der Kampf entscheiden muß. In seiner Weise hat dieser Überzeugung schon vor 40 Jahren der lutherische Abt Uhlhorn Ausdruck geliehen, und seitdem ist das gleiche dutzendmal von andern Protestanten wiederholt worden. Daraus folgt, daß der Ausgang des Ringens, Sieg oder Zusammenbruch des einen oder andern Teils nicht rasch und plötzlich, sondern nur in langsamer und scheinbar unmerklicher Entwicklung eintreten kann. Auf Uhlhorns eben erwähnte Weissagung wird in jüngster Zeit wieder häufig in verschiedener Form und Fassung hingewiesen. Es mag darum angebracht sein, den Wortlaut hier zum Schluß getreu zu wiederholen:

„An der sozialen Frage werden sich auch die Geschicke der Kirchen entscheiden. Diejenige Kirche wird den Sieg behalten, welche zur Lösung der sozialen Frage am meisten beiträgt. Zu jeder Zeit hat die Kirche ihre besondern Aufgaben zu erfüllen, und davon, wie sie dieselben erfüllt, hängt ihre Zukunft ab. Für die Gegenwart sind die Aufgaben in der sozialen Frage beschlossen, deshalb liegt da die Entscheidung. Zwar das Evangelium kann nicht untergehen, aber darin, daß wir das lautere Evangelium haben, liegt noch nicht die Bürgschaft für den Bestand unserer Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt. Reine Lehre ist ein hohes Gut, aber zugleich ein anvertrautes Pfund; nicht daß wir's haben, ob wir's recht gebrauchen und damit wuchern entscheidet. Der Wert einer Kirche ist zuletzt immer nur danach zu bemessen, welche sittlichen Früchte sie bringt.

Darüber kann sich heute niemand mehr täuschen, daß der Kampf zwischen Katholizismus und Protestantismus nach einer scheinbaren Ruhepause wieder heftiger als je entbrannt ist; täuschen wir uns darüber auch nicht, daß der Kampf nicht auf dem Felde gelehrter Deduktionen, nicht auf dem Gebiete dogmatischer Polemik entschieden werden wird, sondern die Frage ist, welche Kirche wird den stärksten Einfluß auf unser Volksleben gewinnen. Das Schlachtfeld, auf dem die Entscheidungsschlacht geschlagen werden wird, ist das Gebiet der sozialen Frage."[2]

**Matthias Reichmann** S. J.

---

[1] Vgl. „Reichsbote" 1927, Nr. 208.

[2] Uhlhorn, Abt zu Loccum, Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage (Göttingen 1887) 1.

# Platonismus

## Platon — Baader — Franz Brentano

Es sind drei Zeiten der Geschichte der Philosophie, in denen es schien, als sei Platon und Platonismus endgültig überwunden. Aristoteles schrieb seine nüchterne herbe Kritik der Ideenlehre. Aber es dauerte nicht lange, und das strahlende Gestirn Plotins ging auf, so nachhaltig, daß auch die christliche Patristik ihm und nicht Aristoteles huldigte. Und wiederum ging Thomas von Aquin und seine Schule an eine neue Kritik, diesmal des antiken und augustinischen Platonismus. Aber ihm folgte die Neugeburt des Überwundenen in Skotus, und der Überwinder selber zeigt für den Blick des Forschers die tiefen platonischen Spuren in seinem Denken und gesteht dieses selber (Q. disp. de spir. cr. a. 10 ad 8). Und endlich schien die aufkommende neuere Erkenntnistheorie in Kant dem „Sohn des Apoll" das endgültige Ende zu bereiten, da sie seine Einstellung auf das „Sein in sich" abwies. Aber wieder dauerte es nicht lange, und die Philosophie der Romantik erhob sich im Namen Platons, und schließlich nahm noch die erfolgreichste aller Kantschulen, die von Marburg, den scheinbar Erledigten als den großen Ahn Kants in Anspruch.

So ist es kein Wunder, daß auch in der Gegenwart wieder eine Platon-Renaissance mächtig einzusetzen begann. Es ist einmal Platon in sich selber oder besser die Gestalt seines Lebenstypus, die das Symbol einer ersten mächtigen Strömung darstellt: des Leib-Form-Kultus der Stefan-George-Gemeinde. Dann aber Platonismus in zwei neuzeitlichen Ausprägungen. Zunächst romantischer Platonismus in Franz von Baader, wie er den Quell heutiger „Lebensphilosophien" darstellt. Sodann aristotelischer Platonismus in Franz Brentano, als dem Vater aller heutigen „Objektphilosophien". Eine Übersicht über alle drei könnte einen einigermaßen vollständigen Einblick vermitteln sowohl in die überzeitliche Problematik des Platonischen überhaupt, wie in die innerzeitliche des heutigen Platonismus.

* * *

Platon als Lebenstypus. — Das Philosophieren Platons gibt sich in der Tat nicht lehrbuchmäßig, sondern ganz bewußt als Entzünden von Leben an Leben, als „Zeugen und Gebären im Schönen" der leuchtenden Wahrheit. Aber gerade diese Eigenart enthält keimartig alle klaffenden Antinomien der inhaltlichen Lehre. Wenn die Dialoge ganz bewußt von Wandel und Wirrnis des Lebens zur Unwandelbarkeit der reinen Wahrheit zielen (wie es etwa der Theaitetos scharf ausspricht), warum bleiben sie denn dann in ihrer Form fast ganz in der ungelösten Schwebe des Lebendigen (wovon Eutyphron wie auch Theaitetos gute Beispiele sind)? Weiter: Wenn der Sinn des Suchens auf die Welt der sinnenentrückten reinen Wahrheiten geht, warum haben dann noch Fülle und Glanz sinnenhaften Lebens eine solche Bedeutung als Weg positiven Wachstums (wie sie etwa das Symposion darlegt)? Endlich: Wenn des Philosophen eigentliches Leben erst im Tod geschieht, weil die reine Wahrheit erst im Jenseits hüllenlos sich schenkt (wie

Kriton und Phaidon lehren), warum gibt sich dann doch das platonische Lebensideal als irdischer „Staat" (in der Politeia usw.)?

Man mag wohl mit Aristoteles diese Antinomien als Denkmängel ansehen und dann fortschreiten (in der ersten) zu einer „reinen Denklehre", (in der zweiten) zum Wiedereinbau der Ideen als Bewegungsprinzipien in das sinnenhafte Leben und (in der dritten) zur in sich gerundeten Innergöttlichkeit des kosmischen All und der menschlichen Gesellschaft. Aber sind es wirklich nur „Denkmängel", oder nicht vielleicht ein anderer, eigen in sich geschlossener Lebenstypus?

In diesem zweiten liegt die Lösung des heutigen Plantonismus, wie er am ausgeprägtesten sich in der Lebensanschauung des Stefan-George-Kreises gibt, für den Sokrates-Platon das Symbol sind. Das Buch Kurt Singers „Platon, der Gründer" [1] (als neue, reifere Fassung der Theorie Friedemanns) entrollt diese Lösung sehr eindringlich, in der Plastik Georgescher Sprache.

Das erste ist: Platon ist antiker Typus des „Lebensdenkens" in scharfem Gegensatz zu modernem „reinem Denken", „substanzialen" Denkens gegen „funktionales".

„Es ist Platons Glaube, daß ein großer Gedanke nur wachsen kann auf dem Grund einer großen Natur.... Der antike Mensch hält daran fest, daß das Gleiche nur vom Gleichen, Sein durch Sein, Substanz durch Substanz ergriffen wird. Dem modernen Denker, dessen Intellekt in grundsätzlich zufälligen Beziehungen zu den anderen Funktionsbereichen seiner Persönlichkeit steht, wird von der Welt selber nur das Funktionale zugänglich, während dem antiken noch die Beziehung, die Zahl, das Maß zu Substanzen werden. Für den Modernen ist Erkennen eine reine Tätigkeit, ohne substanziellen Träger und ohne bewußtseinsunabhängigen Gegenstand, ein Ergebnis reiner Spontaneität eines von allem Leiblichen ganz oder leidlich gereinigten Bewußtseins. Für den antiken Menschen ist Erkennen ein Berühren und Ergreifen, ein sich Nähern und sich Vermählen, und der Gegenstand der Erkenntnis, er sei den Sinnen gegeben oder nicht, ein leibhaft Entgegenstehendes.... Die Idee wird gezeugt im Dienst des Eros als reinstes Schön und höchstes Gut, sie wird entbunden in der Todesstunde des Sokrates als Rettung und Heil: die Lösung der geistigen Wesenheiten vom Bereich der Sinne, die Befreiung des Einen, Leuchtenden, Beständigen, Unverweslichen von dem Vielen, Bunten, Schwankenden, in Geburt und Tod Verstrickten, vollzieht sich im Schauer des Todes und unter den Weihen der Reinigung" (110—112).

Das zweite ist: die „reine Idee" bei Platon in ihrem scheinbaren Gegensatz zur farbensatten Sinnenwelt ist vielmehr „mythisches Bild", d. h. zuerst „Bild", nicht abstrakter Begriff, und damit Blut vom Blut der Wirklichkeit, aber dies als „Sinn-Bild" (193/94), als „heiliges Maß" (185), das im Kult der „Schau" verehrt (190) innerste Kraft des Wirklichseins von Wirklichkeit wird.

„Das mythische Bild, wo immer es entstehe, ist nicht Zutat und nicht Umdeutung, sondern lebendige Wirklichkeit selber: Gast anderer Welt, doch eins mit dem Wesen, aus dem es gezeugt ist. Es strahlt über ihm als seine höchste Erfüllung und ruht unter ihm als sein tiefster Grund, Verkörperung zugleich seines begrenzenden Maßes und seiner bewegenden Kraft. Es ist nicht Formung irgend eines Stoffes nach dem Sondergesetz irgend einer Region des schöpferischen Geistes, sondern die Erscheinung der Sache selbst. Was im lebenden Wesen schläft als seine reinste Möglichkeit und Richtigkeit,

[1] Kurt Singer, Platon der Gründer. (265 S.) München 1927, C. H. Beck. *M* 12.50

ist hier verwirklicht, frei von allen Bedingtheiten des Werdens und Vergehens, außer der einen: daß nur gemäß Ort und Stunde und Sein des Schauenden das Erscheinende sichtbar und sagbar wird" (41 f.).

So schließt sich folgerichtig das Dritte an: Jenseits und Diesseits sind für Platon geeint darin, daß sein Lebenstypus als „Lebens"-Typus seine höchste Glut in den „Weihen des Todes" habe: die scheinbare „Diesseitsflucht" ist Diesseitssteigerung „von jenseits her".

Das gibt sich zunächst im „Tages- und Nachtantlitz" des Sokrates als des Symbol-Heros des Platonischen.

„Das Symposion läßt in mitternächtlichem Feste Sokrates als Bild des Eros ahnen, der Phaidon zeigt ihn verklärt in der Stunde des Abschieds als Verkündiger der Reinigung, der Phaidros feiert Fülle und Zucht der Seele, Zeugung und Geburt, Rausch und Traum, Dunkel und Helle, Eros und Logos in einem glühend-strengen Aufschwung, die sokratische Grenze überfliegend, des sokratischen Bildes eingedenk" (39). „So stellt sich neben das Erosbild des Symposion das Hadesbild des Phaidon, das Tages- und Nachtantlitz des Sokrates enthüllend. Die Mythen der Geburt und des Todes, der Glut und der Reinigung, der Zeugung des Gleichen und der Entrückung zu höherem Sein entsprechen sich. Verkörperungen der Zwei-Einheit des hohen Lebens, die das Wort Heraklit des Ephesiers aussagt: Dionysos und Hades sind eins. Der attische Geist aber birgt die göttliche Weisheit nicht in wuchtigem Fug des Orakelspruchs, sondern in anmutiger Freiheit des Tons und der Gebärde, die Grenze des Sterblings und der Oberen nie verrückend" (61).

Dieses Sokratesbild wird transparent in das „Doppelantlitz" des Platonischen überhaupt, wie es durch die Zeiten geht: Sinn-Bild sowohl des Ideals „innerer Rundung" (wie im Platonismus der Renaissance) wie des Ideals diesseitssprengender Jenseitssehnsucht (wie im Platonismus der christlichen Antike).

„Indem er das griechische Leben von der Idee her erneuert, das Dunkle, Bluthafte ins Licht hebt, dem Maßlosen in Trieb und Gedanke die Urnorm des Griechentums entgegenstellt, die Grenzen des gestaltigen Seins absteckt und sichert, die Grundkräfte seines Volkes zu Denkbildern umschafft, unirdisch reinen Gefäßen, in denen der griechische Leib in Geistgestalt das Ende seines Stammes zu überdauern fähig wird — muß er uns als die sinnbildliche Verkörperung jener Haupttendenz der Antike gelten. Wie aber alles Vollendete die Grenzen seiner Art sprengt und jeder Kraft die polarentgegengesetzte verschwistern muß um der Rundung des Vollkommenen willen, so ist auch Platons Wesen und Sendung nicht durch jene zeit- und volkbedingte Richtung seines Tuns ausreichend bestimmt, die in den früheren und mittleren Dialogen, dem ersten Blick die allein obwaltende zu sein scheint. Nicht nur, daß der Tendenz zur Geistwerdung, zum Aufhellen und Bewußtmachen, zum Sondern und Begrenzen, Mäßigen und Sänftigen die Gegentendenz zur Verwirklichung des Gedachten, zur Nährung des Geistes aus dem Blut, zur Geburt und Zeugung in der Idee entspricht. Es waltet auch zwischen beiden ein Vorklang der Spannung, die in den abendländischen Jahrhunderten herrscht. Hier lebt nicht mehr die ruhende Welt des ursprünglichen Zeus, sondern die in tragischem Gegeneinander der Kräfte sich dehnende und bewegende der Hesperier: Drang ins Jenseits, bedingt durch Übermacht gestaltentbundenen Geistes und gestaltfeindlichen Elements, und Gegendrang zur Wiederkehr der Entflohenen in die Welt menschlicher Gestaltung" (255).

Wie steht dieses „Platonische" zum „Christlichen"? — Das ist nicht bloß eine theoretisch philosophische Frage. Denn nicht nur hat sich immer wieder früher, wie etwa in der Renaissance, das „Platonische" gegen das „Christ-

liche" erhoben, sondern gerade heute scheint das „Platonische" die gepflegteste Blüte des Neuheidnischen zu werden.

So ist es ein glückliches Zusammentreffen, daß mit dem Platon-Buch Singers gleichzeitig ein katholisches Platonwerk uns geschenkt wird: die zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügten Platon-Untersuchungen von A. Dies, Autour de Platon[1]. Denn die zwei Bände des Ehrenkanonikus von Rennes umspannen nicht nur in reicher Belesenheit die internationale Platonliteratur, sondern in ihnen feiert echt katholische (aber leider in dem heutigen bösen Dilemma zwischen paradoxer Verwegenheit und pathologischer Ängstlichkeit sehr seltene) Geistesweite wirkliche Triumphe in unbeirrter Schärfe und Feinheit des Blicks und doch Ruhe der Besonnenheit. So ist es von hohem Wert, daß Dies überraschend weit mit der Platon-Zeichnung Singers einig geht.

Die erste Zusammenstimmung gibt sich in der Zeichnung des platonischen Denkens als eines lebenshaft Bewegten. Gegenüber der Starrheit geruhsamer Philosophien fester Begriffe ist Plato le maître de ceux qui cherchent (299), und gerade eine Verbegrifflichung Platons, wie die Marburger Schule sie vornahm, ist unzulässige Modernisierung des Denkers, der echt antik lebens- und seinsmäßig denkt (361/62). Sein Denken ist darum die Schwebe der Lebendigkeit selber, wie Dies sie meisterlich zeichnet:

„C'est le charme des dialogues, et c'en est aussi le danger, que la pensée y est continuellement vivante et mouvante. Elle a ses traits permanents, ses attitudes habituelles, ses gestes préférés; certaines intonations profondes, des recueillements auxquels succèdent les interrogations pressantes, les colloques anxieux avec le mystère; des formules qui sont comme des éclairs et qui nous ouvrent l'infini, puis, comme si elle voulait s'excuser et redescendre avec nous à l'humaine faiblesse, des aveux modestes, des ironies un peu désabusées, des résignations souriantes. Elle est bien elle-même, nous la reconnaissons à chacun de ses mouvements, aux moindres nuances de son visage. Mais la fixer en un dessin rigide, nous ne le pouvons, car elle marche, parle, médite et cherche avec nous. Maîtresse incomparable, parce qu'elle ne donne point de leçons toutes faites et que, ses directives tracées, elle ne cesse de nous mener de l'avant, transformant chaque réponse en une question nouvelle" (570 f.).

Das Zweite ist die Art, wie Dies nachweist, daß die „Idee" bei Platon organisch aus einem nach jeder Hinsicht gesättigten Leben herauswächst. Sie ist nicht einfach „hypostasierter Begriff", wie die Schulen zu reden pflegen, sondern transposition aus dem Leben von Rhetorik, Erotik und Orphik in die Sphäre von Philosophie, also eine Transzendenz, die sich als das Überhinaus-leuchten einer Immanenz gibt: zuerst als synthèse jenes gesteigerten Lebens, wie es Rhetorik, Erotik und Orphik darstellen, dann aber als transposition (400—449). Denn Platon hat für Dies im höchsten Sinn jenen esprit de synthèse und pensée synoptique, die nach ihm Kennzeichen des vrai philosophe sind (537). So ist es kein Wunder, daß er auch den echten Kern der Stefan-George-Formel des „Gott-Leibes" für Platons Philosophie zu sehen vermag: die sichtbare Welt als dieu perceptible. „Ce dieu perceptible n'est que l'image du dieu intelligible, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός" (538).

---

[1] A. Dies, Autour de Platon. (XVI u. 616 S.) Paris 1926. *Fr.* 36.—

Das Dritte darum ist die auffallende Gemeinsamkeit zwischen Singer und Diès in Bezug auf den Grundtypus des platonischen Weltbildes. Wie bei Singer ist Sokrates das einheitliche Symbol dieses Weltbildes (176 f.) und ist Platon wesentlich réformateur religieux (545), „Gründer" im Sinne einer Cité du Bien (576). Das „All" ist transzendent gerichtet, das Tout visible der Sinnenwelt „transponiert" (in letzter Konsequenz der Transpositions-Theorie Diès') in das Tout intelligible der göttlichen Geisteswelt (537—545). Und diese objektiv vorliegende „transposition" hat sich subjektiv im Menschen zu vollziehen als imitation de Dieu: die „Religion" Platons ist nur die folgerichtige Innenseite seiner Philosophie.

„La philosophie à laquelle il n'a point cessé de croire et la religion qu'il prêche . . . sont animées du même sentiment, poussées par la même force. L'ascension dialectique et l'ascension mystique ou religieuse ne sont, au fond, qu'un même essor, l'essor de toute l'âme vers l'être, vers l'intelligible, vers Dieu" (592 f.). „L'imitation du divin, loi naturelle de l'univers, est aussi la loi consciente de l'effort moral et religieux de l'homme" (599).

So wird ein Doppeltes über die Beziehung zwischen Platonismus und Christentum sehr klar.

Einmal ihre scharfe Scheidung in der letzten Fassung des Wesens des Göttlichen. Singer wie Diès zeichnen dieses Göttliche als „All". Es trägt kosmisch unpersönlichen Charakter, nicht die Züge lebendiger Persönlichkeit: ce n'est pas l'individu . . . qui est primairement divin, c'est l'ensemble, sagt Diès sehr scharf (560; vgl. 561). Sokrates-Platon haben die Vielgötter entthront, aber an ihre Stelle trat die Sach-Göttlichkeit der „Ideen".

Das Zweite aber ist die überraschende Nähe zwischen Platonismus und Christentum in bezug auf das letzte Schwebeverhältnis zwischen Leibsinnlichem und Geistigem. Es ist das Verhängnis des Platonismus, daß er in diesem Verhältnis das Letzte überhaupt sieht, das Letzte im Sinne Gottes. Aber es ist seine Größe, daß er in diesem Schwebeverhältnis das Letzte des Menschen gefaßt hat. Im reinen Aristotelismus ist diese Schwebe allzusehr zur Erde hin verfestet worden. Im Augustinismus war ihr Schwung nach oben zu erdenflüchtig. Es ist erst Thomas von Aquin, in dessen Leib-Seele-Lehre das Echt-Platonische wieder sein Gleichgewicht findet. Das eigentümliche Schwebeverhältnis zwischen einer mehr oder minder in sich gerundeten Geschlossenheit von Leib und Geist zu einander und einer fast Auflösung des Leibes zum reinen Geist hin, dieses Echt-Platonische hat zwischen einer Art Verleibung des Geistes und Vergeistung des Leibes seine Formel in der voll erfaßten Lehre des Aquinaten. Denn auf der einen Seite ist für ihn der Geist so sehr zum Leib hin gerichtet, daß die Güte des Geistes von der Güte des Leibes abhängt (quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam — S. Th. 1, q. 85, a. 7 corp.) und die Kraft des Denkens von der Kraft des Sinnenlebens (illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum — ebd.). Auf der andern Seite aber ist, gemäß dem Axiom „materia propter formam", der Leib zum Geist hinaufgerichtet, ja die „Potentialität" der Seele als der „una sola forma" des Leibes, sodaß, während vom ersten Gedanken aus eine Trennung zwischen Leib und geistiger Seele für die Seele

den Verlust der „Vollkommenheit ihrer Natur“ bedeutet (Q. disp. de an. a. 2 ad 5), dieselbe Trennung nun, vom zweiten Gedanken her, eine „Befreiung“ von der „Schwere“ des Leibes zur „Reinheit“ des Geistigen besagt (S. Th. 1, q. 89, a. 2 ad 1).

So mag der echte Platonismus, insoweit er nicht vergißt, daß erst das Christentum seine gottblinden Augen ihm öffnet zum „Herrn des Himmels und der Erde“ und zum „Vater, der Du bist im Himmel“, — so mag er in Wahrheit die immer junge Schule lebendigen Philosophierens sein. Die Knappheit aristotelischer Formeln ist nur für den faßbar, der aus dem glühenden Leben Platons emporsteigt. So ist es ein glücklicher Gedanke des Wiener Phaidon-Verlages, uns eine deutsche Platon-Ausgabe[1] zu schenken, die sich nicht nur dadurch auszeichnet, daß sie die besten Übertragungen zusammenfügt, sondern auch dadurch, daß in ihrer buchtechnischen Art die feine Vornehmheit altösterreichischer Kultur sich bewährt, deren Stolz es immer war, Platongeist in sich zu tragen. —

Wie aber steht Platonismus (den wir bisher nur als allgemeinen Lebenstypus betrachtet haben) zu den konkreteren Geistesströmungen unserer Zeit? Wie steht er zu den irrationalen Lebensphilosophien? Wie steht er zum reinen Intellektualismus der Phänomenologie?

Die Antwort gibt sich uns in den beiden Gestalten Baaders und Brentanos, die unverkennbar die Stunde beherrschen.

* * *

Franz von Baader und der irrationale Platonismus. — Der „Magier“ der Romantik, der nicht nur, in seiner Beeinflussung Schellings, der deutschen Philosophie, sondern auch, in seiner Petersburger Zeit, der eben erwachenden russischen Philosophie jene entscheidenden Impulse gab, die eigentlich erst heute in ihrem ganzen Umfang sich auszuwirken beginnen (in der gegenseitigen Befruchtung zwischen russischer und deutscher Metaphysik, z. B. zwischen Berdjajew, Bulgakoff, Scheler, Hartmann usw.), — Baader beginnt nun endlich auch Objekt streng geschichtlicher Forschung zu werden, die durch ihn tiefer in das noch immer sehr verhüllte Geheimnis der Romantik einzudringen hofft. David Baumgardt[2] wie Fritz Lieb[3] schenken uns gleichzeitig, unabhängig von einander umfangreiche Studien über ihn. Fritz Lieb untersucht mit staunenswerter Kenntnis entlegener Literatur die Einflüsse, die das Werden des jungen Baader bestimmten. David Baumgardt zielt auf sein Gesamtbild im Rahmen der philosophischen Romantik überhaupt. Wir müssen aber gestehen, daß Baumgardt, gegenüber den präzisen Linien Liebs, doch nicht selten zu sehr in Allgemeinheiten stecken bleibt. Die Einflüsse Herders, Lavaters und St. Martins treten in ihrer Bedeutung für Baader bei Lieb viel klarer hervor. Das ergänzt freilich Baumgardt durch seine Hinweise auf Jakob Böhme, die aber leider zu sehr reine Hinweise bleiben.

---

[1] Platons Sämtliche Werke I. Bd. (1087 S.). II. (1054 S.) Wien 1925, Phaidon-Verlag.

[2] David Baumgardt, Franz von Baader und die philosophische Romantik. (VI u. 402 S.) Halle 1927, Max Niemeyer. *M* 16.—

[3] Fritz Lieb, Franz Baaders Jugendgeschichte. (XXIV u. 258 S.) München 1926, Chr. Kaiser. *M* 10.50.

Aus dem Bild, das uns Baumgardt und Lieb zeichnen, tritt ein Doppeltes mit großer Klarheit hervor: einmal das entschieden Platonische im Denken Baaders und darin der Romantik überhaupt, dann aber die überraschende Verwandtschaft, in der die ganze Art Baaders tatsächlich zur Gegenwart steht.

Das Platonische sieht, entsprechend seiner Metaphysik der nach oben hin sehnenden „Teilhabe", die Ureinstellung des Philosophierens sowohl als Einstellung der ehrfürchtig staunenden Aufgeschlossenheit (im Gegensatz zu kritischem An-sich-halten) wie als solche der liebend hingegebenen Empfänglichkeit des Eros, den die Leibesschönheit zur Schönheit der reinen Wahrheit hinaufzieht (also im Gegensatz zum Philosophieren des dekretierenden „Setzens" der Wahrheit). Beides aber ist geradezu die Formel für die Art, wie sich Baader (und in ihm die Romantik überhaupt) der Philosophie der Aufklärung entgegenstellt.

„Der Denkaffekt der neuzeitlichen rationalistischen Philosophie", so zeichnet Baumgardt den Gedanken Baaders, „sei der Zweifel Descartes' oder die kritische ängstliche Vorsicht Kants. Aber mit diesen Affekten sich der Spekulation hingeben wollen, ist, ‚soviel als mit dem Fallen das Stehen anfangen' ... Die Gefühle dagegen, von denen Baader sein Denken leiten lassen will, sind Andacht, Enthusiasmus und besonders ‚Bewunderung und Ehrfurcht'. ‚Der Geist des Menschen' soll ‚wirklich und überall' nur auf Wunder ausgehen und nicht eher ruhen, ‚bis er zum allein Bewundernswerten durchgedrungen ist'. Denn ‚nur bewundernd begreift der Mensch'. ... Schon bei Cartesius und bei Kant wie noch bei Hegel ... vermißt Baader daher den eigentlich ‚religiösen Affect, der sich im Gebete als affectiv effectiv macht'. ... Alle jene Denker proklamierten nur eine ‚Philosophie sans prière', während Baader seine Lehre als ‚Philosophie des Gebets' empfindet entgegen dem sonstigen ‚gebetscheuen' und ‚gebetmörderischen' modernen Denken" (Baumgardt 250 f.).

Damit aber tritt dem Descartesschen „cogito ergo sum" unerbittlich scharf das berühmte Baadersche „cogitor ergo sum" entgegen.

Es „habe schon der Rationalist Descartes im Geiste jener allgemeinen philosophischen Aufklärerbewegung grundlegend falsch argumentiert, wenn er schloß: cogito ergo sum. Gegen diesen Satz und gegen die ganze Geistesrichtung, die er in ihm ausgesprochen fand, hat sich daher Baader immer am elementarsten empört, und er hat es deshalb hier stets als sein erstes religiöses Grundaxiom entgegengestellt: ‚cogitor (a Deo) ergo sum', d. h. weil ‚der Mensch von Gott gedacht ist und ohne dieses von Gott Gedachtwerden nicht wäre, so kann er auch seines Seins nur gewiß sein, indem er sich von Gott gedacht weiß'. ‚Cogito quia cogitor'" (Baumgardt 246).

Diese grundlegende Einstellung hat dann zwei Eigentümlichkeiten der Lehre Baaders zur unmittelbaren Folge. Auf der einen Seite ist es die Art, wie für ihn Gott so wenig etwas nachträglich zu Beweisendes (oder gar eine kantische Grenzidee) ist, daß mit Ihm vielmehr alle Philosophie beginne.

„‚Nur durch Theilhaft-Werden und -Sein des göttlichen Urselbstbewußtseins' gelangen wir zum Selbstbewußtsein, d. h. ‚wir wissen uns nur, insofern wir Gott wissen'. Oder wie ein gern von Baader gebrauchtes Wort des Meisters Eckhart lautet: ‚alle Creaturen in sich selber sind nicht' oder eine modernere Wendung: ‚das Geheimnis der ächten Transzendentalphilosophie' besteht darin, ‚allenthalben Gott selbst reden zu lassen'. Die Philosophie kann nur scheinbar mit dem Wissen beginnen, vor dem Wissen liegt das Gewissen (die Silbe Ge soll dabei wie überall dem lateinischen con und dem griechischen συν entsprechen), d. h. also vor dem Wissen vorher geht ein Mitwissen von

dem Gewußtwerden durch Gott ... ‚Das Geschöpf kann sich ... nur als von Gott bewiesen anerkennen, und muß diesen als beweisend, somit unbeweisbar, immer voraussetzen'. ‚Die Idea Gottes' ist dem Menschen eingeboren, oder vielmehr, wie Baader mit Daub sagen will: jeder Mensch ist ‚dieser Idea eingeboren' und weiß sich eingeboren, falls er sich dieses ursprüngliche Wissen nicht ‚durch seine Schuld ... getrübt hat'" (Baumgardt 249 f.).

Auf der andern Seite aber ist diese Unmittelbarkeitslehre doch gegen den üblichen „Ontologismus" (der Gott als das „reine Sein" vor aller Erfassung geschöpflichen Seins erfaßt wissen will) dadurch scharf geschieden, daß sie jeglicher „Abstraktheit" feind ist. In Baaders Philosophie feiert hier ein doppeltes Element der platonischen Dialoge überraschend Auferstehung: der Erosaufstieg des Symposion im Eroscharakter, der manchmal ärgerlich aufdringlich (wie schon Görres bemerkte), die philosophische Sprache Baaders kennzeichnet, — dann aber das Mythisch-Mystische des platonischen Philosophierens in Baaders starker Theosophie. In beiden Beziehungen aber ist Baader gleichzeitig (zusammen mit Görres) Führer der Romantik. Indem die transposition (um das Wort Diès' zu gebrauchen) des Erotischen ins Geistige seinen philosophischen Aufschwung tränkt, tritt er dem frühen Görres an die Seite, der (grundlegend für die gesamte Romantik) die kantisch-aufklärerische Polarität zwischen Subjekt-Objekt durch die lebenshafte Polarität zwischen Männlich-Weiblich ersetzt. Aber ebenso ist seine Art, das konkrete Weltbild der Bibel, verstärkt (und natürlich verderbt) durch die Mythik alter Gnostizismen, als Grundlage des Philosophierens zu bestimmen, im innersten verwandt zur Forderung des Görres der Heidelberger Zeit (aber auch noch des Görres der „Christlichen Mystik"), daß Mythologie die Mutter von Philosophie sei. Lieb hat gewiß Recht, wenn er unter beiden Beziehungen auf Herder (35—37), Lavater (74—143) und letztlich St. Martin (143—225) verweist. Aber er muß doch anerkennen, daß ein letzter Rest übrig bleibt, der nicht aufgeht. Dieser Rest aber ist, wie ähnlich bei Görres, dasjenige, worin eigentlich der scharfe Schnitt zwischen Aufklärung und Romantik sich vollzieht und worin sie beide nun einmal „der" neue Anfang sind: der Platon des 19. Jahrhunderts.

Das zeigt sich dann schließlich in den Konturen des Baaderschen Weltbildes, das, ganz ähnlich wie das platonische, zwischen Leib-Geist-Geschlossenheit und leibflüchtigem, fast gnostischem, Spiritualismus, ungelöst schwingt. Das schärfste Symptom hierfür ist die seltsame Weise, wie Baader, in seiner Betonung der Passivität zu Gott der reformatorischen Frömmigkeit verwandt erscheint (Lieb 101 ff.) und doch durch seine entschiedene Betonung sichtbaren Kultus und sichtbarer Kirche geradezu als besonderer „Philosoph des Katholischen" sich gibt, freilich des „Katholischen" in jener eigentümlichen romantischen Art, die den Akzent auf „organische Gemeinschaft" legt und darum eine besondere Spitze gegen den Primat hat (Baumgardt 317 ff.). Diese Schwebe zwischen „Unsichtbarkeit" und „Sichtbarkeit" ist wohl die Lösung für die unleugbare Tatsache, daß derselbe Baader, der das Ideal „sinnlich-übersinnlicher Leiblichkeit" (Lieb XIII) bis in die Sphäre des Göttlichen hinauf legt, doch andererseits eine Philosophie schafft, die am schärfsten die bestehende Leib-Geistigkeit des Menschen als unmittelbaren Ausdruck des erbsündigen Falles faßt (Lieb 193 ff.), wie für die ebenso seltsame Tatsache, daß bei ihm,

der nicht müde werden kann, in betontem Gegensatz zum Pantheismus der Schelling-Hegel (wie er ihn selber nennt) die Transzendenz Gottes herauszustellen, doch letztlich eine (wenngleich von oben nach unten gehende) irgendwie notwendige Korrelation zwischen Gott und Welt das eigentlich „Absolute" ist, eine ideale Geist-Leib-Einheit, indem für ihn, wie Lieb sehr richtig anmerkt, „kein wahres Geistiges (bis hin zur Gottheit) vorstellbar war, das nicht seine notwendige Gestaltungs- und Offenbarungsform in einer sinnlich-übersinnlichen Leiblichkeit besitzt" (XIII). Nehmen wir noch hinzu, daß auch Baaders Weltstruktur durch das Prinzip der bildhaften Analogie der einzelnen Stufen zueinander (Lieb 54 ff. 133; Baumgardt 92 ff.) bestimmt ist wie das platonische durch die „Nachahmung" (μίμησις), so fehlt an der Gleichung zwischen Baader und dem Platonischen kaum etwas.

Es ist gewiß kein irgendwie ausgeglichener Platonismus, und nicht entfernt vergleichbar mit dem ausgebildeten Platonismus der Kappadozier und Augustins oder dem platonischen Untergrund des Aquinaten. Es ist, wie Lieb sehr richtig sieht, in seinem Ursprung (aber auch nicht wenig bis in seinen Ausgang), „Sturm und Drang" gegen die Dürre der Aufklärung. Aus diesem leidenschaftlichen Gegensatz zu einer Zeit, die sich zum schlimmsten Götzendienst der „reinen Vernunft" verstiegen hatte, erklären sich nicht wenig die Fehlgänge des „Magiers der Romantik" in Erkenntnislehre, Gotteslehre usw. Er kann darum sicher nicht als „Philosoph des Katholizismus" angesprochen werden, wie manche heute wollen. Aber für jene Neuzeit, die seit dem Zusammenbruch des Mittelalters so gut wie allen Sinn für das spezifisch Katholische in Geist und Art des Philosophierens verloren hatte, war und ist er doch wirklich der „elektrische Funke", vielleicht gerade darum so leidenschaftlich und extrem, weil es galt, einer noch größeren Gewaltsamkeit entgegenzutreten. Innerhalb der Menschheit der Neuzeit selber ist Baader wohl doch der erste große Führer zum „katholischen Philosophieren" Thomas von Aquins. Und darum ist die Art, wie er gleichzeitig eine lebendige Auferstehung des Platonischen besagt, so bedeutsam für die enge Knüpfung „katholischen Philosophierens" an das richtig verstandene Platonische. Es ist auch nicht von ungefähr, daß der geschichtliche Ansatz katholischen Philosophierens im Platonismus der Kirchenväter lag.

So enthüllt sich aber auch das heutige Wiederaufleben Baaders als organische Auferstehung. Der platonische Zug unserer Gegenwart braucht ihn zum Propheten. Denn die logizistische Verstarrung der neukantianischen Vorkriegszeit bedeutete gleichzeitig die Blindheit für die tieferen Geheimnisse des Lebens und vor allem jene, die ins Ewige Leben weisen. Das leidenschaftliche Aufbrechen der Sicht nach oben, wie es die Nachkriegszeit brachte, war darum wirklich so etwas wie Wiederkehr der Situation der Romantik, und so kann es nicht überraschen, wenn ein Studium der Gedanken eines ihrer größten Geister immer wieder zum Vergleich mit den Strömungen der Gegenwart zwingt.

Baader ist eine erste Etappe, in der die Form des Platonischen sich ihre gemäßen Inhalte wieder baute und baut. Eine zweite Etappe, und weit unmittelbarer für unsere Gegenwart, stellt Franz Brentano dar. Denn er ist der Quell fast der gesamten heutigen „Philosophie des Objektiven". Und er

ist das, obgleich sein ursprüngliches Denken auf eine naturwissenschaftliche Metaphysik zielte und obgleich er seinen Katholizismus, und dazu einen, der ihn geradezu blutshaft an den Katholizismus der Romantik knüpfte, so radikal aufgab, daß nicht nur alles Christliche dabei verloren ging, sondern schließlich auch das Bild eines wirklich transzendenten Gottes sich ihm zu trüben begann.

Franz Brentano und der intellektuale Platonismus. — Erst allmählich, durch die voranschreitende Gesamtausgabe[1] seiner, zum Teil unveröffentlichten Werke, beginnt sich das Dunkel um die Philosophie Brentanos zu lichten. Wie sollen wir einen Denker fassen, von dem so verschiedene Richtungen ausgegangen sind wie die streng naturwissenschaftlich induktiv gerichtete Philosophie Stumpfs und die reine Apriorität der Phänomenologie Husserls, das Wiederaufleben mittelalterlicher Scholastik in der historischen Forschung, wie Hertling, Brentanos Vetter, sie inaugurierte, und deren Ersatz durch eine neue Gegenstandstheorie in der Philosophie Meinongs? Dieses Rätselhafte tritt ja noch in den Erinnerungen seiner Schüler selbst heraus, etwa da Kraus das Echte in Phänomenologie und Gegenstandstheorie mit Brentanos Begriff einer deskriptiven Psychologie oder Psychognosie gleichsetzt (Ps. I XVII ff.), während Husserl schmerzlich vom letzten Gegensatz berichtet (B. 166).

Man wird wohl sagen müssen, daß Brentano vor allem nach der negativen Seite hin in den heutigen Richtungen einer Philosophie des Objektiven fortlebt: nach der Seite der Ablehnung des Descartes-Kant-Formalismus, die dem jungen wie dem alten Brentano in gleicher Stärke eigen ist. Diese Ablehnung richtet sich beim jungen Brentano der Würzburger Zeit vorzüglich gegen den spekulativen Ausbau dieses Formalismus in Schelling und Hegel und führt hier zu einer Forderung naturwissenschaftlicher Methodik für die Philosophie (B. 88). Beim älteren Brentano der Wiener Zeit geht sie mehr auf die erkenntnistheoretische Position der subjektiven Kategorien und der Postulate (der „blinden Vorurteile" wie er sich ausdrückt) und erzeugt dann die Ausbildung jener Theorie der einfachen objektiven Evidenz (der unmittelbaren Selbstgegebenheit des Objekts) als des letzten Kriteriums, die der fruchtbare Same für Gegenstandstheorie wie Phänomenologie ward (E. 8 ff. Ph. 20 ff. S. 50 ff. 77). Aber auch diese Wiener Zeit kennt den leidenschaftlichen Kampf gegen Hegel (Ph. 23 37—59) und eine betonte Forderung induktiver Metaphysik (Ph. 58, E. 54 94 usw.).

Nach der positiven Seite dagegen zeigt das Bild des Philosophen seltsam scharfe Aporien. Seine Erkenntnistheorie liegt zwischen einer Theorie der

[1] Franz Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. Herausgegeben und eingeleitet von Oskar Kraus. (XV u. 108 S.) Leipzig 1922. Felix Meiner. *M* 4.— Im Folgenden abgekürzt = S. — Derſ., Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Herausgegeben von Alfr. Kastil. (XX u. 149 S.) Ebd. 1922. *M* 5.50. Abgekürzt = J. — Derſ., Psychologie vom empirischen Standpunkt. Herausg. von Oskar Kraus. I. Bd. (IC u. 279 S.), II. Bd. (XXV u. 338 S.) Ebd. 1924/25. *M* 24.— Abgekürzt = Ps. — Derſ., Versuch über die Erkenntnis. Herausg. von Alfr. Kastil. (XX u. 222 S.) Ebd. 1925. *M* 9.— Abgekürzt = E. — Derſ., Die vier Phasen der Philosophie. Herausg. von Oskar Kraus. (XVIII u. 169 S.) Ebd. 1926. *M* 5.50. Abgekürzt = Ph. — Oskar Kraus, Franz Brentano. Mit Beiträgen von Karl Stumpf und Edmund Husserl. (X u. 171 S.) München 1919, C. H. Beck. Abgekürzt = B.

Aktintentionalität auf das innere Objekt des Aktes (Ps. I 124) und einer Theorie der Auflösung dieses inneren Objektes in eine rein formale Relation auf die Realität (Ps. I XIX ff., 269), zwischen dem Rekurs auf letzte apodiktische Evidenzen (B. 101 160) und auf die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Grundlage selbst des Kausalitätsprinzips (E. 126). Der Metaphysiker ringt mit Leidenschaft um eine möglichst streng wissenschaftliche Begründung der Gotteslehre, und endet doch damit, daß Gott bei ihm der innerlich notwendige Gegenbegriff zur Welt wird, der darum Notwendigkeit wie Veränderung in sich trägt (E. 137 ff.; Ph. 163; J. 105; B. 142). Er geht mit Baader einig im grundsätzlichen Gegensatz zur Philosophie des deutschen Idealismus, und ist doch Baaders schärfster Gegenpol in der Frage des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, da alles Glauben für ihn „anstößig" und „verwerflich" ist (J. 115), weil unvereinbar mit Wissen und Forschung (Ph. 28 139). Er meint, den Glauben mit „einem Enneakilemma, einer neungliedrigen Disjunktion, in die er jetzt die Widersprüche im Trinitätsdogma zusammengefaßt habe" (B. 111) zu erledigen und „blieb" doch, wie Stumpf schreibt, „bis zum Lebensende tief religiös und ganz erfüllt von Gottvertrauen" (B. 115). Er gilt als „durchaus intellektuell verankerte Natur" (B. 111) im Sinne eines rein ableitendlogischen „Denken in der vertikalen Linie" (B. 146) und erscheint doch „wie ein Seher ewiger Wahrheiten und wie ein Künder einer überhimmlischen Welt" (B. 154).

Ihm ist — das dürfte der Lösung nahe kommen — die Theologie in die Philosophie gewandert, wie sich ihm die frühere religiöse Betrachtungsstunde in eine philosophische wandelte (B. 93 117), entsprechend der Enttheologisierung des streng überweltlichen Gottes der Offenbarung in einen zur Welt hin innerlich notwendigen Seinsgrund (J. 105; B. 142). — mit der notwendigen Folge, daß die Absolutheit von Offenbarung sich überträgt auf den fast übernatürlichen Glanz, den für Brentano die „objektive Evidenz" hat, und die Unfehlbarkeitsweihe des Offenbarungssubjektes verkleidet erscheint in das strenge Weihebewußtsein des Philosophen als „Sehers ewiger Wahrheiten und ... Künders einer überhimmlischen Welt" (B. 154), der einfachen Glauben verlangt („Ich wußte aber, wie sehr es ihn erregte, wenn man eigene, obschon von den seinen auslaufende Wege ging", sagt Husserl. — B. 164).

Das ist aber dann — folgerichtig — eine „sakrale Philosophie" des Welthaften in seinem Charakter des „Werdens ins Unendliche" (weil auch Gott selbst dieses „Werden ins Unendliche" darin mitvollzieht, daß Er „in ewig infinitesimalem Wechsel den Anfang der Welt zuerst als einen zukünftigen und bald ferner bald näher zukünftigen, und dann als gegenwärtigen gewollt habe, und daß es dann auch weiter ihm noch gefalle, daß er in der Vergangenheit und zwar jetzt in einer näheren, dann in einer ferneren Vergangenheit stattgefunden habe, ..., daß ⟨gewiß⟩ durch einen solchen Wechsel der göttliche Wille fern davon ist, mit sich in Widerspruch zu treten, im Gegenteil ... nur infolge dieses Wechsels Gott mit sich selbst in vollem Einklang ⟨erscheint⟩ ..., daß er ⟨aber⟩ denn doch wahrhaft ein Wechsel ist, und daß darum die Ewigkeit Gottes als ein anfangloser und endloser Verlauf zu fassen ist", während „die Lehrer der Kirche ... alle in der entgegengesetzten Behauptung einer völligen Unveränderlichkeit Gottes einig" sind. — (J. 105). Es ist ein Platonismus

des „Strebens ins Unendliche" zur „Angleichung an Gott" (ὁμοιοῦσθαι θεῷ), wobei aber die aristotelische „Bewegung" in das Gottesbild selber eingegangen ist, sodaß es nicht mehr das in sich ruhende Ziel ist, sondern ein selber unendlich sich wandelndes „ins Unendliche", mithin die Welt hinaus strebt über „jedes Guten Maß":

Du sprichst: „Es muß die Welt die beste sein:
das beste wählt der Beste, wenn er schafft."
Ein anderer: „Nicht die beste ist sie, nein!
sonst wäre sie das Maß von Gottes Kraft."
Doch hört ihr beiden, die ihr also streitet!
„Ist denn die Welt? — Nein! werdend überschreitet
sie jedes Guten Maß, und, endlos fern,
strebt sie von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit
zum unerreichbar hohen Bild des Herrn." (Ph. 153.)

Dieser kosmologische Platonismus hat dann natürlich zu seinem Innern einen gesteigerten anthropologischen, der sich für Brentano aus seiner psychologischen Theorie der drei psychischen Grundphänomene des Vorstellens (entsprechend der scholastischen apprehensio in Sinnes- wie Verstandeserkenntnis), des Urteilens (entsprechend der Art, wie Thomas die Form des Urteilens als des „Zustimmens" durch Sinnesleben und Geistesleben hindurch sieht — Q. disp. de Ver. q. 1, a. 9 corp.) und Liebens (entsprechend der Thomasgleichung zwischen appetitus und dilectio ebenfalls für das Erkenntnisleben überhaupt — S. Th. q. 60, a. 1 corp. ad 3) ergibt, und den er selbst als „Platonismus" anerkennt:

„Die höchste Vollkommenheit der vorstellenden Tätigkeit liegt in der Betrachtung des Schönen; sei diese nun durch die Einwirkung des Objekts unterstützt, oder von einer solchen unabhängig. An sie knüpft sich der höchste Genuß, welchen wir in der vorstellenden Tätigkeit als solcher finden können. Die höchste Vollkommenheit der urteilenden Tätigkeit liegt in der Erkenntnis der Wahrheit; am meisten natürlich in der Erkenntnis solcher Wahrheiten, die mehr als andere eine reiche Fülle des Seins uns offenbaren. ... Die höchste Vollkommenheit der liebenden Tätigkeit endlich liegt in der durch Rücksicht auf eigene Lust und eigenen Gewinn ungehemmten freien Erhebung zu höheren Gütern, in der opferwilligen Hingabe ihrer selbst an das, was um seiner Vollkommenheit willen mehr und über alles liebenswürdig ist, in der Übung der Tugend oder der Liebe des Guten um seiner selbst willen und nach dem Maße seiner Vollkommenheit. Die Freude, die der edlen Handlung und überhaupt der edlen Liebe innewohnt, ist es, die in ähnlicher Weise dieser Vollkommenheit, wie die Freuden der Erkenntnis und der Betrachtung des Schönen der Vollkommenheit der beiden anderen Seiten des Seelenlebens, entspricht. Das Ideal der Ideale besteht in der Einheit alles Wahren, Guten und Schönen, d. i. in einem Wesen, dessen Vorstellung die unendliche Schönheit und in ihr wie in ihrem unendlich überragenden Urbilde alle denkbare endliche Schönheit zeigt; dessen Erkenntnis die unendliche Wahrheit und in ihr wie in ihrem ersten und allgemeinen Erklärungsgrunde alle endliche Wahrheit offenbart; und dessen Liebe das unendliche, allumfassende Gut und in ihm jedes andere liebt, welches in endlicher Weise an der Vollkommenheit Teil hat. Das, sage ich, ist das Ideal aller Ideale. Und die Seligkeit der Seligkeiten bestände in dem dreifachen Genusse dieser dreifachen Einheit, indem die unendliche Schönheit angeschaut, und aus ihrer Anschauung durch sich selbst als notwendige und unendliche Wahrheit erkannt, und als unendliche Liebenswürdigkeit offenbar geworden

mit gänzlicher und notwendiger Hingabe als das unendliche Gut geliebt würde" (Ps. II 121 f.).

Aber es ist ein Platonismus, der, in scharfem Gegensatz zu dem Baaders und auch zu dem der Kirchenväter, diese „Teilnahme an Gott" letztlich nicht faßt als Hingegebensein in die alles Denken überragenden Ratschlüsse der Schenke-Freiheit Gottes, sondern als inneres Gebundensein Gottes an das dreifache „Erfassen". Darum ist der menschliche Geist die eigentlich entscheidende Offenbarung Gottes, da „uns auch in den Aussprüchen der natürlichen Vernunft göttliche Offenbarungen zu teil werden, und ... diese allen andern vorangehen" (J. 123). Darum ist er der Richter über alle eigentliche Offenbarung Gottes bis zu deren völliger Zersetzung (J. 40—128), die auch vor der Ehrwürdigkeit der Person Jesu nicht halt macht (J. 12—39).

* * *

Mit dieser Zeichnung des Platonismus Brentanos gewinnen wir nun einen tieferen Einblick in jenen Platonismus, der das Suchen der Gegenwart kennzeichnet.

Es ist — unter der besonderen Rücksicht einer Auferstehung Baaders — ein Platonismus der Abkehr von einer errechnenden Subjektphilosophie, als welche die Philosophie von Descartes zu Kant angesehen wird, zu einer Philosophie des passiv erlebenden Ergriffenseins von einer idealen Objektwelt, sei es der „reinen Wesenheiten", sei es der „reinen Werte", sei es des „reinen Lebens", sei es letztlich des „Heiligen". Es ist also in der Tat das „cogitor ergo sum" des großen Magiers der Romantik, das die Formel dieser gesamten Richtung bildet, — und darum auch bis in die religiösen und theologischen Folgerungen einer überwiegenden Hinneigung zu östlichem Christentum und zu einem Christentum der „organischen Gemeinschaft" (beides, wie wir sahen, Grundmotive Baaders).

Es ist — unter der vorwaltenden Rücksicht einer Auferstehung Brentanos — aber andererseits ein Platonismus, der jenes „cogitor ergo sum" nur als andere Form der inappellablen „persönlichen Evidenz" der alten Aufklärungsphilosophie ansieht: als „passive Evidenz" im Gegensatz zur „aktiven Evidenz" der setzenden Kategorien des Kantianismus. So ist das „cogitor ergo sum", das „erfahrende Denken" (im Gegensatz zum „setzenden Denken") in seiner ganzen Breite von der vitalen Intuition des Bergsonianismus (zu Scheler hinein) bis zur intellektualen Intuition der Phänomenologie zum gefährlichen Ersatz religiösen Glaubens geworden. Denn es übernahm von ihm das überempirisch Geheimnisvolle des augustinischen Gezogenseins von der Ewigen Wahrheit in Ewige Wahrheit hinein und tilgte aus ihm das anstößige „sacrificium intellectus" (im weiten Sinn eines Verzichtes auf entscheidende Rechtfertigung vor dem Erfahren, Schauen und Verspüren). Es ist also in der Tat das Weiterwirken der Brentanoschen Theologisierung von Philosophie als anderer Seite seiner Auflösung von Theologie. Und so brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn auch diese Geisteshaltung bis in letzte religiöse und theologische Konsequenzen geht, etwa in den beanspruchten Primat „persönlicher Erfahrung" über religiöse Satzung oder „reinen Christentums" über

sichtbare Rechtskirche. Es sind ja das, wie wir andernorts nachgewiesen haben, die dem Platonismus eigenen „Anlagen zu Häresie“ [1].

Damit aber erhebt sich mit gesteigertem Ernst die Frage nach einer wahren Renaissance des Platonischen, nach einer solchen Renaissance, die jenes innere Verhältnis zwischen Platonismus und Christentum wahrt, von dem wir im ersten Teil sprachen. Autonomer Platonismus steht immer in Gefahr, das Göttliche zu versächlichen zugleich und in die Spannung des Innerweltlichen einzubeziehen. Aber auch ein christlicher Platonismus ohne aristotelische Kühlung erliegt gern dem Verlangen, die schmerzliche Grenze zwischen Gott und Geschöpf zu durchbrechen. Baader wie Brentano sind für beide Erscheinungen das große heutige Exempel. So braucht es einen, der vom Christentum her Platon in Aristoteles und Aristoteles in Platon sieht. Es braucht Thomas von Aquin.

**Erich Przywara** S. J.

[1] Vgl. „Gott“ (München 1926) 86 ff. u. a.

# Duell und Mensur

## Zum Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs

Der „Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs“ (Berlin 1927) lenkt die Aufmerksamkeit wieder auf die Duell- und Mensurfrage. Gewiß, die Zahl der geschlagenen Duelle hat im letzten Jahrzehnt in Deutschland bedeutend abgenommen. Die Zertrümmerung unseres Heeres trug dazu das meiste bei. Aber es ist unleugbar, daß auch heute noch Duell und vor allem Mensur in weiten Kreisen sich größten Wohlwollens erfreuen. Selbst in katholischen Studentenverbänden ist eine gewisse Zaghaftigkeit der Stellungnahme gegenüber Duell und Mensur nicht zu verkennen. Ohne Zweifel, alle katholischen Stundenverbände lehnen grundsätzlich Duell und Mensur ab. Der C. V. der katholischen deutschen Studentenverbindungen erklärte noch in der Pfingstwoche 1926 zu Koblenz und ähnlich in seiner 56. Generalversammlung zu Berlin, 13.—18. September 1926, feierlich (vgl. „Unitas“ 66, 212, „Akademia“ 39, 115): „Der C. V. steht nach wie vor auf dem Standpunkt, daß Zweikampf und Mensur aus religiösen, sittlichen und gesetzlichen Gründen zu verwerfen sind, und daß dieser Grundsatz für ihn fest und unabänderlich ist.“ Und dieselbe Auffassung gehört zum unantastbaren Grundsatzgut aller katholischen Studentenverbände. Aber die Unterzeichnung der Würzburger Erklärung vom 9. Mai 1926 durch zwei große katholische Studentenverbände ließ doch die Entschiedenheit in der Ablehnung von Duell und Mensur vermissen, die man bei allen katholischen Verbänden so gern gesehen hätte, und rief bei vielen schmerzliche Enttäuschung hervor, da sie leicht mißverstanden werden konnte. Die Würzburger Erklärung lautet: „Die katholischen Verbände erklären: Wir erstreben mit Rücksicht auf die Notlage des Vaterlandes die akademische Einheitsfront. In die politische Auseinandersetzung über den Zweikampf können wir als unpolitische Verbände nicht eingreifen. Die Ehrenhaftigkeit des Standpunktes der Waffenstudenten wird von uns nicht bestritten. Wir achten in dieser Auffassung des Waffenstudenten von der Verteidigung seiner Ehre den Ausdruck seiner sittlichen Weltanschauung. Aus diesen Gründen wird der Kampf gegen das Waffenstudententum in der Form, durch Propagierung entehrender Strafen den Zweikampf zu beseitigen, von uns in keiner Weise unterstützt werden“ („Unitas“ 66, 212).

Sehr erfreulich war die Stellung des Unitas-Verbandes zur Würzburger Erklärung. Der U. V. lehnte die Unterschrift der Erklärung ab und faßte auf seiner 63. Generalversammlung zu Innsbruck 1926 folgende Entschließung: „1. Aus Gründen der Weltanschauung und der politischen Neutralität ist der U. V. (Unitas-Verband) nicht in der Lage, der Erklärung der katholischen Verbände des C. V. und K. V. auf der Würzburger Verbändebesprechung vom 9. Mai d. Js. zuzustimmen. 2.... Ferner hat die G. V. in folgender Entschließung die positive Stellungnahme des U. V. zum Ehrenschutz niedergelegt: 1. Der U. V. lehnt Mensur und Duell als schwere Versündigung gegen die Würde des menschlichen Leibes und als ungeeignetes Mittel zur Erziehung der akademischen Jugend ab. 2. Der U. V. sieht im Zweikampf nicht

ein geeignetes Mittel des Ehrenschutzes. Aus religiösen, sozialen und rechtlichen Gründen muß er wünschen, daß der Zweikampf möglichst bald beseitigt wird. 3. Der U. V. tritt mit allem Nachdruck für den Ehrenschutz durch ein allgemein anerkanntes Ehrengericht für Aktive und Alte Herren ein. 4. Der U. V. erwartet von dem neuen Strafgesetzbuch eine wesentliche Verstärkung des Schutzes der persönlichen Ehre" (Akademische Monatsblätter" 38, 639).

Die Ablehnung von Duell und Mensur ist eine gemeinsame Ablehnung aller katholischen Studentenverbände. Aber man könnte mitunter den Eindruck gewinnen, daß diese Ablehnung bei einzelnen Gruppen katholischer Studenten und Akademiker nicht recht entschieden ist. Und das, trotzdem kirchliches und staatliches Recht Duell und Mensur als Delikt brandmarken. Woher das? Es ist etwas in dem Duellanten[1], was ihn dem Edelmann verwandt erscheinen läßt. Er tritt, wie man sagt, für seine Ehre mit seinem Blute ein gleich der Nation, die für die verletzte Ehre ins Feld zieht; zeigt Mut und Unerschrockenheit wie der Held auf dem Schlachtfeld; er läßt sich seine wohlerworbenen Waffenrechte nicht rauben und hält fest an urdeutscher Mannesart.

Wie soll man diese Auffassung vom Zweikampf beurteilen? Zunächst, was die urdeutsche Mannesart angeht: Der Rechtshistoriker G. v. Below hat nachgewiesen (vgl. sein Buch „Das Duell und der germanische Ehrbegriff" 22 ff.), daß weder der gerichtliche Zweikampf noch das Fehdewesen noch das Turnier in Deutschland einen Anknüpfungspunkt für die Entstehung des Duells geboten haben. „Die Anschauung", sagt er a. a. O. 6, „von dem germanischen und ritterlichen Ursprung des Duells, die so allgemein geteilt wird, ist jedoch tatsächlich ein vollkommener Irrtum.... Dem Mittelalter, wenigstens dem deutschen Mittelalter, ist das Duell durchaus fremd. Der Germane hat eine Auffassung von der angemessenen Erledigung eines Ehrenhandels, die dem Duellstandpunkt aufs allerschärfste gegenübersteht.... Die Einrichtung des Duells ist ebenso undeutsch wie das Wort." Nach v. Below ist der Ehrenzweikampf romanischen Ursprungs, wahrscheinlich in Spanien entstanden, wie auch heute noch zu sehen ist an den bestimmten Formen und technischen Bezeichnungen des Duells. Der spanische Ritterorden des hl. Jakob ließ lange vor unsern schlagenden Studentenverbänden kein Mitglied zu, das sich nicht bereit erklärt hätte, „Satisfaktion" zu geben (vgl. A. Reiffenstuel, Ius Canonicum Universum lib. V. Decretal. tit. XIV. n. 34).

Dagegen, daß wohlerworbene Rechte, auch Standesrechte, mit vernünftiger Zähigkeit festgehalten und verteidigt werden, ist schließlich nichts einzuwenden. Es soll hier nicht der allgemeinen Gleichmacherei das Wort geredet werden. Aber der Edelmann beweist seinen Adel nicht dadurch, daß er an einem Gebrauch der Waffen festhält, durch den er in blutiger Selbsthilfe das menschliche Recht verachtet und göttliches mit Füßen tritt. Diese Art, den Abstand eines „Herrenstandes" von der „Masse" zu wahren, ist ein sicherer Weg, die Entbehrlichkeit, ja Schädlichkeit eines solchen „Herrenstandes" allen ruhig Denkenden klar zu machen, und ein geeignetes Mittel, um solchem „Herren-

[1] Es soll hier nur die Rede sein von dem Duellanten, sagen wir, bester Art; nicht von denen, welche aus ungebändigter Raufluft oder andern noch niedrigeren Motiven leichtsinnig oder verbrecherisch ein Duell vom Zaune brechen.

stand" das Grab zu graben. Und wer durch die Unterscheidung von „Satisfaktionsfähigen" und „Nichtsatisfaktionsfähigen" zu den mannigfaltigen Spaltungen in unserem Volke noch eine neue aufreißt oder vertieft oder auch nur duldet, der denkt nicht adelig; denn ein Adeliger liebt sein Volk und Vaterland und weiß sich ihm in besonderer Weise verpflichtet.

Wer mit Rücksicht auf das Duell von Bestrafung des Angriffs auf die Ehre redet, vergißt, daß der Zweikampf dadurch auf das Niveau zweier sich raufender Buben gestellt wird, von denen der eine rachedürstend wegen erlittener Kränkung dem andern die Härte seiner Faust zeigt. Dazu wird vergessen, daß wir in einem Rechtsstaat leben, der an sich der öffentlichen Ordnung und des allgemeinen Wohles wegen Selbsthilfe dieser Art nicht zuläßt, und daß die Art der Selbsthilfe, die im Duell angewandt wird, nicht wesentlich verschieden ist von der Blutrache Korsikas oder Albaniens. Fr. Paulsen (System der Ethik II[12] 112) sagt in diesem Zusammenhang: „Gewiß, mit der Religion ist das Duell nicht verträglich, wenigstens nicht mit der christlichen; das Christentum verwirft die Rache unter allen Umständen. Auch mit dem Recht ist es nicht verträglich; keine entwickelte Rechtsordnung kann diese Form der Selbsthilfe als eine erlaubte anerkennen."

Am meisten Eindruck macht vielfach die Rechtfertigung des Duells, die es als das oft einzig wirksame Mittel der Verteidigung der Ehre oder der Wiederherstellung der verletzten Ehre hinstellt. Es ist wahr, daß unser rechtlicher Ehrenschutz auch von anerkannten Juristen, die Gegner des Duells sind, als durchaus ungenügend bezeichnet wird. Karl Binding z. B. sagt (Der Zweikampf und das Gesetz 18): „Die geringe Wertung, die dem so unschätzbaren Gute der Ehre in unserem Strafrecht zuteil wird, ist ebenso häßlich und ungerecht als unbegreiflich." Aber es muß zunächst festgestellt werden, daß beim Duell von einer Verteidigung der Ehre, von einer Art Notwehr sicher nicht die Rede sein kann. Verteidigen heißt, geeignete Gewaltmittel anwenden, um ein bisher unverletztes Gut gegen unberechtigte Angreifer unverletzt zu erhalten. Wer sein Leben, sein Vermögen mit der Waffe verteidigt, schlägt einen unberechtigten Angreifer mit der Waffe zurück, um Leben oder Vermögen unversehrt zu erhalten. Das Duell setzt aber die verletzte Ehre voraus. Somit kann da eine Verteidigung der Ehre nicht vorliegen, und was von der Notwehr gilt, läßt sich auf das Duell nicht anwenden. Wer den Verführer seiner Ehefrau vor die Pistole fordert, tut das nicht, weil er seine Familienehre verteidigen will. Die Ehre ist ja schon verletzt. Es kann sich hier also höchstens um eine Wiederherstellung der verletzten Ehre handeln. Der beschmutzte Ehrenschild soll durch das Duell, wenn möglich, im Blute des Ehrenräubers rein gewaschen werden. Wir haben hier also die Auffassung: Das Duell ist das einzig geeignete und genügende Mittel, die verletzte Ehre wiederherzustellen; Mut und Unerschrockenheit als Grundlage wahrer Mannestüchtigkeit sollen die volle Ehrenhaftigkeit des in seiner Ehre Geschmälerten beweisen oder sollen ihm die verlorene Vollwertigkeit im Kreise seiner Standesgenossen wiedergeben. Richtig ist, daß bei einem Zweikampf Mut und Unerschrockenheit gezeigt werden kann. Aber Mut und Unerschrockenheit auf der einen und Ehrenhaftigkeit auf der andern Seite sind doch sehr verschiedene Dinge. Ein Verbrecher kann sehr wohl Mut und Unerschrockenheit zeigen und mit kältestem Blute sein Leben für sein Unternehmen

in die Schanze schlagen. Die Seeräuberei der alten Zeit war sicher ein Verbrechen, und doch kann man diesen Piraten Mut und Unerschrockenheit nicht absprechen. Es ist ferner zu bedenken, was Binding (a. a. O. 17) betont, daß der Beleidiger im Zweikampf ja die gleiche Mutprobe besteht wie der Beleidigte. „Hört aber der Verleumder auf, ein elender Schurke zu sein, dadurch, daß er sich schlägt? Macht der Mut den, der das Lebensglück eines unschuldigen Mädchens rettungslos zerstört hat, zu einem Ehrenmann?“ Mut und Unerschrockenheit können also volle Ehrenhaftigkeit nicht beweisen und somit verletzte Ehre nicht wiederherstellen.

Was ist es überhaupt um die Ehre und die Ehrverletzung? Das Wort „Ehre“ wird in sehr verschiedenem Sinne gebraucht. In unserem Zusammenhang scheint vor allem mit dem Wort „Ehre“ oder, wie man auch sagt, „innere Ehre“ gemeint zu sein „der Wert, der einem Menschen als solchem und kraft des Maßes der Erfüllung seiner sittlichen und rechtlichen Pflichten zukommt“ (Binding a. a. O. 15). Ferner nennt man auch „Ehre“ oder „äußere Ehre“ den guten Namen der Person oder der Familie, die Achtung der Mitmenschen, wenigstens in einem bestimmten Gesellschaftskreis. Die eigentliche „innere Ehre“ des Menschen — das zeigt Binding sehr gut — ist für Diebe ganz unangreifbar. Diesen Ehrenschatz kann allein der Besitzer mindern und mehren; seinem Wert kann kein Dritter Abbruch tun, auch der Staat nicht und das Gericht nicht. Und die verletzte „innere Ehre“ kann kein Duell wiederherstellen. Was nun die „äußere Ehre“, den guten Namen, die Achtung und Anerkennung des innern Wertes vonseiten der Standesgenossen angeht, so ist klar, daß sie ohne „innere Ehre“ in Wahrheit nicht vorhanden sein kann. Diese „äußere Ehre“ kann von einem Dieb oder Räuber verletzt und geraubt werden.

Da die Anerkennung oder Versagung des guten Namens, sei es auch nur innerhalb einer kleinen Gruppe von Standesgenossen, eine Sache von höchster Bedeutung sein kann — Lebensstellung und äußeres Glück hängt nicht selten von ihr ab —, darf der Verletzte alle erlaubten Mittel anwenden, die verletzte oder geraubte Ehre wiederherzustellen, und es wird oft seine Pflicht sein, es zu tun. Das Duell ist aber ganz und gar nicht ein solches Mittel. Zunächst einmal gibt das Duell in den Augen sehr vieler Ehrenmänner verletzte oder verlorene Ehre nicht zurück. Und in Bezug auf die andern gewinnen die Duellanten nichts als den Schein „äußerer Ehre“. Denn es darf nicht vergessen werden, daß „äußere Ehre“ bei innerem Unwert nichts als Schein ist. Das Duell schädigt eher echte Ehre, als daß es verlorene Ehre zurückgibt. Die Wiederherstellung der Ehre kann doch nicht geschehen auf Kosten der innern Ehre! Der gute Zweck heiligt nicht das schlechte Mittel! Wer darf sich an Gottes Rechten über eigenes und fremdes Leben vergreifen, wer darf sich Verfügungsrechte über eigene und fremde Gesundheit zuschreiben, wer darf kirchliches und staatliches Recht mit Füßen treten, um seinen guten Namen wiederherzustellen? Wer darf zum Mörder werden, um seine Ehre bei Standesgenossen wiederaufleben zu lassen? Es kann sein, und es ist leider bei uns in einzelnen Kreisen so, daß eine solche Verwirrung der Begriffe sich breit gemacht hat, die jemand so lange Anerkennung seines guten Namens versagt, bis er zu einem Vergehen an Gottes- und Menschen-

rechten bereit ist. Dagegen mit allen Mitteln anzugehen, ist Pflicht aller Verständigen, wahrhaft Edeldenkenden.

Und wenn unser Staat in seinem neuen Strafgesetzbuch den als Delinquenten an eigenem und fremdem Leben, an eigener und fremder Gesundheit, an der notwendigen Volksgemeinschaft hinstellt, der ein solcher ist, dann wird der falsche und verwirrte Ehrbegriff bald verschwinden, und es werden die von einem unsinnigen Ehrenkodex geknechteten Stände bald befreit aufatmen. Möglichst weitgehender gesetzlicher Schutz der Ehre und des guten Namens, strenge Ahndung des Zweikampfes jeglicher Art sind sicher imstande, die Tyrannei falscher Ehrbegriffe zu brechen. Das ist nun freilich wahr: solange die falschen Ehrbegriffe bestehen, kann für den echten Ehrenmann die Stunde kommen, wo er in Mannesgesinnung die „äußere Ehre" bei den Standesgenossen preisgeben muß und preisgibt, um die wahre, „innere" Ehre zu retten und um nach Gottesgebot und Gewissenspflicht leben zu können.

Meisterhaft zeichnet und würdigt Duell und Duellanten Papst Leo XIII. als oberster Lehrer der Kirche in seinem Schreiben an die deutschen und österreichischen Bischöfe Pastoralis Officii vom 12. September 1891 (vgl. Gasparri, Codicis Iuris Canonici Fontes III 378—380): „Das göttliche Gesetz, sowohl das Naturgesetz als auch das offenbarte Gesetz, verbietet ausdrücklich, daß der Mensch aus privaten Rücksichten einen Mitmenschen töte oder verwunde; nur der Fall der Notwehr ist ausgenommen. Gegen dieses göttliche Gesetz handeln nun alle die, welche zum Duell fordern oder ein Duell annehmen; denn sie richten ihre Absicht und ihre Fähigkeit darauf und zwar, ohne durch Notwehr dazu gezwungen zu sein, dem Gegner das Leben zu nehmen oder ihm eine Verwundung beizubringen. Ferner untersagt das göttliche Gesetz, daß sich jemand einer sehr großen, offenbaren Lebensgefahr aussetzt, ohne daß Amts- oder heroische Liebespflicht ihn dazu ruft. Auch gegen dieses Gebot sündigt der Duellant. Daher machen sich zweifellos die Duellanten zweier schwerer Verbrechen schuldig: des freiwilligen Angriffs auf Leben oder Gesundheit und der freiwilligen eigenen schweren Lebensgefahr. Ferner gibt es kaum ein Übel — pestis, sagt wörtlich der Papst —, das mehr Unordnung in das geordnete bürgerliche Leben bringt, als das dem Bürger gemachte Zugeständnis, auf eigene Faust als Rächer einer ihm angetanen Rechts- oder Ehrverletzung aufzutreten. Deshalb hat die Kirche Gottes, die Wächterin und Schützerin über Wahrheit, Gerechtigkeit und Ehre ist, immer das Duell verworfen und mit den schwersten Strafen belegt nicht nur die Duellanten, sondern auch die Sekundanten, Zeugen und Förderer des Duells. Die Gründe, die zur Verteidigung oder Entschuldigung des Duells angeführt werden, sind wertlos. Denn das Duell ist nicht imstande, einen Ehrenmakel abzuwaschen: wenn auch der Beleidigte im Duell Sieger bleibt, so wird in den Augen vernünftiger Männer doch nur bewiesen, daß der Sieger kräftiger oder in der Handhabung der Waffen geschickter war als sein Gegner; nicht aber, daß er ihm an Ehrenhaftigkeit überlegen war. Die Niederlage, der Tod des Beleidigten zeigt die ganze Sinnlosigkeit eines solchen Ehrenschutzes. Wenige, so glauben wir, gibt es, die dieses Verbrechen begehen, weil sie durch irrige Lehre getäuscht sind. Vielmehr ist es Rachbegier, die stolze, heftige Männer antreibt, Strafe zu fordern; wenn diese ihren stolzen Geist beugen und Gott gehorchen wollten, der den Menschen befiehlt, einander in brüderlicher Liebe zu lieben, und den Nächsten anzutasten verbietet, der die Rachbegier in den Menschen aufs schärfste verdammt und sich allein die Gewalt vorbehält, zu strafen, dann würden sie leicht von ihrer ungesitteten Anhänglichkeit ans Duell loskommen. Auch diejenigen, die ein Duell annehmen, haben keine rechtmäßige Entschuldigung in ihrer Furcht, sie möchten für feige gelten, wenn sie den Zweikampf

ablehnten. Denn die Menschenpflichten sind zu beurteilen nicht nach den falschen Auffassungen der Menge, sondern nach der ewigen Norm des Rechts und der Gerechtigkeit: denn sonst gäbe es keinen wahren Unterschied zwischen ehrenhafter Handlung und Verbrechen. Selbst die heidnischen Weisen wußten und lehrten, daß ein starker und ganzer Mann durch die falschen Anschauungen der Menge sich nicht irremachen lassen dürfe. Wer nicht mit der Menge auf falschem Wege geht, wer lieber Schmähungen auf sich nehmen will als einen Finger breit von der Pflicht abzugehen, der zeigt sich mehr als Ehrenmann als der, welcher zu den Waffen greift, wenn ihm ein Unrecht geschieht. Ein solcher allein hat wahre, echte Tapferkeit und Mannhaftigkeit, die echte Wertschätzung im Gefolge hat."

Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Standpunkt der Duellanhänger niemals als ein objektiv sittlicher angesehen und anerkannt werden kann; daß er als eine unsittliche, rechtswidrige, kulturfeindliche, Staats- und Volksgemeinschaft zerstörende Anschauung bekämpft werden muß. Dabei ist es aber sehr wohl möglich, daß ein Duellant in irrigem Gewissen mit subjektiver Ehrenhaftigkeit handelt. Die Weltanschauung der Duellanhänger aber kann niemals sittlich genannt werden, und die subjektive Ehrenhaftigkeit einzelner Duellfreunde ist ganz und gar kein Grund, den Kampf gegen das Duell einzuschränken. Über subjektiver Moralität steht als Wegweiser die objektive Moralität, das objektive Sittengesetz. Dieser objektiven Moralität im Leben der einzelnen und der Völker zum Siege zu verhelfen mit Rücksicht auf den Willen und die Ehre Gottes und auf das Wohl der Menschen, ist nach dem Maße ihrer Kräfte, Stellung und Berufung Pflicht der einzelnen, der Staaten und der Völker, und vor allem auch der Kirche.

Was vom Duell gesagt ist, kann nicht alles ohne weiteres auf die studentische Bestimmungsmensur übertragen werden. Gefahr schwerer Verwundung oder Gefahr für eigenes Leben oder das des Gegners ist kaum vorhanden; jedenfalls nicht mehr als im Reitsport oder im Fußballsport oder Kletterspor[1].

Man sagt, die Mensur erziehe zur Mannhaftigkeit. Das bleibe dahingestellt. Aber es gibt auch andere Mittel, dieses Ziel zu erreichen. Hat die französische akademische Jugend, die doch keine Mensur kennt, es im Kriege an Mannhaftigkeit fehlen lassen? Ein großer Unterschied liegt auch zwischen der Mensur und den echten Sportkämpfen: In der Mensur wird eine völlig unberechtigte Verwundung, die Kampfunfähigmachung des Gegners, d. h. eine an sich sittenwidrige Handlung beabsichtigt; in den Sportkämpfen aber kommen die Verwundungen zufälligerweise gegen alle Absicht vor und werden als ein Unglück betrachtet. Die Paukanten sehen es darauf ab, dem Gegner im Ge-

[1] Die „Burschenschaftlichen Blätter" vom Dezember 1926 (zitiert in „Akademische Monatsblätter" 39, 225) berichten, daß man die Unfälle bei Bestimmungsmensuren seit 1900 gesammelt habe. Die Statistik habe 204 000 Paukanten erfaßt, davon etwa 180 000 im Reich und Danzig, 24 000 in Österreich. Dabei seien nur ein Todesfall und sechs Verletzungen festgestellt worden. Nur in einem einzigen Falle sei ein Burschenschafter an den Folgen einer Mensur gestorben; die genaue Ursache sei noch nicht aufgeklärt. Die Verletzungen seien fast durchweg auf Stiche durch die Bandagen zurückzuführen. Außer diesen Fällen seien noch fünf Todesfälle und zwei Verstümmelungen festzustellen gewesen, wobei jedoch ein direkter Zusammenhang mit der Mensur nicht nachgewiesen werden könne, sondern hier sei eine Infektion einer harmlosen Wunde eingetreten, hauptsächlich verursacht durch eigene Schuld des Betreffenden.

sicht oder auf dem Schädel blutende Wunden beizubringen und ihn durch die Verwundung zu zwingen, den Kampf einzustellen. Die Mensur ist gegen Gottes Gebot, der uns verbietet, den Mitmenschen absichtlich zu verwunden, und erzieht zur Roheit. Und obendrein ist sie — und das ist das schlimmste — eine wahre Hochschule des Duells.

Im Zusammenhang mit der Mensur werden die falschen Begriffe von Ehre, Mut und „deutschem Wesen" anerzogen und verbreitet, die gegebenenfalls das Duell im Gefolge haben. „Es ist nicht zu bestreiten, daß die Zugehörigkeit zu einer studentischen Verbindung, die ihren Mitgliedern Bestimmungsmensuren auferlegt, ohne weiteres zur unbedingten Satisfaktion, d. h. zum Duell verpflichtet und ihre Mitglieder zu einer das Duell billigenden Gesinnung erzieht" (Schorn, Duell und Mensur 31). „Fratzenhaftes Renommistentum", sagt Fr. Paulsen (System der Ethik II, 12. Aufl., 122), „gespreizter Kastengeist, Verachtung des gemeinen Rechts und der gemeinen Freiheit saugen aus diesem Boden ihre Nahrung. Ich fürchte, es wird nicht selten ein junger Mann durch diese Dinge so gründlich um das gesunde Urteil gebracht, daß er sich sein Leben lang nicht zu einer vernünftigen und freien Auffassung zu erheben vermag; ein wunderlicher Wechselbalg von Ehre steht zwischen ihm und den Dingen und Menschen und läßt ihn sie nicht sehen, wie sie sind."

Wer konsequent im Denken ist, und wem es Ernst ist im Kampfe gegen das Duell, muß sich auch mit aller Entschiedenheit gegen die Unsitte der Mensur wenden. Wer Aberglauben und Unsittlichkeit ausrotten will, darf keine Schule für Aberglauben und Unsittlichkeit gründen oder dulden. Wer Gegner des Duells ist, muß auch Gegner der Mensur sein. Wer Christ sein und christlich leben will, darf in seinen Kindern nicht unchristliche Denkungs- und Handlungsweise dulden oder sogar befördern. Eine Kulturnation wie die deutsche sollte es als einen ständigen Vorwurf, ja, als eine offene Schmach betrachten, daß heute noch nicht wenige ihrer Söhne ihre unsinnig zerschlagenen Gesichter und Schädel in stolzer Haltung hoch tragen, in dem Glauben, sie seien die wahre Blüte dieser Nation.

Die entschiedene Ablehnung und Verurteilung des Ehrenzweikampfes durch die Kirche ist bekannt[1]. Lehrreich ist die Strafpolitik und Strafökonomie der Päpste gegen das Duell. Gegenüber dem Bestreben der Duellfreunde und Duellanten, sich von dem allgemeinen Recht zu emanzipieren und besondere Waffenrechte für sich in Anspruch zu nehmen, verfügen die Päpste seit Julius II. (vgl. Gasparri, Codicis Iuris Canonici Fontes I 97 f.) innerhalb ihres weltlichen Machtbereiches, daß die Duellanten, die den Gegner töten oder verwunden, wegen Mord oder Körperverletzung bestraft werden sollen. Eine Bevorrechtung der Duelldelikte ist den Päpsten unbekannt. Im Gegenteil, wer durch Duell seine Ehre verteidigen oder wiederherstellen will, wird in jedem Falle, auch wenn das Duell unblutig verläuft, entehrend gestraft — und zwar seit Pius IV. (vgl. Gasparri, Fontes I 178 f.) und dem Konzil von Trient (sess. 25 de reform. c. 19) in der ganzen Kirche — durch rechtlichen Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft (Exkommunikation, deren Los-

[1] Über die Verurteilung des gerichtlichen Zweikampfes und der blutigen Turniere durch die Kirche vgl. Schorn, Duell und Mensur 18 ff.

sprechung dem Papste vorbehalten ist), durch Infamie, die rechtliche Ehrlosigkeit bedeutet, und vom Klerikerstand und allen andern kirchlichen Ehrenrechten und -stellen ausschließt, durch Entziehung des kirchlichen Begräbnisses in geweihter Erde für die im Duell Gefallenen. Ähnlich schwer werden alle die bestraft, die zum Duell irgendwie Beihilfe leisten, sei es auch nur durch ermutigende Anwesenheit beim Duell.

Man versteht es, daß die betroffenen Kreise sich aufbäumten gegen solch hartes Gesetz und alles daran setzten, um ihre „wohlerworbenen Waffenrechte" zum Schutz ihrer Ehre und ihre Freiheiten gegenüber dem allgemeinen Recht sich zu wahren. In und zwischen den Zeilen der päpstlichen Konstitutionen gegen das Duell[1] steht vieles geschrieben von den Anstrengungen, die man machte, um die päpstlichen Bestimmungen gegen das Duell unwirksam zu machen oder ihren Strafbestimmungen zu entgehen. Aber die Päpste halten mit bewundernswerter Energie und Geduld und Zähigkeit fest, auch gegen die Vornehmsten, gegen Kaiser und Könige, und schließen, soweit es in ihrer Macht liegt, jede rechtliche Möglichkeit oder Straflosigkeit des Duells aus. Gegenüber zersetzender Kasuistik und leichtsinniger Praxis erklärt Gregor XIII., daß die vom Trienter Konzil angedrohten Strafen nicht nur für das öffentliche und mit vorgeschriebener Feierlichkeit begangene Duell gelten, sondern auch für das ganz geheime, ohne Zeugen und jeden sonst gebräuchlichen Ritus geschehene Duell. Klemens VIII. weist die Deutung zurück, als ob nur Duelle bis zur Kampfunfähigkeit und solche, die in katholischen Ländern geschlagen werden, den kirchlichen Strafbestimmungen unterworfen seien, und nicht auch andere Duelle jeder Art, wie Duelle in fernen Ländern, die von den Feinden der Kirche besetzt seien, und solche, die von Offizieren gekämpft würden. Alexander VII. verurteilt unter dem 24. September 1665 den Satz: „Ein Ritter, der zum Duell gefordert ist, darf es annehmen, damit er bei andern nicht in den schlechten Ruf der Feigheit kommt."[2] Benedikt XIV. weist ähnliche Anschauungen zurück[3] und erklärt, daß der, welcher im Duell den Gegner getötet hat, als Mörder des Gebrauches des kirchlichen Asylrechts

---

[1] Leos' X. Const. „Quam Deo" vom 23. Juli 1519 (Gasparri, Fontes I 128 f.); Pius' IV. Const. „Ea quae a praedecessoribus" vom 13. November 1560 (I 178 f.); Gregors XIII. Const. „Ad tollendum" vom 5. Dezember 1582 (I 261 f.); Klemens' VIII. Const. „Illius vices" vom 17. Aug. 1592 (I 334 ff.); Benedikts XIV. Const. „Detestabilem" vom 10. Okt. 1752 (II 380 f.).

[2] „Vir equestris ad duellum provocatus potest illud acceptare, ne timiditatis notam apud alios incurrat" (Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum [14–15] n. 1102).

[3] Die von Benedikt XIV. in der Const. „Detestabilem" verurteilten Sätze sind folgende: „1. Vir Militaris, qui nisi offerat vel acceptet duellum, tamquam formidolosus, timidus, abiectus, et ad Officia Militaria ineptus haberetur, indeque officio, quo se suosque sustentat, privaretur, vel promotionis, alias sibi debitae ac promeritae, spe perpetuo carere deberet, culpa et poena vacaret, sive offerat sive acceptet duellum. — 2. Excusari possunt etiam, honoris tuendi, vel humanae vilipensionis vitandae gratia, duellum acceptantes, vel ad illud provocantes, quando certo sciunt pugnam non esse secuturam, utpote ab aliis impediendam. — 3. Non incurrit ecclesiasticas poenas ab Ecclesia contra duellantes latas, Dux, vel Officialis Militiae, acceptans duellum, ex gravi metu amissionis famae, vel officii. — 4. Licitum est, in statu hominis naturali, acceptare et offerre duellum, ad servandas cum honore fortunas, quando alio remedio earum iactura propulsari nequit. — 5. Asserta licentia pro statu naturali, applicari etiam potest statui Civitatis male ordinatae, in qua nimirum, vel negligentia, vel malitia magistratus, iustitia aperte denegatur" (Denzinger-Bannwart, Ench. Symb. n. 1491—1495).

verlustig gehe, und daß auch die, welche im Duell tödlich verwundet vor ihrem Tode noch Reue gezeigt haben und von ihren Sünden und den Zensuren losgesprochen seien, des kirchlichen Begräbnisses verlustig gehen.

Das heute geltende Kirchenrecht bestimmt in Bezug auf das Duell Folgendes (vgl. Codex Iuris Canonici can. 2351, 1240 § 1 n. 4, 2294; A. Perathoner, Das kirchl. Gesetzbuch, 4. Aufl., 696 f.): „Das Duell wird bestraft mit der Exkommunikation, von der nur der Papst selbst oder ein vom Papst Beauftragter lossprechen kann (excommunicatio Romano Pontifici simpliciter reservata). In diese Strafe fallen die Duellanten selbst; ferner die, welche zum Duell fordern, dasselbe annehmen oder auf irgend eine Weise fördern oder begünstigen; sodann die Zuschauer, d. h. solche, welche durch ihre Anwesenheit das Duell billigen wollen oder objektiv die Duellanten ermutigen; und alle die, welche das Duell erlauben oder nicht nach Möglichkeit verhindern."[1] Die letzten Worte sind wohl nicht gemeint von Eltern oder Vormündern oder sonstigen Privatpersonen, welche den ihnen Untergebenen das Duell erlauben oder nicht verbieten, sondern von öffentlichen Gewalten, wie Fürsten, Regierungen, militärischen Vorgesetzten usw. (vgl. F. M. Cappello, De censuris, 2. Aufl., Turin 1925, n. 349). Die Duellanten selbst und deren Sekundanten verfallen außerdem der kirchlich-rechtlichen Ehrlosigkeit und sind als solche vom Priesterstande, vom niederen Dienste am Altar und von allen übrigen kirchlichen Ehrenrechten und -ämtern ausgeschlossen[2]. Der im Duell Gefallene oder an einer Duellverwundung Gestorbene darf nicht kirchlich beerdigt werden, es sei denn, daß er vor seinem Tode irgendwie Reue über sein Verhalten gezeigt hat[3].

Es bestand niemals ein Zweifel darüber, daß diesen aufgestellten Strafen auch die unterstehen, welche Mensuren schlagen, die Lebensgefahr oder Gefahr schwerer Verwundung mit sich bringen. In Bezug auf die studentischen Bestimmungsmensuren dagegen war die Rechtslage eine Zeit lang nicht klar. Der Heilige Stuhl hat nun diese Unklarheit beseitigt. Kraft der von Papst Pius XI. erhaltenen Vollmacht und Billigung erklärte die Konzilskongregation am 13. Juni 1925 authentisch, daß auch auf diejenigen Bestimmungsmensuren, die keine Gefahr einer schweren Verwundung mit sich bringen, die Kirchenstrafen gegen das Duell gesetzt seien (vgl. Acta Apostolicae Sedis XVIII 132 ff.). Der katholische Student also, der eine Bestimmungsmensur schlägt, obgleich er von diesen Kirchenstrafen weiß, ist rechtlich von der Kirche ausgeschlossen und bedarf einer besondern Lossprechung, ehe er wieder zu den Sakramenten hinzutreten darf. Dasselbe gilt von den oben näher umschriebenen Zuschauern bei der Mensur. Der Eintritt in eine schlagende Studentenkorporation ist als solcher nicht von der Kirche mit Strafe belegt. Aber

---

[1] Can. 2351 § 1: „Servato praescripto can. 1240 § 1, n. 4, duellum perpetrantes aut simpliciter ad illud provocantes vel ipsum acceptantes vel quamlibet operam aut favorem praebentes, nec non de industria spectantes illudque permittentes vel quantum in ipsis est non prohibentes, cuiuscunque dignitatis sint, subsunt ipso facto excommunicationi Sedi Apostolicae simpliciter reservatae."

[2] Can. 2351 § 2: „Ipsi vero duellantes et qui eorum patrini vocantur, sunt praeterea ipso facto infames."

[3] Can. 1240 § 1, n. 4: „Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: 4° Mortui in duello aut ex vulnere inde relato."

weil er die nächste Gelegenheit zur Mensur ist oder sogar die Verpflichtung zur Mensur und zum Duell einschließt, ist auch er unerlaubt.

Wir haben hier eine Rechtsentwicklung vor uns, die durch ihre Klarheit und Zielstrebigkeit Bewunderung erregen muß. Gegen stärkste Widerstände wurde das Ziel immer klar im Auge behalten und mit immer besseren Rechtsmitteln angestrebt.

Über die Stellungnahme unseres heutigen deutschen Strafgesetzbuches zum Zweikampf soll nicht viel gesagt werden. Für die Duellvergehen sind in unserem Strafrecht die Strafen so gesetzt, daß sie gerade nicht zur Unterdrückung des Duellunwesens geeignet sind. Herausforderung zum Zweikampf, auch unter tödlichen Bedingungen, Übernahme und Ausrichtung des Auftrags zu einer Herausforderung, der Zweikampf selbst, ja, Tötung im ordnungsgemäß durchgeführten Zweikampf werden nur mit der custodia honesta, Festungshaft bestraft[1], die gar nichts Entehrendes an sich hat. Und das auch dann, „wenn ein Wüstling und berufsmäßiger Raufbold einen ehrlichen und friedlichen Mann erst beschimpft und dann erschießt, oder wenn ein ehrloser Schurke das Vertrauen eines Mannes mißbraucht, ihn um seine Hausehre bestiehlt und ihn dann im Duell ums Leben bringt" (Fr. Paulsen a. a. O. 118). Dazu konnte man, wenigstens in der Vergangenheit, es oft erleben, daß die zu Festungshaft verurteilten Duellanten schnell begnadigt wurden und in Duell und Festung ein Mittel schneller Karriere fanden. Obgleich wiederholt das Reichsgericht die Bestimmungsmensur als Duell erklärt hat, zuletzt noch am 15. Mai 1926, können in Deutschland ganz offen Mensuren geschlagen werden, und Tausende von Paukanten konnten und können bei uns herumlaufen, ohne mit dem Strafrichter in Konflikt zu kommen. Eine gerichtliche Ahndung der Bestimmungsmensur war eine ganz seltene Ausnahme (vgl. Deutsche Juristen-Zeitung 31, 1365 ff.). — Sodann ist, wie man allgemein zugibt, der rechtliche Ehrenschutz ein so ungenügender, daß viele in ihrer Ehre Bedrohte fürchten, durch Anrufung des Gerichts an ihrer Ehre noch mehr Schaden leiden zu müssen. Die alte Gesetzgebung erweckt den Eindruck, als ob es dem Gesetzgeber in Wahrheit nicht Ernst war mit der Bekämpfung des Zweikampfes. Auf diese Weise lassen sich Schutz göttlicher und menschlicher Rechte, Unterdrückung falscher Ehrbegriffe, praktische Unterordnung unter die Gesetze nicht erreichen. In den letzten Jahren ist eine Wendung zum Besseren nicht zu verkennen; vor allem durch das Gesetz über die Bestrafung des Zweikampfes vom 30. April 1926, das dem Strafgesetzbuch eine neue Bestimmung als § 210a einfügt, durch die bei Zweikampf fakultativ, in besonders schweren Fällen aber obligatorisch, Amtsverlust bzw. Lösung des Dienstverhältnisses bei Soldaten vorgesehen wird (vgl. Deutsche Juristen-Zeitung 31, 883 ff.).

Was haben wir nun von dem neuen Strafgesetzbuch zu erwarten? Der „Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches" handelt im ersten Buch. Besonderer Teil, 19. Abschnitt, §§ 270 bis 274, vom Zweikampf:

§ 270 Zweikampf: Der Zweikampf mit Waffen, durch den ein Ehrenhandel ausgetragen werden soll, wird mit Gefängnis nicht unter drei Monaten bestraft. — Ebenso wird bestraft der Zweikampf mit Waffen und unter Be-

[1] Vgl. Strafgesetzbuch für das Deutsche Reich § 201—206.

dingungen, mit denen eine Lebensgefahr oder die Gefahr eines erheblichen Schadens für die Gesundheit regelmäßig verbunden ist. — Hat der Zweikampf den Tod des Gegners zur Folge, so ist die Strafe Gefängnis nicht unter einem Jahr.

§ 271 Herausforderung zum Zweikampf: Wer jemand zum Zweikampf herausfordert oder eine Herausforderung zum Zweikampf annimmt, wird mit Gefängnis bis zu einem Jahr bestraft. — Die Herausforderung und die Annahme werden straflos, wenn einer der Gegner den Zweikampf vor Beginn freiwillig aufgibt.

§ 272 Kartellträger: Kartellträger, die ernstlich bemüht gewesen sind, den Zweikampf zu verhindern, Mitglieder eines Ehrengerichts, Sekundanten und die als Zeugen oder zur ärztlichen Hilfeleistung zugezogenen Personen sind straffrei.

§ 273 Übertretung der Kampfregeln: Wer bei einem Zweikampf den Gegner durch vorsätzliche Übertretung der vereinbarten oder hergebrachten Kampfregeln tötet oder körperlich verletzt, wird, soweit nicht § 270 eine schwerere Strafe androht, nach den Vorschriften über Tötung oder Körperverletzung bestraft.

§ 274 Anreizung zum Zweikampf: Wer jemand dadurch, daß er ihm Verachtung bezeigt oder androht, oder in ähnlicher Weise zu einem Zweikampf mit einem andern anreizt, wird mit Gefängnis bestraft. — Ebenso wird bestraft, wer jemand öffentlich Verachtung bezeigt, weil dieser eine Herausforderung zum Zweikampf unterlassen oder nicht angenommen hat, oder wer zu bewirken sucht, daß ihm andere aus diesem Grunde öffentlich Verachtung bezeigen.

Wie aus den angeführten Paragraphen hervorgeht, enthält der 19. Abschnitt, der vom Duell handelt, keine besondere Vorschrift über den Verlust der bekleideten öffentlichen Ämter, wie sie das Gesetz über die Bestrafung des Zweikampfs vom 30. April 1926 gebracht hatte. Die Verfasser des Entwurfes glauben diese besondere Vorschrift entbehren zu können, weil sie den Verlust der Amtsfähigkeit in den §§ 47, 48 des Entwurfes allgemein geregelt haben. Diese Paragraphen haben folgenden Wortlaut:

§ 47: Wird wegen eines Verbrechens oder vorsätzlichen Vergehens auf Gefängnis erkannt, so kann das Gericht den Verurteilten auf die Dauer von mindestens einem und höchstens fünf Jahren für unfähig erklären, öffentliche Ämter zu bekleiden. Der Ausspruch ist, soweit das nicht anders bestimmt, nur neben Gefängnis von mindestens drei Monaten zulässig. — Die Dauer der Amtsunfähigkeit wird von dem Tage ab berechnet, an dem die Freiheitsstrafe verbüßt, verjährt oder erlassen ist. Ist dem Verurteilten die Strafe oder ein Strafrest nach einer Probezeit endgültig erlassen worden, so wird die Probezeit auf die Frist angerechnet.

§ 48: Wer unfähig wird, öffentliche Ämter zu bekleiden, verliert zugleich für immer die öffentlichen Ämter, die er innehat. — Den öffentlichen Ämtern stehen gleich die Zugehörigkeit zur Reichswehr, die aus öffentlichen Wahlen hervorgegangenen Rechte, die Rechtsanwaltschaft und öffentliche Würden.

Der obligatorische Amtsverlust, den das Gesetz über die Bestrafung des Zweikampfes vom 30. April 1926 eingeführt hatte für besonders schwere Fälle,

ist also, wie die zitierten Paragraphen zeigen, nicht mehr vorgesehen. Ist das nicht ein Rückschritt gegenüber der bestehenden Gesetzgebung? Kann man überhaupt mit der vorgeschlagenen Neuregelung zufrieden sein?

Anzuerkennen ist, daß grundsätzlich als Strafe für Duellvergehen das entehrende Gefängnis vorgesehen ist. Ferner bedeutet der § 274 des „Entwurfes" einen Fortschritt gegenüber dem bestehenden Recht. Neben der Bezeigung oder Androhung von Verachtung, die das geltende Recht allein als strafbare ehrverletzende Drohmittel zum Zweikampf in § 210 des Strafgesetzbuchs aufführt, stellt der „Entwurf" die Anreizung auch dann unter Strafe, wenn sie in „ähnlicher Weise" erfolgt. Damit wird insbesondere auch die Androhung gesellschaftlichen Verrufs getroffen. Die Strafbarkeit ist nicht mehr wie im geltenden Recht daran geknüpft, daß es zum Zweikampf kommt. Die „Begründung" zum „Entwurf", die die vorstehenden Gedanken S. 138 bringt, sagt dann weiter: „Das geltende Recht enthält keine besondere Strafvorschrift gegen den, der einem andern Verachtung bezeigt, weil er eine Herausforderung zum Zweikampf unterlassen oder abgelehnt hat. Die Besorgnis vor gesellschaftlichem Verruf oder öffentlicher Brandmarkung bildet jedoch nicht selten ein ebenso starkes Druckmittel zum Zweikampf wie das ausdrückliche Androhen oder Herbeiführen solcher Nachteile.... Eine Strafdrohung gegen dieses Verhalten ergänzt auch in einem wichtigen Punkte den Tatbestand des Absatzes 1. Dieser beschränkt sich auf den Fall, daß der Täter einen andern zum Zweikampf mit einem Dritten anreizt; hier sollen dagegen auch die Fälle getroffen werden, wo der Täter dem andern gegenüber seine Verachtung zum Ausdruck bringt, weil er den Täter nicht gefordert oder eine Forderung des Täters abgelehnt hat." Auch der letzte Satz im § 274 des „Entwurfs" ist sehr zu begrüßen.

Ferner ist in Bezug auf den Ehrenschutz im „Entwurf" ein Fortschritt gegenüber dem geltenden Recht zu verzeichnen. § 317, der von der üblen Nachrede handelt, sagt in Absatz 4: „Betrifft die Behauptung Angelegenheiten des Privat- oder Familienlebens, die das öffentliche Interesse nicht berühren, so ist es für die Strafbarkeit und die Strafbemessung unerheblich, ob ihr Inhalt erweisbar oder nicht erweisbar ist, wenn sie in der Absicht zu schmähen oder aus Gewinnsucht oder aus einem andern niedrigen Beweggrund öffentlich aufgestellt oder verbreitet worden ist; eine Beweiserhebung über die Wahrheit des Inhalts einer solchen Behauptung ist unzulässig." Als Mißstand auf dem Gebiete des heutigen Ehrenschutzes wird vielfach hervorgehoben, daß das Strafverfahren gegen den Beleidiger dazu mißbraucht wird, in die Beweiserhebung alle möglichen, mit der ursprünglichen beleidigenden Behauptung nur lose verknüpfte Dinge hineinzuzerren, die für den Ruf des Beleidigten nachteilig sind, und daß so das Strafverfahren für den Beleidigten, dem es Genugtuung bringen sollte, zu einem wahren Martyrium gestaltet wird. Manche haben deshalb auf eine gerichtliche Ahndung der Beleidigung verzichtet. Jetzt soll in dieser Beziehung Abhilfe geschaffen werden durch den zitierten Absatz 4 des § 317; die peinliche Beweiserhebung muß in sehr vielen Fällen unterbleiben und die aufgezählten ehrenrührigen Behauptungen sind strafbar, ganz unabhängig davon, ob sie erweisbar sind oder nicht. Es wird schon Strafwürdiges darin gesehen, daß aus niedern Motiven rein private Angelegen-

heiten an die Öffentlichkeit gezogen werden (vgl. Begründung zum „Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuches" S. 156 ff.).

Aber bei alledem erregt doch manches in dem Entwurf schwere Bedenken. Zunächst ist zu bedauern, daß noch Sonderstrafandrohungen für Tötung und Verletzung im Zweikampf beibehalten sind. Sodann darf die Tatsache, daß für Zweikampfvergehen grundsätzlich die Gefängnisstrafe vorgesehen ist, nicht überschätzt werden. Denn der § 72 des „Entwurfes" gibt wieder eine große Einschränkung. Er lautet: „An die Stelle der angedrohten Zuchthaus- oder Gefängnisstrafe tritt Einschließung von gleicher Dauer, wenn der Täter ausschließlich aus achtenswerten Beweggründen gehandelt hat und die Tat nicht schon wegen der Art und Weise ihrer Ausführung oder der vom Täter verschuldeten Folgen besonders verwerflich ist." Die Einschließung tritt nach der Begründung zum „Entwurf" S. 54 an die Stelle der bisherigen Festungshaft; der neue Name soll im Gegensatz zu der militärischen Färbung der alten Bezeichnung klarstellen, daß die Einschließung in bürgerlichen Strafanstalten durch bürgerliche Strafvollzugsbehörden vollstreckt wird. Die Einschließung ist also wie die Festungshaft keine entehrende Strafe.

Da nun nach der Anschauung sehr vieler Akademiker der Ehrenzweikampf, unser heutiges Duell, aus durchaus ehrenhafter Gesinnung hervorgeht und zum Schutz oder zur Wiederherstellung der verletzten Ehre ausgefochten wird, da ein Großteil unserer Richter zu den Kreisen der Waffenstudenten gehört und durchaus duellfreundlich gesinnt ist, so ist es klar, daß, wenn der Entwurf angenommen wird, es in Bezug auf die Zweikampfstrafen praktisch beim Alten bleibt. Mit andern Worten: In den allermeisten Fällen gibt es für das Duell keine entehrende Strafe. Kann das deutsche Volk, das doch zum allergrößten Teil schärfste Bekämpfung des Duells wünscht, mit einer solchen Lösung der Frage zufrieden sein?

Und noch etwas anderes erregt Befremden. Nach § 270 des Entwurfs ist unter Strafe gestellt der Zweikampf mit Waffen, wenn dadurch entweder ein Ehrenhandel ausgetragen werden soll oder wenn er unter Bedingungen erfolgt, mit denen eine Lebensgefahr oder die Gefahr eines erheblichen Schadens für die Gesundheit regelmäßig verbunden ist. „Damit wird klargestellt", sagt die Begründung zum „Entwurf" S. 136, „daß der Zweikampf immer dann strafbar ist, wenn er den vom Gesetzgeber verpönten Zweck verfolgt, einen Ehrenhandel mit Waffen zum Austrag zu bringen, und daß Strafloſigkeit nur in den Fällen eintritt, in denen der Zweikampf andere als sportliche Ziele verfolgt, daß aber das Fechten zu sportlichen Zwecken nur dann von Strafe verschont bleibt, wenn es unter Bedingungen geschieht, mit denen eine Lebensgefährdung oder die Gefahr einer erheblichen Gesundheitsschädigung regelmäßig nicht verbunden ist." Daraus geht hervor, daß nach dem Entwurf in Zukunft die studentische Bestimmungsmensur straffrei sein soll. Erfreulich ist, daß also der jetzige Zustand aufhören soll, in dem die Mensur strafrechtlich verboten ist und trotzdem das Verbot straflos von Tausenden verachtet werden darf. Aber bedauerlich ist es, daß auch fernerhin ganz offen Schulen des Duells und der Duellgesinnung sich betätigen dürfen. Doch wir hoffen, daß die, welche über das neue Strafgesetzbuch das letzte Wort zu sprechen haben, dagegen noch Einspruch erheben. Was Amtsgerichtsrat Dr. H. Schorn in der „Kölnischen

Volkszeitung" Nr. 657 vorigen Jahres sagte, möge hier wiederholt werden: „Will der Gesetzgeber einen ehrlichen und ernstlichen Kampf gegen das Duell, so beginne er bei seinen Maßnahmen mit der Ausrottung der Wurzel; und die Wurzel ist die Mensur; in ihr wird die Tendenz des Zweikampfes gehegt und gepflegt. Jetzt oder nie wird die Duell- und Mensurfrage im Sinne von Recht und Gerechtigkeit gelöst werden können.... Mit Spannung sieht der überwiegende Teil des deutschen Volkes der abschließenden Regelung der Duell- und Mensurfrage entgegen. Es handelt sich um eine Kulturfrage, die für die Zukunft unseres Volkes, für Frieden und Glück von ausschlaggebender Bedeutung ist. Ihre Regelung kann und darf nur im Sinne von Recht und Sitte erfolgen. Geben daher die berufenen Führer des Volkes in dieser Frage eine Lösung, die mit den Weg bietet zu wahrer echter Volksgemeinschaft!"

**Karl Brust** S. J.

# Steuervereinheitlichung und Steuergerechtigkeit

Zu den ganz wenigen Einzelheiten, die Leo XIII. hinsichtlich des Eigentums ausdrücklich festgelegt hat, gehört diese, daß der Staat nicht durch übermäßige Steuern und Auflagen das Privateigentum aushöhlen dürfe[1]. Gegenüber dieser durch die höchste kirchliche Autorität eingeschärften klaren Forderung des Naturrechts steht die zufolge der Macht der Tatsachen ebenso unausweichliche Forderung des Versailler Vertrages, daß das deutsche Steuersystem mindestens ebenso drückend sein müsse wie dasjenige irgend eines von Deutschlands Gläubigerstaaten[2]. Für Deutschland bedeutet das die Aufgabe, sein Steuersystem sozusagen einzuzwängen zwischen eine Ober- und Untergrenze, die einander so nahe kommen, daß kaum ein Zwischenspielraum zu bleiben scheint, möchte man doch fast zu der Meinung kommen, die von den Siegerstaaten vorgeschriebene Untergrenze (wie sie praktisch verstanden wird!), liege sogar noch über der naturrechtlich zulässigen Obergrenze.

In Wahrheit dürfte es sich so verhalten. Jene Steuerbelastung, die übernommen werden muß, um den drückenden Reparationsverpflichtungen im äußersten Rahmen des Möglichen nachzukommen, kann seitens der Staatsgewalt den Staatsbürgern vor dem Naturgesetz und dem christlichen Gewissen erlaubter- und berechtigterweise auferlegt werden. Die Erfüllung der eingegangenen Reparationsverpflichtungen, soweit diese Erfüllung überhaupt eben noch möglich und nicht offensichtlich unmöglich ist, gehört nach Lage der Dinge zum Allernotwendigsten, was durch das Gemeinwohl erfordert wird. Es ist ja überhaupt nicht abzusehen, welche verheerenden Folgen die Feststellung eines Verstoßes gegen die Reparationsverpflichtungen oder auch nur eines Mangels an gutem Willen zu ihrer Erfüllung aufseiten Deutschlands für unsere Gesamtwirtschaft und für jeden einzelnen haben würde. Wenn, wie die Ereignisse um die Monatwende Oktober/November gezeigt haben, ein Stirnrunzeln des Reparationsagenten genügt, um eine so tiefgehende wirtschaftliche Beunruhigung hervorzurufen, daß eine Börsenkrise eintrat und von einer Wirtschaftskrise gesprochen wurde, dann mag man sich ausdenken, was ein ernstliches Zerwürfnis mit den Reparationsgläubigern wegen (wirklich oder angeblich) vorsätzlicher Nichterfüllung bedeuten würde: Wirtschaftskrise, Wirtschaftsstillstand, Zerschlagung unserer Wirtschaftsorganisation und unseres Wirtschaftsapparates selbst, ein Ende mit Schrecken. Angesichts solcher Aussichten ist eine Besteuerung, die bis an die äußersten Grenzen dessen geht, was die Wirtschaft

---

[1] „Ut privatus census ne exhauriatur immanitate tributorum et vectigalium ... Faciat igitur iniuste atque inhumane, si de bonis privatorum plus aequo, tributorum nomine, detraxerit": Rerum novarum, n. 33 (nach der Zählung in der Ausgabe der Codicis Iuris Canonici Fontes).

[2] „Die Kommission (d. i. die Repko) wird ... das deutsche Steuersystem prüfen, ... um die Gewißheit zu erlangen, daß das deutsche Steuersystem verhältnismäßig genau so drückend ist wie das irgend einer in der Kommission vertretenen Macht": Versailler Vertrag, Art. 244, Anl. II, § 12, Abs. 2b.

noch eben erträgt, ohne zu erliegen, immer noch das kleinere Übel. Sie bedeutet in diesem Falle nicht einen Übergriff des Staates in das Privateigentum, sondern umgekehrt den Loskauf des Privateigentums von Zerstörung und Untergang. Verstehen wir unter Gemeinwohl jene Voraussetzungen und Bedingungen, allgemeiner oder öffentlicher Art, von denen das Wohl aller einzelnen abhängt, ohne die das Wohlergehen jedes einzelnen vereitelt wird, so erhellt, daß für dieses so verstandene Gemeinwohl kein Opfer zu hoch sein kann, und daß die Staatsgewalt als verantwortliche Hüterin des Gemeinwohles nach dieser Richtung nicht so leicht in Gefahr kommt, die Obergrenze der zulässigen Belastung zu überschreiten. Was infolge unabänderlicher Tatsachen sein muß, damit die private Wirtschaft und das Privateigentum überhaupt erhalten werden kann, ist Verteidigung, nicht Aushöhlung des Privateigentums!

Die Steuerlasten, insoweit sie sich als Zwangsläufigkeiten des verlorenen Krieges darstellen und nicht auf willkürlichen Ausgabenerhöhungen beruhen, sind daher als Gegebenheiten hinzunehmen. Nichtsdestoweniger bleibt die Forderung des Sittengesetzes und der natürlichen Rechtsordnung an die Staatsgewalt, daß diese durch ihre Steuerforderungen das Privateigentum nicht aushöhle, in voller Kraft. Kommt sie hinsichtlich der Höhe der Gesamtlast nicht zur Auswirkung (weil zufolge gemachter Annahme diese Gesamtlast der Staatsgewalt selber von außen aufgenötigt, nicht von ihr frei bestimmt ist), so wirkt sie sich mit ihrer ganzen Kraft aus in der Richtung der Lastenverteilung. Je höher die Gesamtlast, je näher sie der äußersten Grenze des Tragbaren liegt, um so dringlicher wird die möglichst gerechte Verteilung dieser Last. Es ist keine Übertreibung, zu sagen, daß eine geschickte und gerechte Verteilung die Grenze des Tragbaren ganz erheblich nach oben zu rücken vermag. Eine starre Grenze des für die Wirtschaft äußerstenfalls Tragbaren gibt es eben nicht. Gewisse Eigentümlichkeiten der privatwirtschaftlich-kapitalistischen Kalkulation bringen es mit sich, daß nicht nur derselbe Steuerbetrag in ganz verschiedener Weise wirtschaftshemmend wirkt je nach der zu seiner Aufbringung gewählten Steuerart, sondern auch dieselbe Steuerart, je nach ihrer speziellen technischen Ausgestaltung in ganz verschiedener Weise sich wirtschaftlich auswirkt, z. B. Kapitalbildung hemmend oder nicht, Produktionskosten verteuernd oder Preise senkend. Ein sehr großer Teil dieser Auswirkungen vollzieht sich im Wege der in der Wirtschaft üblichen Kalkulationsmethoden oder besser gesagt Kalkulationsgewohnheiten, so daß es bis zu einem gewissen Grade richtig ist, zu sagen: die für die Wirtschaft tragbare Steuerhöchstbelastung bestimmt sich nach dem Grade der Anpassung des Steuersystems an die Kalkulationsgewohnheiten der Wirtschaft. — Die Frage, wieweit durch zweckmäßige Verwendung des Steueraufkommens, d. h. dessen richtige Wiederhineinleitung in die Wirtschaft, die steuerliche Leistungsfähigkeit der Wirtschaft gehoben werden kann, tritt dagegen hier an Bedeutung zurück, da ja von einer Steuerlast die Rede ist, die zu einem erheblichen Teile zur Befriedigung ausländischer Gläubigerstaaten der Wirtschaft abverlangt werden muß, so daß insoweit die aufgebrachten Steuerbeträge der Volkswirtschaft endgültig entzogen werden. — Daß auch die psychologische Wirkung auf Unternehmungsgeist, Arbeitsfreudigkeit, Sparsamkeits-

wille bei verschiedener Ausgestaltung des Steuersystems eine sehr verschiedene sein kann, braucht nur eben erwähnt zu werden. Steuergerechtigkeit aufseiten des Steuersystems übt auch ihren Einfluß auf die Steuermoral der Steuerpflichtigen. Auch das kann entscheidend werden für die Frage, was letzten Endes ohne Zusammenbruch der Wirtschaft an Steuerlast getragen werden kann.

Man könnte nun etwa vermeinen, der Forderung, eine Aushöhlung des Privateigentums durch übermäßigen Steuerdruck zu vermeiden, werde am einfachsten und zugleich am vollkommensten dadurch entsprochen, daß man von einer Besteuerung des Vermögens (sei es der Vermögens*substanz*, sei es der Vermögens*erträgnisse*) gänzlich absieht und statt dessen der Arbeit bzw. dem Arbeitsertrage die ganze Last auflegt. Daß dies nicht der Sinn der naturrechtlichen Forderung, wie Leo XIII. sie versteht, sein kann, erhellt am besten aus dem Zusammenhange, in dem der Papst sie anführt. Der Arbeiter soll aus *Ersparnissen von seinem Arbeitsverdienst* sich ein Eigentum erwerben können (gedacht ist zunächst an das „eigene Heim"; vgl. die Rede des Nuntius Pacelli auf dem Dortmunder Katholikentag). Dieses Streben nach dem eigenen Heim, nach Verwurzelung in der vaterländischen Erde soll der Staat nicht ertöten, indem er durch übermäßige Steuern das Eigentum „sozialisiert". Also darf er doch gewiß noch viel weniger das Arbeitseinkommen derart besteuern, daß es nicht nur zu Rücklagen und damit zu Eigentumserwerb überhaupt nicht kommen kann, sondern geradezu das (Aller-)„*Eigenste*" des Menschen, seine persönliche Arbeitskraft selbst „sozialisiert" erscheint! Die Forderung, das Privateigentum durch Steuern nicht auszuhöhlen, wird ihrem rechten Sinne nach also gerade durch eine solche Ausgestaltung des Steuersystems erfüllt, die das Arbeitseinkommen als die Wurzel und Quelle der „Kapitalbildung" möglichst schonend behandelt, um sich hauptsächlich an die Vermögenswerte als Steuer*objekte* und die Vermögenserträgnisse als Steuer*quellen* zu halten. Damit ist ausgesprochen, daß *Realsteuern* ihre *grundsätzliche Berechtigung* haben. Wenn daher heute mancherorts die Personalsteuern als die vollkommenste und einzig berechtigte Steuerart, Realsteuern dagen als veraltet und überholt hingestellt werden, so ist dem entschieden zu widersprechen. Richtig allerdings ist, daß die Technik der Personalsteuern sehr vollkommen ausgebildet worden, die Technik der Realsteuern dagegen in der Ausbildung vielfach zurückgeblieben ist. Wenn daher heute in Gestalt des „Entwurfes eines Gesetzes über die Vereinheitlichung des Steuerrechts (Steuervereinheitlichungsgesetz)"[1] uns der Versuch zu einer vollkommeneren Durchbildung der wichtigsten Realsteuern entgegentritt, so muß er gerade auch unter dem Gesichtspunkt der steuerlichen Gerechtigkeit das lebhafteste Interesse wecken.

Der Gedanke, daß eine sehr hohe Anspannung der Steuerkraft nicht nur aus praktischen Gründen, sondern insbesondere auch im Namen der steuerlichen Gerechtigkeit eine möglichst gleichartige und daher für das ganze Reichsgebiet einheitliche Gestaltung der wichtigsten Steuerarten zwingend erfordere, ist so einleuchtend, daß darüber Worte nicht zu verlieren sind. So machtvoll

[1] Reichsrat, Tagung 1927, Drucksachen Nr. 104.

hat sich diese Erkenntnis durchgesetzt, daß man die Vereinheitlichung der beiden großen Personalsteuern (Einkommensteuer und Vermögenssteuer) für das ganze Reich schon in der ersten Zeit nach dem Umsturz in der damals so verworrenen Zeit vornahm, wo doch schwerwiegende Gründe dafür gesprochen hätten, sich vorläufig mit dem Bestehenden zu behelfen und ruhigere Zeiten, übersichtlichere Verhältnisse abzuwarten, ehe man an den völligen Umbau des Steuersystems und des Steuerbehördenapparates heranging. Es hat sich ja denn auch die Notwendigkeit herausgestellt, die damals verreichlichten und vereinheitlichten großen Personalsteuern im Jahre 1925 noch einmal neu zu ordnen, wo man dann dieser Neuordnung den so berühmt gewordenen „relativen Ewigkeitswert" zudachte. Zugleich mit der Neuordnung der bereits durch die Erzbergersche Steuerreform verreichlichten und vereinheitlichten Personalsteuern begann dann 1925 auch die Vereinheitlichung der Realsteuern.

Der sog. Finanzausgleich zwischen Reich und Ländern hatte bei der Inanspruchnahme der großen Personalsteuern für das Reich die Realsteuern den Ländern und Gemeinden belassen. Darin liegt die sehr einfache und einleuchtende Erklärung dafür, daß die Vereinheitlichung der Realsteuern zeitlich so weit zurückblieb. Allmählich aber wurde es immer mehr als widersinnig empfunden, daß dieselben Objekte, die für die Reichssteuern von Reichsbehörden nach einheitlichen Vorschriften bewertet wurden, für die Landes- und Gemeindesteuern von andern Behörden nach ganz andern, auch untereinander wieder erheblich abweichenden Vorschriften zu bewerten waren. Dasselbe Grundstück z. B. wurde für die Vermögenssteuer des Reiches zu einem ganz andern Werte veranlagt als für die Grundsteuer des Landes. Doppelte Arbeit für die Behörden bzw. ein doppelter Behördenapparat für dieselbe Arbeit, doppelte Belästigung für die Steuerpflichtigen, Vervielfältigung der einzulegenden Rechtsmittel usw. So verwundert es nicht, daß die Forderung, dieselbe Bewertung des Steuerobjekts sowohl für die Reichs- als auch für die Landes- usw. Steuern maßgeblich sein zu lassen, allgemein wurde und im Reichsbewertungsgesetz (RBewG.) vom 10. August 1925 ihre erste Verwirklichung fand.

Zwei Mißverständnisse sind hier zu vermeiden:

1. Es wäre durchaus verfehlt, eine Forderung steuerlicher Gerechtigkeit dahingehend annehmen zu wollen, daß derselbe Gegenstand zu allen Steuern nach den gleichen Merkmalen heranzuziehen sei. Es ist sehr wohl denkbar, etwa für eine Steuer an den sog. gemeinen oder Verkehrswert eines Grundstückes oder Gebäudes oder gewerblichen Unternehmens anzuknüpfen, und für eine andere Steuer an den Ertrag oder die Ertragsfähigkeit. Unsinnig dagegen ist es, wenn zwei Steuern an dasselbe Merkmal (z. B. an den sog. Ertragswert) anknüpfen, dieselbe Veranlagung durch zwei Behördenapparate parallel vornehmen zu lassen mit dem Ergebnis, daß die Veranlagungen voneinander abweichen und so für den Bereich des Reichssteuerrechts eine Veranlagung rechtskräftig wird, die der für den Bereich des Landessteuerrechts in Rechtskraft erwachsenden Veranlagung widerspricht.

2. Es wäre ebenso irrtümlich, anzunehmen, das RBewG., dieser erste Versuch, für verschiedene (Reichs- und Landes-) Steuern, die an das Merkmal des Wertes anknüpfen, die sog. „Einheitswertsteuern", eine einheitliche Be-

wertung zu Grunde zu legen, hätte auch nur für den Bereich des Reichssteuerrechtes allein die einheitliche Bewertung für alle Steuerarten durchgeführt. Neben den Einheitswertsteuern bestehen andere Reichssteuern, die an das Merkmal des Wertes anknüpfend einen vom Einheitswert abweichenden Wert zu Grunde legen. Innerhalb des Reichssteuerrechtes selbst ist nach der heutigen Rechtslage außer mit dem Einheitswert noch mit zwei oder drei andern Bewertungen ein und desselben Steuergegenstandes zu rechnen[1].

Der mit dem RBewG. in der Richtung der steuerlichen Vernunft und steuerlichen Gerechtigkeit gemachte Fortschritt war unleugbar, aber ebenso unleugbar wies er über sich hinaus. Das RBewG. war ein erster Schritt auf einer Bahn, auf der fortgeschritten werden mußte. Die Freude über die wie eine Erlösung empfundene Vereinfachung trieb weiter vorwärts; die Wahrnehmung der zahlreichen und zum Teil sehr empfindlichen Mängel, mit denen dieser erste Versuch begreiflicherweise behaftet war, trieb zur Überprüfung und Verbesserung.

Beim Vorwärtsdrängen stößt man von selbst auf zwei Fragen:

1. In der Richtung der Realsteuern der Länder: Soll man auch für solche Realsteuern, die bisher nicht an das Merkmal des Wertes, sondern an andere Merkmale (z. B. Ertrag, Bonität) anknüpften, die Anknüpfung an das Merkmal des Wertes reichsrechtlich vorschreiben, um sie auf diesem Wege dem Geltungsbereich der „Einheitswerte" zu unterwerfen?

2. In der Richtung der Reichssteuern: Will man alle Reichssteuern zu Einheitswertsteuern erklären, mit andern Worten, überall, wo überhaupt im Reichssteuerrecht ein Wert steuerlich von Belang wird, den nach dem RBewG. ermittelten Einheitswert maßgebend sein lassen?

Bei der Überprüfung und dem Streben nach Verbesserung der für die Feststellung der Einheitswerte maßgeblichen Bewertungsvorschriften der Reichsabgabenordnung (RAO.) und des RBewG. ergeben sich von selbst folgende weitere Fragen:

3. Sind die in der RAO. und im RBewG. gegebenen Bewertungsvorschriften als solche wirklich zutreffend und den vom Standpunkte der steuerlichen Gerechtigkeit zu stellenden Anforderungen gleichmäßiger, der Leistungsfähigkeit angemessener Besteuerung entsprechend?

4. Eignen sich die nach diesen Bewertungsvorschriften ermittelten Einheitswerte dazu, auch auf Steuern erstreckt zu werden, die bisher nicht zu Einheits-

[1] Beim Grunderwerbsteuergesetz ist der vom Einheitswert meist verschiedene sogenannte gemeine Wert maßgebend oder der diesen übersteigende Preis. — Bei der Einkommen- (Körperschafts-) Steuer buchführender Steuerpflichtiger sind hinsichtlich der Abschreibungen auf Gebäude und Einrichtungen die handelsrechtlichen Bewertungen nach Maßgabe besonderer steuerrechtlicher Bestimmungen maßgebend. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß z. B. für die steuerlich abzugsfähigen Abschreibungen auf ein Gebäude von einem Wertansatz für das Gebäude allein auszugehen ist, der den Einheitswert, der für Boden und Gebäude zusammen festgestellt ist, noch übertrifft! — Für die Zuwachssteuer, deren reichsrechtliche Natur zufolge „Inanspruchnahme für das Reich" (im Sinne des § 2, Abs. 1 Finanz-Ausgl.-Ges.) durch die zeitweise Außerhebungssetzung dieser Steuer für Rechnung des Reichs (gemäß § 26 Verm.-St.-Ges. vom 10. August 1925) und an die Länder gegebener Ermächtigung zur Erhebung von Grundwertzuwachssteuern (§ 1, Abs. 5, Ges. über Änderungen des Finanzwesens vom 3. Juli 1913, § 18 Finanz-Ausgl.-Ges. vom 10. August 1925 i. d. F. d. Bek. vom 27. April 1926) nicht berührt wird, sind wiederum andere Bewertungsgrundlagen reichsrechtlich vorgeschrieben!

wertsteuern erklärt waren, und ist es letzten Endes überhaupt möglich, im gesamten steuerlichen Bereiche mit einer einzigen Bewertung eines Gegenstandes auszukommen?

Der Entwurf eines Steuervereinheitlichungsgesetzes nebst Begründung beantwortet die erste dieser Fragen mit einem entschiedenen Ja; in der Richtung der Realsteuern der Länder drängt er ein kräftiges Stück vorwärts. An den übrigen drei Fragen dagegen geht er stillschweigend vorüber, abgesehen davon, daß die in RAO. und RBewG. verstreuten Bewertungsvorschriften mit besserer Übersichtlichkeit und kleinen, im wesentlichen bloß redaktionellen Vervollkommnungen ins RBewG. zusammengezogen werden, während die RAO. das gesamte Verfahrensrecht zugewiesen erhält.

Der Vorstoß, den der Entwurf in der Richtung der Vereinheitlichung der Realsteuern unternimmt, hat jedoch nicht zum einzigen Ziele, die Steuerlast durch möglichst gleichartige Gestaltung dieser Steuern im ganzen Reichsgebiete einmal tragbarer zu machen und sodann vergleichbar zu gestalten, vergleichbar sowohl zwischen den deutschen Ländern und Gemeinden untereinander als auch insbesondere mit dem Ausland. Der Entwurf greift darüber hinaus tief hinein in die Systematik des sog. Finanzausgleiches mit Auswirkungen auf das gegenseitige Verhältnis von Reich und Ländern, die weit über das steuerliche Gebiet hinausreichen und im höchsten Maße allgemein-politischer Natur sind. Diese Fragen, die voraussichtlich in den nächsten Monaten immer mehr den Weg aus der Wirtschafts- und Steuer-Fachpresse in die politische Tagespresse finden werden, müssen hier aus der Betrachtung ausscheiden. Hier ist bloß soviel zu sagen, daß unter rein steuerlichen Gesichtspunkten dem Urteil der wirtschaftlichen Spitzenorganisationen zuzustimmen ist, die sich dahin aussprachen, der Fortschritt des Entwurfes zu größerer Einheitlichkeit sei lebhaft zu begrüßen, erscheine aber noch nicht weitgehend genug, um sowohl Doppelarbeit im Veranlagungsverfahren zu ersparen als auch die vom Standpunkt der Wirtschaft wünschenswerte Gleichmäßigkeit der Besteuerung im ganzen Reichsgebiet zu gewährleisten [1].

Die hier folgenden Ausführungen sollen sich daher mit unserer (nach obiger Zusammenstellung) zweiten bis vierten Frage befassen. Den Angelpunkt bildet unsere dritte Frage, ob der vom RBewG. eingeschlagene Weg wirklich zu Bewertungen führt, die den Anforderungen steuerlicher Gerechtigkeit entsprechen in dem Sinne, daß man für beliebige (heute noch Nicht-Einheitswertsteuern) an die Einheitswerte des RBewG. anknüpfen kann.

Die Bewertungsgrundsätze des RBewG. sind ohne Frage vom Geiste steuerlicher Gerechtigkeit beeinflußt. Bei Erlaß dieser Bewertungsvorschriften, die sich stark anlehnen an die Überlieferung des preußischen Steuerrechts, schwebte als Ziel vor, im Wege der Bewertungen ein bestimmtes steuerpolitisches Gerechtigkeitsideal zu verwirklichen. Für die Vermögensbesteuerung (ursprünglich die preußische sog. Ergänzungssteuer) erschien es richtig, die steuerliche Leistungsfähigkeit nicht so sehr in dem bei Veräußerung zu erzielenden Verkaufspreise als in dem bei eigener Bewirtschaftung bzw. Betriebs-

[1] Das ist übrigens auch der Standpunkt des Entwurfes selbst. Die Begründung gibt selbst an, daß für die dem Vereinheitlichungsstreben im Entwurfe auferlegten Beschränkungen außersteuerliche (allgemein-politische) Gründe maßgebend waren.

führung zu erzielenden Ertrage zu erblicken. Anders ausgedrückt: nicht, was das Vermögen oder ein Vermögensstück mir sein würde, wenn ich es selbst nicht mehr habe, sondern was es mir ist, während ich es habe, erscheint für die steuerliche Leistungsfähigkeit entscheidend. Also wurden die Bewertungen nach dem Ertrage umgebogen. Das war ein Weg, auf dem man das erstrebte Ziel steuerlicher Gerechtigkeit tatsächlich ziemlich vollkommen erreichen konnte, solange es sich um eine bestimmte Steuer handelte, mit Rücksicht auf welche die Zurechtbiegung der Wertansätze vorgenommen wurde. Einfach war das Verfahren allerdings nicht, wie sich gerade bei der Einheitsbewertung landwirtschaftlicher Betriebe erweist, wo die Veranlagungsvorschriften für kleinbäuerliche Betriebe (insbesondere RBewG. § 15, Abs. 2) und die „Zerlegung" des für einen landwirtschaftlichen Großbetrieb festgestellten Gesamtwertes auf mehrere beteiligte Gemeinden (GrundStRGes. Entw. §§ 19 ff.) zu nicht unerheblichen Verwicklungen führen. Nichtsdestoweniger ist daran festzuhalten: solange nur eine Steuer bzw. nur eine Gattung gleichartiger Steuern in Frage kommt, ist der Weg, die gerechte Anpassung der Steuerlast an die steuerliche Leistungsfähigkeit durch Zurechtbiegen der Wertansätze zu bewirken, gangbar. Er hört aber auf, gangbar zu sein und führt zu geradezu unmöglichen Verwicklungen, wenn es sich um mehrere Steuern bzw. Steuergattungen handelt, z. B. Personalsteuern und Realsteuern. Sollen einheitlich ermittelte Wertansätze für verschiedene Steuerarten zu Grunde gelegt werden, bei denen ganz verschiedenartige Gesichtspunkte und Zielsetzungen steuerlicher Gerechtigkeit (und überdies vielleicht noch wirtschaftspolitische Zielsetzungen) in Frage kommen, so ist es unmöglich, mittels Zurechtbiegung der Wertansätze zum Ziele zu kommen. Man kann nicht bei dem einsetzen, was allen gemeinsam ist, um eine Wirkung zu erreichen, die nur auf ein einzelnes Teilgebiet sich erstrecken soll. Hier führt nur der Weg zum Ziele, daß man die Einheitsbewertung ohne alle Rücksicht auf ihre Auswirkung bei den einzelnen an sie anknüpfenden Steuern rein objektiv vornimmt und alle steuerpolitischen Gesichtspunkte in den Tarif verlegt. Solange ich es mit nur einer Steuer zu tun habe, kann ich ziemlich genau die gleiche Wirkung erreichen durch Staffelung des Tarifes und durch Zurechtbiegung der Wertansätze oder durch beides zugleich. Sobald ich es mit verschiedenartigen Steuern zu tun habe, die alle an dieselbe Einheitsbewertung anknüpfen sollen, steht mir die Wahl nicht mehr frei. Hier kann ich nur durch tarifarische Maßnahmen zum Ziele kommen[1].

Bei der heute in Frage stehenden Erstreckung der nach dem RBewG. ermittelten Einheitswerte auf die Realsteuern der Länder (Grundsteuerrahmengesetzentwurf und Gebäudesteuerrahmengesetzentwurf) tritt dies bereits augenfällig in die Erscheinung. Die für die Zwecke der Vermögensteuer zweifellos nicht ganz ungeschickt adaptierten Einheitswerte erweisen sich als recht un-

[1] Selbstverständlich ist es immer noch theoretisch möglich, für eine Steuerart mein Ziel durch Bewertungskorrekturen zu erreichen, aber nur um den Preis, daß ich bei sämtlichen übrigen, an den im Hinblick auf die eine Steuer zurechtgebogenen Wert anknüpfenden Steuerarten diese Verbiegung durch komplizierte tarifarische Maßnahmen wieder zurückbiegen muß; ein aller Vernunft hohnsprechendes Verfahren, das wohl von niemand im Ernste befürwortet werden wird.

geeignet, um als Bemessungsgrundlage der Grundsteuer und Gewerbesteuer zu dienen. Mag vorübergehend — weil vorerst keine besseren, im ganzen Reichsgebiet nach einheitlichen Grundsätzen ermittelten Werte zur Hand sind — das gebieterische Interesse der Steuervereinheitlichung vielleicht keine andere Wahl lassen: man wird sich darüber klar sein müssen, daß die Anknüpfung der Realsteuern an die Einheitswerte heutigen Rechts nur ein Notbehelf sein kann, der ehestens durch besseres zu ersetzen ist. So verlockend es nun wäre, hier tiefer einzugehen auf die Ungeeignetheit unserer heutigen Einheitswerte für die Realsteuern im einzelnen, so muß dies doch hier versagt bleiben, da dies vom Grundsätzlichen der Steuervereinheitlichung ab ganz und gar in die Spezialgebiete der Grundsteuer einerseits, der Gewerbesteuer anderseits hineinführen würde[1].

Noch ein ganz anderer Grund spricht entscheidend gegen den im RBewG. eingeschlagenen Weg der steuerpolitischen Zurechtbiegung der Wertansätze, selbst wenn das steuerpolitische Ziel kein anderes ist als die steuerliche Gerechtigkeit und daher als solches unbedingte Zustimmung verlangt. Das heutige steuerpolitisch beeinflußte Bewertungsverfahren verriegelt ein für alle Mal den Weg zu einer Annäherung oder Ineinssetzung von handelsrechtlicher Bilanz und Steuerbilanz. Es wird notwendig sein, hier etwas weiter auszuholen. Nach dem Wirrwarr der Währungsauflösung erwies es sich als gebieterische Notwendigkeit, die in Papiermark sinnlos oder unsinnig gewordene Buchführung auf völlig neue Grundlagen zu stellen. Den buchführungspflichtigen Kaufleuten und Formkaufleuten[2] schrieb die Goldbilanzenverordnung vom 28. Dezember 1923 diese „Umstellung" vor. So erfolgte allenthalben die Aufstellung der die tatsächlich verloren gegangene Bilanzkontinuität auch formell preisgebenden handelsrechtlichen „Eröffnungsbilanz". Mit gewissen Abänderungen bzw. Berichtigungen bildete diese Eröffnungsbilanz auch die Grundlage der ersten Veranlagung zur Vermögenssteuer und zur Einkommen- bzw. Körperschaftssteuer nach der Wiederaufrichtung der Währung. Diese mit den besondern steuerlichen Vorschriften in Einklang gebrachte bzw. nach ihnen berichtigte handelsrechtliche Bilanz hieß die steuerrechtliche Eröffnungsbilanz. Es erschien durchaus in der Ordnung, daß dem Kaufmann für seine handelsrechtliche Bilanz gewisse Freiheiten hinsichtlich der Bewertung gelassen wurden, die man steuerlich mit Rücksicht auf die daraus entstehenden Steuerverkürzungen nicht zulassen konnte. Der Dualismus von handelsrechtlicher Bilanz und Steuerbilanz bedeutete keinen wesentlichen Übelstand, da die beiden leicht miteinander vergleichbar waren. Im Laufe der Zeit verschob sich jedoch das Bild. Die bei der Eröffnungsbilanz sehr leichte Invergleichsetzung wurde schon schwieriger bei der ersten Abschlußbilanz. Gar erst nach einigen Jahren, nachdem mehrmals handelsrechtliche und steuerrechtliche Bilanzabschlüsse mit immer stärkeren Abweichungen voneinander gemacht waren, wurde die Sache so verwickelt, daß die Ableitung der Steuerbilanz aus der auf der letzten handelsrechtlichen

[1] Verfasser beabsichtigt an anderer Stelle hierzu eingehend Stellung zu nehmen und dabei im einzelnen zu zeigen, wo nach seinem Dafürhalten die beiden Rahmengesetzentwürfe sogar Rückschritte gegenüber dem heutigen Rechtszustande bringen.

[2] d. i. juristischen Personen, denen kraft Gesetzes die Pflichten der Kaufleute obliegen, auch wenn sie keinen gewerblichen oder kaufmännischen Erwerbsbetrieb führen.

Bilanz sich aufbauenden Buchführung immer schwieriger wurde und die Ausbildung außerordentlich künstlicher buchhaltungstechnischer Verfahren notwendig machte. Eine sehr beachtliche Strömung will nun diesen Schwierigkeiten dadurch begegnen, daß der Unterschied von handelsrechtlicher Bilanz und Steuerbilanz beseitigt oder wenigstens weitgehend gemildert wird. Die Angelegenheit, deren Erörterung in lebhaftem Flusse sich befindet, ist zweifellos zur Zeit noch nicht spruchreif. Ihr Schwergewicht liegt zudem nicht auf steuerlichem, sondern auf bilanzrechtlichem Gebiete, da die Annäherung oder gar Ineinssetzung von handelsrechtlicher Bilanz und Steuerbilanz viel mehr durch eine Verschärfung der handelsrechtlichen Bewertungsvorschriften (Einschränkung der handelsrechtlichen Bilanzierungsfreiheit) als durch Lockerung der steuerlichen Bewertungsvorschriften (Erweiterung der steuerlichen Bilanzierungsfreiheit) sich vollziehen müßte. Mag man nun am „Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung" auf bilanzrechtlichem Gebiete angesichts der gegenwärtig sich vollziehenden stürmischen Umwälzung bilanztheoretischer Vorstellungen und Überzeugungen billig zweifeln; auf jeden Fall wird man es als geboten erachten, daß der Weg nicht verbaut werde, der einmal zur Annäherung oder Ineinssetzung von handelsrechtlicher Bilanz und Steuerbilanz führen soll.

Nun steht dieses fest: die handelsrechtliche Bilanzierung kann nicht an die Einheitswerte des RBewG. angeschlossen werden. Das ist ja von dem gegenwärtig geltenden Reichssteuerrecht selbst in der Weise anerkannt, daß es gegebenenfalls in der kaufmännischen Erfolgsrechnung andere, vom Einheitswerte abweichende Bewertungen nicht nur zuläßt, sondern von sich aus erzwingt! So z. B. schreibt das RBewG. die einheitliche Bewertung von Boden und Gebäude zusammen vor (meist nach dem Ertragswert); für die Einkommen-(Körperschafts-)Steuerveranlagung müssen dagegen um der Abschreibungen willen, die nur auf die Gebäude allein zulässig sind [1], Boden und Gebäude getrennt bewertet werden, und zwar das Gebäude nach dem Herstellungswert abzüglich Abnützung. Hier klafft ein oft bemerkter, sehr auffallender Widerspruch zwischen den Einheitsvorschriften und den steuerlichen Notwendigkeiten der Einkommen-(Körperschafts-)Steuer.

Von viel weittragenderer Bedeutung ist jedoch eine andere Gegensätzlichkeit, die sich ebenfalls nicht nur zwischen den Einheitswerten des RBewG. einerseits und den nach handelsrechtlichen Grundsätzen vorzunehmenden Bewertungen anderseits, sondern wiederum auch innerhalb des Reichssteuerrechtes selbst auswirkt. Es handelt sich um die Bewertung der einem Betriebe oder einer Unternehmung dauernd gewidmeten Gegenstände oder Vermögensstücke. Jedermann weiß, daß der Gesamtwert eines Unternehmens, mit andern Worten der bei Veräußerung unter gemeingewöhnlichen Umständen dafür erzielbare Preis, keineswegs sich deckt mit der Wertsumme der dem Unternehmen zugehörigen Vermögensstücke. In gewissen Fällen, bei glänzend rentierenden Unternehmungen, kann der Wert des Unternehmens als Ganzes über dem für sämtliche zum Unternehmen gehörigen Gegenstände oder Vermögensstücke zusammengenommen aufzuwendenden Anschaffungspreise liegen; im allgemeinen

[1] So schon Preuß. Ob.-Verw.-Ger. II 64; XIV 136.

wird er sich unterhalb des bei Veräußerung der einzelnen Vermögensstücke insgesamt zu erzielenden Veräußerungspreises bewegen. Von der andern Seite betrachtet kommt also dem einzelnen Gegenstand in seiner Zugehörigkeit zum Betrieb oder Unternehmen regelmäßig eine andere Bewertung zu als ohne Rücksicht auf diese Zugehörigkeit. Die Widmung des Gegenstandes an das Unternehmen, seine Bestimmung, dem Unternehmen zuzugehören und ihm zu dienen, ist von Erheblichkeit für seinen Wert und damit für seine Bewertung. Nach handelsrechtlichen Grundsätzen (HGB. §§ 39 40 261), von denen insbesondere auch für die Einkommen-(Körperschafts-)Steuerveranlagung auszugehen ist (EinkStG. § 13, KöStG. § 13), ist nun Gesamtbewertung unzulässig, vielmehr Einzelbewertung zwingend vorgeschrieben[1]. Die für die Bewertung so bedeutsame Zugehörigkeit der einzelnen Gegenstände oder Vermögensstücke zum Betriebe oder Unternehmen kann alsdann auf zwei verschiedenen Wegen berücksichtigt werden. Entweder erfährt jeder einzelne Wertansatz diejenige proportionale Korrektur, die erforderlich ist, um die Summe der Einzelwerte mit dem Gesamtwerte in Einklang zu bringen, oder man führt die Einzelbewertung ohne jede Rücksicht auf die Widmung der Gegenstände an das Unternehmen durch und stellt nachträglich die Übereinstimmung mit dem Werte des Gesamtunternehmens her durch einen Wertberichtigungsposten, die sog. Gesamtabschreibung. Der Reichsfinanzhof hat in seiner Rechtsprechung die diesbezüglichen Grundsätze sehr fein durchgebildet. Die einkommen-(körperschafts-)steuerliche Bedeutung der Sache liegt u. a. darin, daß hier dem buchführenden Steuerpflichtigen die Möglichkeit gegeben wird, beim Vermögensvergleich zu Anfang und zu Ende des Steuerabschnittes den nichtrealisierten Konjunkturverlust in Abzug zu bringen, während er den nichtrealisierten Konjunkturgewinn in der Steuerbilanz nicht erscheinen zu lassen braucht, ja nach allgemeinen handelsrechtlichen Bilanzierungsgrundsätzen im allgemeinen nicht einmal ausweisen darf. Diese Errungenschaft handelsrechtlicher und steuerrechtlicher Gesetzgebung und höchststeuerrichterlicher Rechtsprechung ist ebenso im Sinne solider Bilanzierungspraxis als auch billiger, vernünftiger Steuerpolitik unbedingt festzuhalten. Die Bindung an den nach den Vorschriften des RBewG. festgestellten Einheitswert würde hier zu einem gewaltigen Rückschritt führen.

Der Einheitswert nach dem RBewG. ist nämlich Einheitswert in einem ganz eigentümlichen Doppelsinn. Der erste Sinn ist: einheitlicher Wert, der mehreren Steuern als Bemessungsgrundlage dient. Der zweite Sinn aber ist dieser: Wert, der für eine wirtschaftliche Einheit oder eine Betriebseinheit, Unternehmungseinheit festgestellt wird. Der Einheitswert in diesem Sinne ist also ein Gesamtwert und der vom RBewG. zu seiner Ermittlung vorgeschriebene Weg ist in sehr vielen Fällen ebenfalls der Weg der Gesamtbewertung unter weitgehendem Ausschluß der Einzelbewertung[2].

---

[1] Vgl. auch RAO. §§ 137 ff.

[2] Der nach § 31, Abs. 1 und 2 bestehende Schein, als gelte wenigstens für (gewerbliches) Betriebsvermögen die Einzelbewertung innerhalb wirtschaftlicher Einheiten im Sinne der §§ 137 138 RAO., §§ 40 261 HGB. ist durchaus trügerisch. Der dort ausgesprochene Grundsatz erleidet sehr starke Durchbrechungen. § 31, Abs. 4 in Verbindung mit §§ 40—43 RBewG. führen sogar dazu, daß Aktiengesellschaften zu steuerlichen Bewertungen gezwungen werden,

Das ist das gerade Gegenteil dessen, was für den buchführenden Steuerpflichtigen sowohl handelsrechtlich als auch einkommen- (körperschafts-) steuerrechtlich vorgeschrieben ist. Nimmt man noch hinzu, daß für landwirtschaftliches (forstwirtschaftliches, gärtnerisches) Vermögen, für Grundvermögen sowie für Wertpapiere und Anteile überdies die Bewertung von der Buchführung des Steuerpflichtigen ganz und gar unabhängig gemacht ist, die Bewertungen vielmehr „oktroyiert" werden (und dies zum sehr großen Teile als Pauschalwerte!), so ist es offenbar keine Übertreibung, festzustellen, daß hier der größte Zwiespalt klafft zwischen der Einheitsbewertung des RBewG. einerseits und dem in der Steuerbilanz anzuwendenden Bewertungsrecht anderseits.

Der Einheitsbewertung haftet alles in allem eine Schwerfälligkeit und gerade heraus gesagt Rückständigkeit im Vergleich zu der bei zwei der wichtigsten Steuern (Einkommensteuer und Körperschaftssteuer) anzuwendenden Bewertung im Sinne des Handelsrechtes (HGB. §§ 40 261) und der Reichsabgabenordnung (RAO. § 137 ff.) an, daß hier ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht. Will man daher auch nur innerhalb des Reichssteuerrechtes selbst den Geltungsbereich der Einheitswerte weiter erstrecken oder gar auf das ganze Reichssteuerrecht ausdehnen, so ist eine Fortbildung der Einheitsbewertung unerläßlich in dem Sinne, daß von dem völlig preiszugebenden alten Ertragswertprinzip weitergeschritten wird zur Einzelbewertung nach dem gemeinen Wert unter dem[1] Gesichtspunkte der Gesamtbewertung; ebenso hätte die „Oktroyierung" von Einheitswerten zu fallen[2].

Will man (über eine bloße Neutralität hinaus) den vorerwähnten und jedenfalls nicht unbeachtlichen Bestrebungen, die auf Annäherung oder Ineinssetzung von Steuerbilanz und handelsrechtlicher Bilanz hinzielen, positiv entgegenkommen, so erheben sich diese Forderungen noch viel dringlicher und gebieterischer. Auf alle Fälle aber gilt es, sich den Blick nach dieser Richtung offenzuhalten und den Weg wenigstens nicht zu verbauen.

Bis zu einem gewissen Grade könnte es den Anschein haben, als ob die vorstehenden Ausführungen über handelsrechtliche Bilanz und Steuerbilanz, handelsrechtliche und steuerrechtliche Bewertung stärker unter dem Gesichtspunkte der Steuervereinheitlichung als unter dem der Steuergerechtigkeit stünden. Mit Rücksicht auf diesen nicht wegzuleugnenden Schein ergibt sich daher die Notwendigkeit, das Interesse der Steuergerechtigkeit an diesen Dingen noch eigens ins Licht zu stellen. An erster Stelle sei einem Einwand Rechnung getragen oder vielmehr zuvorgekommen, der gerade unter der Rück-

---

die ihnen nach § 261, Abs. 1 HGB. bilanzrechtlich verboten sind. Die Anwendbarkeit der Einheitswerte im Bereich der Einkommen-(Körperschafts-)Steuer würde hier die Versteuerung nichtrealisierter Konjunkturgewinne erzwingen, die nach gleichfalls zwingender handelsrechtlicher Vorschrift bilanzmäßig überhaupt nicht ausgewiesen werden dürfen!

[1] von der RAO. § 137, Abs. 2, § 139, Abs. 1 bereits betonten, vom RFH. in seiner Rechtsprechung weiter durchgebildeten, von der auf der Höhe der Zeit stehenden kaufmännischen Bilanzpraxis gehandhabten!

[2] Technische Einzelheiten wie diese, daß die heute mögliche Divergenz von Steuerabschnitt und Hauptfeststellungszeitraum bzw. Bilanzstichtag und Hauptfeststellungspunkt (im Sinne des RBewG.) ausgeschlossen sein muß, wenn den Einheitswerten allgemeine steuerrechtliche oder gar erst bilanzrechtliche Bedeutung beigelegt werden soll, bedürfen als Nebensächlichkeiten hier keiner weiteren Behandlung.

sicht der Steuergerechtigkeit an den heutigen Einheitswerten für die Vermögenssteuer und die beiden großen Realsteuern (Grundsteuer und Gewerbesteuer) festgehalten wissen möchte. Es ist selbstverständlich, daß die auf die heutige Bewertungsweise zugeschnittenen Tarife fallen müßten. Man kann nicht zur kaufmännischen oder objektiven Bewertung nach gemeinen Verkehrswerten übergehen und dabei an einem Tarife festhalten, der eine steuerpolitisch zurechtgebogene Ertragsbewertung zur Voraussetzung hat. Hat man die steuerpolitischen Gesichtspunkte, insbesondere denjenigen der gerechten Lastenverteilung, bisher auf der Seite der Wertansätze sich auswirken lassen, so muß man beim Übergang zur kaufmännisch-objektiven Bewertung den Tarif entsprechend umarbeiten. Die zweifellos alles in allem sehr erhebliche Erhöhung der Wertansätze würde insbesondere auch eine allgemeine Senkung der Steuersätze fordern, da ja eine Erhöhung der Gesamtbelastung nicht bezweckt wird.

Das positive Interesse der steuerlichen Gerechtigkeit an fortschreitender Steuervereinheitlichung in der dargelegten Richtung und insbesondere an der „Veredelung" der Einheitswerte besteht hauptsächlich in einem Doppelten. Zuerst erscheint es gewiß, daß auf diesem Wege eine bedeutende Vervollkommnung der steuerlichen Technik sich erzielen läßt, wodurch die steuerliche Belastung immer feiner der steuerlichen Leistungsfähigkeit angepaßt wird. Das ist gewiß ein Gewinn im Sinne der steuerlichen Gerechtigkeit und trägt — bei notgedrungen außerordentlich hoher Gesamtsteuerbelastung — wesentlich dazu bei, die eingangs dieser Ausführungen betonte naturrechtliche Forderung zu erfüllen, daß der Staat durch seine Steuern das Eigentum nicht aushöhle. Zweitens aber bietet die Verlegung der steuerpolitischen (steuersozialen usw.) Maßnahmen aus der Bewertung heraus in die Tarifgestaltung hinein den im Interesse der Gerechtigkeit nicht hoch genug zu veranschlagenden Vorteil größerer Klarheit und Durchsichtigkeit. Bei dem heutigen Verfahren der steuerpolitischen Zurechtbiegung der Besteuerungsgrundlagen (hier der Wertansätze) ist es überaus schwierig und jedenfalls nur dem Steuerspezialisten einigermaßen möglich, sich über die Auswirkungen in der Steuerbelastung ein annähernd zutreffendes Bild zu machen. Für dunkle Machenschaften, für das Einschmuggeln versteckter Steuervorteile durch die Steuersyndici der Interessentenverbände eröffnen sich hier geradezu unbegrenzte Möglichkeiten. Demgegenüber sieht die steuerliche Gerechtigkeit sich sozusagen ebenfalls auf Schleich- und Umwege verwiesen, um zu ihrem Ziele zu kommen, nur daß, was Erfahrung und Gewandtheit in solchen Schleich- und Umwegen angeht, die Kinder dieser Welt den Kindern des Lichtes in noch höherem Grade überlegen zu sein pflegen als schon in der gewöhnlichen Klugheit des alltäglichen Lebens. Verlegt man dagegen die Betätigung der steuerpolitischen Gesichtspunkte, an erster Stelle die sozial gerechte Lastenverteilung, in den Tarif (Steuersätze, Staffel), so liegt alles offen und klar zu Tage. Bei Erstrebung steuerpolitischer Ziele hat man sichern Boden unter den Füßen, und die Auswirkungen beabsichtigter Maßnahmen lassen sich zuverlässig überschauen, soweit das in menschlichen Dingen überhaupt im voraus möglich ist. Die Lastenverteilung ist im großen und ganzen übersichtlich, so daß selbst der Nichtfachmann mit einem Blick auf eine tabellarische Zusammenstellung der Steuersätze

sich eine Vorstellung davon verschaffen kann, die von der Wirklichkeit nicht allzuviel abweicht. Dadurch wird eine gewisse Kontrolle der Öffentlichkeit („Publizität") und die Beteiligung weiterer Kreise an der Erörterung steuerlicher Fragen ermöglicht, die eben nur bei einigermaßen einfachen und durchsichtigen Verhältnissen möglich sind. Auch die wenigstens mittelbar auch im Interesse der steuerlichen Gerechtigkeit gelegene Vergleichbarkeit mit ausländischen Besteuerungssystemen und dem von diesen ausgeübten Drucke wird erleichtert bzw. überhaupt erst ermöglicht. Das Interesse der steuerlichen Gerechtigkeit an fortschreitender Steuervereinheitlichung mit Einschluß der beregten Veredlung der Einheitswerte ist also jedenfalls überaus groß.

Noch läuft für Deutschland die sog. „Schonzeit" des Dawesplanes bzw. Londoner Abkommens. Erst wenn die Vollast der Verpflichtungen sich einmal auswirken wird, soll die „Probezeit" des Planes beginnen, deren Erfahrungen möglicherweise zu einer Herabsetzung der Lasten führen können. Die deutsche Wirtschaft muß sich daher vorerst auf die Tragung des Vollmaßes der Last einrichten, während dem Steuersystem des Reiches die Aufgabe obliegt, die Aufbringung dieser Beträge so zu gestalten, daß sie den Gang der Wirtschaft so wenig wie möglich beeinträchtigt. Dazu gehört vor allem eine möglichst gerechte Lastenverteilung. Arbeiten zur Vertiefung unserer Erkenntnisse in Fragen der Steuergerechtigkeit erscheinen daher heute ein zeitgemäßer Dienst an Volk und Vaterland.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

# Umschau

## Franz von Sales über Franz von Assisi

In einem Aufsatz der „Christlichen Welt“ (Nr. 20 vom 20. Oktober 1927) gibt Theodor Devaranne sein Urteil über Konnersreuth ab. In diesem Aufsatz wird auch folgende Stelle aus Franz von Sales (1567—1622) über Franz von Assisi angeführt: „Seine Einbildungskraft befaßte sich mit aller Entschiedenheit damit, sich die Wundmale des Herrn in ihrer schrecklichen Wirklichkeit vorzustellen. Der Verstand entnahm aus den Tiefen der Einbildungskraft die lebhaften Eindrücke. Schließlich wandte die Liebe ihre ganze Kraft auf, um sich dem leidenden Geliebten gleichzumachen. Hierdurch entstanden nun an den Stellen des Leibes, wo ehedem der Gekreuzigte seine Wundmale an sich trug, schmerzensreiche Stellen, die also von der Seele, der Herrin des Körpers, veranlaßt wurden.“

Diese Sätze ohne weitere Erläuterung könnten den Anschein erwecken, als ob Franz von Sales die Wundmale des hl. Franz von Assisi rein natürlich aus der Einwirkung der Seele auf den Leib habe erklären wollen. Diese Annahme liegt um so näher, als Devaranne die genannte Stelle heranzieht, um die Stigmata der Therese Neumann durch psychische Konzentration auf das Leiden Christi verständlich zu machen.

Devaranne gibt als Quelle das Buch von Bruno Grabinski an: Wunder, Stigmatisation und Besessenheit in der Gegenwart (Hildesheim 1923) 249. Dort stehen in der Tat die erwähnten Worte, doch mit der bedeutsamen und entscheidenden Erweiterung des Zitates: „Aber offene Fleischeswunden nach außen hervorzurufen, dazu war die im Innern glühende Liebe schlechterdings nicht imstande.“ Grabinski verweist wieder zum Belege auf Surbled-Sleumer, Die Moral in ihren Beziehungen zur Medizin und Hygiene II[3] (Hildesheim 1923) 196 f. Daselbst wird auf S. 207 als Quelle angegeben: „Abhandlung über die Liebe zu Gott (6. Buch, Kap. 20)“. Gemeint ist des hl. Franz von Sales Meisterwerk: Traité de l'amour de Dieu (1616), das auch kurz „Theotimus“ genannt wird. Das sechste Buch dieses Werkes hat nun freilich kein 20. Kapitel, dagegen enthält das 15. Kapitel über die Wundmale des hl. Franz von Assisi eine Betrachtung, aus der die oben erwähnten Worte einen kurzen, zusammenfassenden Auszug bilden[1]. Da die Stellungnahme des heiligen Kirchenlehrers in einer heute wieder sehr umstrittenen Frage gewiß von allgemeinem Interesse ist, so geben wir seine Worte hier in möglichst getreuer Übersetzung wieder, wobei bemerkt sei, daß das 15. Kapitel von der liebenden Sehnsucht des Herzens spricht, das von Liebe verwundet ist (De la langueur amoureuse du cœur blessé de dilection):

Das Leben des hl. Franziskus „war nichts anderes als Tränen, Seufzer, Klagen, Sehnsucht, Verschmachten und liebende Verzückungen. Aber nichts ist bei alledem so wunderbar wie diese wunderbare Teilnahme, die der gute Jesus ihm an seinen süßen und kostbaren Leiden schenkte durch die Einprägung seiner Wundmale und Stigmata. Theotimus, ich habe oft dieses Wunder betrachtet und mir darüber dies gedacht: Dieser große Diener Gottes, ein ganz seraphischer Mensch, sah das lebendige Bild seines gekreuzigten Erlösers in einem leuchtenden Seraph nachgebildet, der ihm auf dem Berge Alverno erschien. Er wurde dabei mehr gerührt, als man es sich vorstellen kann, ergriffen von Trost und äußerstem Mitleiden; denn er schaute dieses schöne Spiegelbild der Liebe, das die Engel niemals müde werden zu betrachten[2]; ach, er verging vor Liebe und Seligkeit! Aber indem er auch anderseits die lebendige Darstellung der Wundmale seines gekreuzigten Erlösers sah, fühlte er in seiner Seele jenes grausame Schwert[3], das am Tage der Passion das heilige Herz der jungfräulichen

[1] Œuvres de Saint François de Sales. IV (Annecy 1894) 358—360.

[2] 1 Petri 1, 12. [3] Luk. 2, 35.

Mutter durchbohrte, mit dem gleichen innern Schmerz, als ob er mit seinem geliebten Heiland gekreuzigt worden wäre. O Gott, Theotimus, wenn das Bild Abrahams, wie er zum Todesstreich ausholt, um seinen geliebten einzigen Sohn zu opfern — ein von einem sterblichen Künstler gemaltes Bild —, die Macht hatte, den großen hl. Gregor, Bischof von Nyssa, zu Tränen zu rühren, so oft er es betrachtete[1], o wie tief muß dann die Rührung des großen hl. Franziskus gewesen sein, wenn er das Bild unseres Herrn sah, wie er sich selbst am Kreuze opferte! Ein Bild, das nicht eine sterbliche Hand, sondern die Meisterhand eines himmlischen Seraphs nach dem eigentlichen Urbild nachgezeichnet hatte; ein Bild, das so lebendig und anschaulich den göttlichen König der Engel darstellte: getötet, verwundet, durchbohrt, zerschlagen, gekreuzigt.

Diese Seele, die dergestalt von diesem Liebesschmerz ergriffen, gerührt und fast ganz überflutet war, fand sich also dadurch aufs äußerste vorbereitet, die Male und Zeichen der Liebe und des Schmerzes ihres Vielgeliebten zu empfangen. Denn das Gedächtnis war ganz erfüllt von der Erinnerung an diese göttliche Liebe; die Einbildungskraft war geflissentlich tätig, sich die Wunden und Male vorzustellen, die seine Augen damals in einem so vollkommenen Bilde gegenwärtig schauten; der Verstand empfing die unendlich lebhaften Vorstellungen, welche die Einbildungskraft ihm darbot, und endlich wandte die Liebe alle Kräfte des Willens auf, um dem Leiden des Vielgeliebten gleichförmig zu werden. So war also seine Seele ganz umgewandelt in einen zweiten Gekreuzigten. Nun aber benützte die Seele, als Form und Herrin des Körpers, ihre Macht über diesen und drückte die Schmerzen der Wunden, an denen sie litt, denselben (Körper-) Stellen ein, an denen sie auch ihr Geliebter getragen hatte. Die Liebe ist wunderbar (tätig), die Einbildungskraft zu schärfen, so daß sie bis nach außen dringt (L'amour est admirable pour aiguiser l'imagination afin qu'elle pénètre jusqu'à l'extérieur). Labans Schafe hatten zur Zeit der Paarung eine so starke Einbildungskraft, daß sie auf die jungen Lämmer im Mutterleibe einwirkte und sie weiß oder gefleckt machte, je nach den Stäben, die sie in den Wasserrinnen sahen, an denen man sie tränkte[1]. Und in Frauen, die empfangen haben, ist die Einbildungskraft durch die Liebe so verfeinert (affinée), daß sie das, was sie wünschen, dem Körper ihrer Kinder einprägen[2]. Eine starke Vorstellung (imagination) kann die Haare eines Menschen in einer Nacht bleichen, seine Gesundheit und alle seine Kräfte zerstören.

Die Liebe also ließ die innern Leiden dieses liebeglühenden hl. Franziskus bis nach außen dringen und verwundete den Körper mit demselben Schmerzenspfeil, mit dem sie sein Herz verwundet hatte. Aber die offenen Wunden in dem Fleische nach außen hervorzubringen, das konnte die Liebe, die im Innern war, keineswegs bewirken (Mais de faire les ouvertures en la chair par dehors, l'amour qui était dedans, ne le pouvait pas bonnement faire). Deshalb kam der feurige Seraph zu Hilfe und entsandte Strahlen eines so durchdringenden Lichtes, daß es in dem Fleisch wirklich die äußern Wundmale des Gekreuzigten hervorrief, welche die Liebe innerlich der Seele eingeprägt hatte."

Aus dieser Darstellung geht klar hervor, daß Franz von Sales in keiner Weise die Absicht hat, die Wundmale des hl. Franziskus natürlich zu erklären. Schon die Ergriffenheit seiner Seele führt er nicht auf eine einfache Betrachtung zurück, sondern auf die wunderbare Erscheinung des Seraphs. Daß aber die äußern Wundmale, also die Stigmata, durch Einwirkung der

[1] Oratio de Deitate Filii et Spiritus Sancti; MG 46, 571 c.

[1] 1 Mos. 30, 38 39.

[2] Diese Anschauung geht offenbar auf alte Überlieferung zurück. Auch Lessing (Laokoon, Kap. 2) erwähnt sie: „Erzeugten schöne Menschen schöne Bildsäulen, so wirkten diese hinwiederum auf jene zurück, und der Staat hatte schönen Bildsäulen schöne Menschen mit zu verdanken. ... Aus diesem Gesichtspunkte glaube ich in gewissen alten Erzählungen, die man geradezu als Lügen verwirft, etwas Wahres zu erblicken."

Seele — modern gesprochen, durch Autosuggestion — entstanden sein könnten, lehnt er ausdrücklich als unmöglich ab. Was er zur Erläuterung der seelischen Ergriffenheit und der Leidensmystik des Heiligen beibringt, das sind bekannte Tatsachen aus dem menschlichen Leben, die uns die wunderbaren Vorgänge in etwa psychologisch und physiologisch verständlich machen sollen, ohne deren übernatürlichen Charakter irgendwie zu verdunkeln. Derartige Tatsachen bietet das gesunde und kranke Seelenleben in reicher Fülle. Gibt es doch z. B. eingebildete Kranke, die ihre eingebildeten Schmerzen und Krankheiten in gleicher Weise wie wirkliche empfinden, und zwar genau an den Stellen, an die sie ihre Phantasie verlegt. Warum sollte die ekstatisch gesteigerte Seelentätigkeit nicht Ähnliches vollbringen können? Aber damit sind wir noch nicht bei äußerlichen, offen sichtbaren Wundmalen angelangt.

Sieht man genauer zu, so erkennt man übrigens leicht, daß Franz von Sales sich im wesentlichen an die Schilderung des hl. Bonaventura hält, dessen Bericht über die Stigmatisation des Heiligen von Assisi er sicherlich gekannt hat. Auch Bonaventura[1] beschreibt nicht nur die äußere Begebenheit, sondern auch die seelische Disposition, die der Stigmatisation vorausging und sie gleichsam moralisch und physisch vorbereitete.

Die Frage, ob Stigmata durch die natürliche Einwirkung der Seele auf den Körper entstehen können, hat sich Franz von Sales in ihrer Allgemeinheit nicht gestellt; er hat sie für den Einzelfall des hl. Franziskus verneint. Daher kann die Autorität des Kirchenlehrers für eine natürliche Erklärung der Wundmale nicht angeführt werden.

Damit ist freilich die grundsätzliche Frage, ob derartige Stigmata unter besondern Umständen rein natürlich durch die „plastische" Gestaltungskraft der Seele bewirkt werden können, nicht entschieden. Diese Frage wird heute auch unter den katholischen Theologen frei erörtert und hat noch keine endgültige Lösung gefunden. Die Fortschritte der Psychologie und Pathologie haben ein reiches Beobachtungsmaterial zu Tage gefördert, das den früheren Jahrhunderten nicht zur Verfügung stand und uns zu vorsichtigem, zurückhaltendem Urteil nötigt (vgl. Buchberger, Kirchliches Handlexikon II 2217 f.[1]; Poulain-Bainvel, Des grâces d'oraison [Paris [10]1922] 586 ff.; J. Zahn, Einführung in die christl. Mystik [Paderborn [8–5]1922] 485 ff.). Der Fall des P. Pio zeigt überdies mit aller Deutlichkeit, daß auch die höchste kirchliche Autorität Bedenken trägt, aus dem Vorhandensein von Stigmata ohne weiteres auf eine übernatürliche Ursache zu schließen[2].

Max Pribilla S. J.

[1] Legenda Sancti Francisci, cap. 13; ed. Quaracchi VIII 542. Das Festoffizium seiner Stigmatisation mit der Lesung aus Bonaventura (17. September) wurde unter Paul V. im Jahre 1615 (Acta Sanctorum, 4. Oct. 803 A) durch die Ritenkongregation auf die ganze Kirche ausgedehnt.

[1] Im Handlexikon wird eine Stelle aus Thomas von Aquin (S. theol. 1, q. 117, a. 3 ad 2) angeführt: Quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam. Diese Stelle ist nicht zur Sache; denn sie handelt nicht von der Einwirkung der Seele auf den eigenen Leib, sondern auf andere Körper, und gibt überdies die Ansicht Avicennas wieder, die von Thomas abgelehnt wird.

[2] Vgl. diese Zeitschrift 114 (1927) 174.

## Mexiko

Als im November 1917 die junge Republik Rußland dem Bolschewismus anheimfiel, glaubte niemand an eine lange Dauer des Schreckensregiments der Genossen Lenin und Trotzki. Doch der November 1927 sah dessen zehnjähriges Jubiläum, und niemand wird ihm ein schnelles Ende voraussagen. Eine ähnliche Überraschung bilden die Zustände in Mexiko, das seit 17 Jahren von blutigen Bürgerkriegen heimgesucht wird, die zugleich eine Christenverfolgung bedeuten.

Als vor zweieinhalb Jahren die ersten Nachrichten von dem religiösen und wirtschaftlichen Bolschewismus des neuen Präsidenten Elias Calles zu uns herüber-

drangen, glaubte niemand an ein langes Bestehen der Kirchenverfolgung in Mexiko. Auch die Mexikaner hofften ein baldiges Ende. Als im August 1926 der Kulturkampf den Höhepunkt der Spannung erreichte, als auf einmal alle Glocken des großen Landes schwiegen, die Gotteshäuser trauerten und stummes Weheklagen sich auf Millionen von Gesichtern lagerte, dem bald Weinen und Kampfgeschrei folgen sollte, da meinte die erstaunte, entsetzte Mitwelt, ein solches Schauspiel werde nur Wochen, höchstens Monate dauern. Die Entrüstung der gesitteten Völker, so schien es, mußte die Unterdrücker des armen Volkes beschämen, und der mächtige Nachbar, selber beleidigt, werde Ordnung und Friede wiederherstellen. Oder hatten die Vereinigten Staaten von Nordamerika nicht schon mehrmals, zuletzt 1914, mit bewaffneter Macht in Mexiko eingegriffen? Nichts von alledem ist geschehen! Der Kulturkampf in Mexiko ward zum Vernichtungskampf gegen die katholische Kirche. Sie hat ihr Eigentum verloren. Ihre Priester sind größtenteils flüchtig oder vogelfrei, sie trauert schweigend in einem Interdikt, das seinesgleichen nicht hat in der Kirchengeschichte. Die heiligen Geheimnisse feiern die Gläubigen im Dunkel der Wälder, in Höhlen, Einöden oder verborgenen Winkeln abgelegener Häuser, stets in Furcht vor den Häschern, wie die Katholiken in England zur Zeit Elisabeths und die Christen unter Diokletian. Es schweigen die Regierungen und Völker; es schweigt der Präsident von Nordamerika, obwohl vor den Türen des Landes ein Volk im Bruderkrieg verblutet und eine wahre Völkerwanderung mit mehreren Millionen Mexikanern über die Landesgrenze flutet. Warum? Es schweigt die große Presse, die sonst so sensationshungrige Presse aller Länder, oder weiß nur dürftige Nachrichten von dem gewaltigen Ringen und Sterben einer Nation zu bringen, während Sieg oder Niederlage eines Sporthelden oder die Lebensgewohnheiten eines Filmsterns lange Spalten füllen und in unzähligen Bildern der Welt gezeigt werden. Woher diese Zurückhaltung der Presse? — Ein Grund ist die Zensur in Mexiko. Die Nachrichtenagenturen sind nicht frei. Doch wenn sie wollten? Der Dollar ist allmächtig! Noch mehr fällt ins Gewicht die Gleichförmigkeit der einzelnen Ereignisse. Wir haben zu viel gehört von Krieg und Revolution, Parteihader und Religionskämpfen, als daß Mexikos Schicksal die Aufmerksamkeit nach Gebühr fesseln könnte. Doch wenn die Zeitungen nicht müde werden, über alle möglichen Vorgänge uns in Spannung zu halten, warum ist es fast nur die katholische Presse, die das Auge auf Mexiko gerichtet hält?

Noch zeigt sich kein Ende des Leidens. Einige Hoffnungen bot die Aussicht auf einen neuen Präsidenten. Doch der Wahlkampf, dessen Erfolg um die Mitte 1928 sich zeigen sollte, hatte noch nicht begonnen, als schon alle Hoffnungen im Blut erstickt wurden. Drei Kandidaten standen auf dem Plan: Arnulfo Gomez, bisher Freund und Parteigänger von Calles, gründete seine Bewerbung auf den Grundsatz, daß kein Präsident wiedergewählt werden dürfe; er gab die Losung „Religionsfreiheit". Ihm gegenüber stand Serrano, ein Mann von geringerer Volkstümlichkeit, der aber in seinem Hause die heilige Messe feiern ließ. Kandidat der Regierung war jedoch Obregon, Vorgänger von Calles, der reichste Plantagenbesitzer Mexikos, den der Bohnenhandel groß gemacht hat. Auch seine Losung war „Gewissensfreiheit". Doch seine Amtsführung hatte gezeigt, wie er sie verstehen würde. Nun meldete auf einmal die Presse nach den früheren Versicherungen vom Frieden neue Revolten unter den Präsidentschaftskandidaten Gomez und Serrano. Calles ließ die Nachrichten von einem Siege seiner Truppen und einem Strafgericht verbreiten, dem Serrano, 19 Generäle und eine Anzahl Abgeordneter zum Opfer fielen. Doch allem Anschein nach war das eine Art Bartholomäusnacht, Mord friedlich zu Hause lebender Politiker, die ihm hätten gefährlich werden können, wenn einmal der Wahlkampf einsetzte. Freilich hätten bei den bestehenden Verhältnissen, wo die meisten Wähler Analphabeten sind, schließlich doch die

Waffen entscheiden müssen. So stürzt die Regierung das Volk immer tiefer in den Abgrund der Verwilderung.

Um die Gleichgültigkeit der politischen Welt und der großen Presse zu verstehen, muß eine Art stillschweigender Vereinbarung, geheimen Einverständnisses derer angenommen werden, die letzten Endes über das Gehör der Völker verfügen. Sonst müßte ein Sturm der Entrüstung durch die Welt brausen. Eines ist sicher: Es handelt sich bei Calles um einen wohlbedachten Plan, der nichts anderes als die letzte Auswirkung des religiösen Liberalismus ist. Der Kulturkampf in Mexiko ist nicht von heute; er ist über 100 Jahre alt! Die Freimaurerei von Nordamerika hat einst (1867) Juarez gegen Kaiser Max zum Siege geführt. Die Niederlage des katholisch gesinnten Huerta gegenüber Carranza (1914) ist ihr Werk. Sie ist Patin gestanden bei der verfassungswidrigen Verfassungsreform von 1917. „El Pais" berichtete am 11. Oktober 1925 unter der Aufschrift: „Großer Aufschwung der Freimaurerei", es seien 300 Logenbrüder aus den Vereinigten Staaten gekommen, um die Maurerei in Mexiko neu zu organisieren. Sie gründeten eine „Liga anticlerical", die den Feldzugsplan für Calles ausarbeitete. Der Geheimbund des Klu-Klux-Klan hatte in einer Sitzung vom 15. September 1925 in Washington eine Entschließung gefaßt, die drei Punkte enthält; 1) Eine Sympathiekundgebung für „die jetzige Regierung der Republik Mexiko in ihrem Kampfe für die Befreiung des Volkes von den verdummenden Einflüssen der Fremden" (gemeint ist die römisch-katholische Kirche). 2) Eine Verwahrung gegen jedes Eingreifen der Regierung von Washington, es sei denn zum Schutze amerikanischer Bürger oder zur Abwehr europäischer Einmischung. 3) Diese Entschließung sollte durch einen besondern Ausschuß dem Bundesbruder und Staatssekretär Kellog überreicht werden. Wenn man daran denkt, wie die Loge seit Carranza fast alle höheren Beamten und Offiziere an sich zog, versteht man die jetzige Aussichtslosigkeit eines bewaffneten Widerstandes im katholischen Lager. Mit Recht schreibt die römische „Tribuna" vom 12. August 1926: „Die internationale Freimaurerei ist verantwortlich für die Verfolgung der Religion in Mexiko. Die internationale Freimaurerei hat in Mexiko ihr Programm vollständig durchgeführt." Calles erhielt für seine Verdienste die Verdienstmedaille des Obersten Rates vom schottischen Ritus (Corriere d'Italia, Aug. 1926). Der Sprecher der Loge bei jener Feierlichkeit, D. Luis M. Rojas, versprach, von dieser Ehrung allen „Obersten Räten der zivilisierten Welt und den andern maurerischen Körperschaften, mit denen wir freundschaftliche Beziehungen unterhalten, Kenntnis zu geben.

Calles ist aber nicht nur ein Vorkämpfer des kirchenfeindlichen Programms der Weltfreimaurerei, sondern auch des marxistischen Sozialismus, dessen Presse ihn gerade so gerne schützt wie die liberale Logenpresse. Schon Samuel Gompers mit der ihm folgenden Arbeiterschaft war ein Beschützer Carranzas, der ihm seine Anerkennung durch Wilson verdankte, und zwar durch Vermittlung des Logenbruders Edm. Martinez, der an der Spitze der mexikanischen Sozialisten stand. Der Einfluß der gleichen Organisation der Arbeiter Nordamerikas führte zur Unterstützung Obregons gegen De la Huerta mit Waffen und Geld. Calles stützte sich vorzüglich auf die sozialistische Arbeiterschaft seines Landes und kam als „Arbeiterpräsident" mit amerikanischer Hilfe zur Macht. Die sozialistische Arbeiterorganisation (Confederación Regional Obrera Mexicana) gehorcht freimaurerischer Führung und den Einflüssen des Bolschewismus, der seit einigen Jahren im Gefolge der russischen Gesandtschaft eindrang. Es ist klar, daß auf der ganzen Linie sozialistischer Denkweise entweder für Calles geschrieben oder geschwiegen wird. Was bleibt da noch übrig als Zuflucht der Wahrheit? Die christliche Presse? Ein großer Teil derselben ist jedoch innerlich unfrei. Denn Mexiko ist seit Jahren ein Lieblingsziel der Eroberung für die amerikanischen Sekten. Das Buch „La lucha de los católicos mejicanos" (Tarragona 1926) von einem ungenannten „Amigo de Méjico", spricht von

„Lutero a las puertas de Méjico". Er müßte sagen „Calvin vor den Toren von Mexiko". Denn die 19 Sekten, die in das Land einströmen, sind vorzüglich Methodisten, Presbyterianer und Anabaptisten mit ihren Schulen, Vereinen, Kapellen und Wohltätigkeitsanstalten. Die Ausführungsgesetze zur Verfassung von 1917, zu der sie Pate gestanden sind, lassen ihnen, zumal sie sich geschickt anpassen, alle Freiheit der Propaganda, während die Unterdrückung der katholischen Religion ihre Pläne fördert, Mexiko nicht zu „nationalisieren", sondern zu amerikanisieren. Nachdem nun Calles für weitere zwei Jahre am Ruder bleibt und der einzige Anwärter auf die kommende Präsidentschaft, Obregon, genau denkt wie er, besteht für die leidende mexikanische Kirche menschlicherweise keine Hoffnung. Nur Gott, der einst in höchster Not einen Konstantin d. Gr. berufen hat, kann sie retten.

Ludwig Koch S. J.

## Der glatte Hai des Aristoteles

Im 10. Kapitel des 6. Buches seiner Historia animalium hatte Aristoteles neben andern denkwürdigen Beobachtungen über die Anatomie und die Fortpflanzung der Knorpelfische auch die unglaublich klingende Tatsache berichtet, daß es unter den Haien neben eierlegenden auch lebendiggebärende gebe, bei denen der Fötus mit dem Uterus durch einen Mutterkuchen verbunden sei wie bei den Säugetieren. Obgleich Steno und Cuvier Ähnliches an einem Hai gesehen haben wollten, blieb doch der glatte Hai (γαλεὸς λεῖος) des Aristoteles völlig rätselhaft, bis es Johannes Müller 1840 endlich glückte, ihn wieder aufzufinden und die von vielen für fabelhaft gehaltene Angabe des alten griechischen Naturforschers zu bestätigen und wissenschaftlich festzulegen.

Prof. Wilh. Haberling in Koblenz hat soeben im „Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik" (Bd. X, 1./2. Heft 1927) eine interessante Studie hierüber veröffentlicht, die sich an die Briefe Müllers an Wilh. K. H. Peters aus den Jahren 1839—1840 anschließt. Auch vortreffliche Abbildungen aus der Originalarbeit Müllers „Über den glatten Hai des Aristoteles" in den Sitzungsberichten der Königl. Akad. d. Wissenschaften zu Berlin 1842 sind ihr beigegeben.

Joh. Müller hatte im Jahre 1839 seinen Schüler Peters nach Nizza geschickt, um an den Gestaden des Mittelmeeres nach dem verschwundenen Hai zu forschen und anderes Studienmaterial für ihn zu sammeln. Die Kosten für dieses Unternehmen trug Müller selbst, ein Zeichen seiner opferwilligen Liebe zur Wissenschaft. Die Briefe Müllers geben uns einen Einblick in die Schicksale dieser Entdeckung, die erst nach vergeblichen Bemühungen gelang. Die Freude, die sich im Brief vom 5. August 1840 ausspricht, der den Empfang der Sendung anzeigt und über ihren wertvollen Inhalt berichtet, ist wohl begreiflich. Die von Aristoteles beschriebenen Embryonen fanden sich in mehreren unaufgeschnitten gebliebenen Uteri vom Hai endlich vor. Müller gibt in diesem Brief auch die bisher unbeachtet gebliebenen Unterschiede des glatten Hai (Mustelus laevis) vom gemeinen Hai (Mustelus vulgaris) an, die man übersehen hatte, bis die Verschiedenheit der Embryonalentwicklung das Artrecht des glatten Hai über allen Zweifel erhob. Was Aristoteles vor 2000 Jahren gefunden, mußte um die Mitte des 19. Jahrhunderts erst wiederentdeckt werden.

E. Wasmann S. J.

# Besprechungen

## Religionswissenschaft

Die katholische liturgische Bewegung, Darstellung und Kritik (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 30 I). Von Walter Birnbaum. Gütersloh 1926. C. Bertelsmann. *M* 4.50

Man muß dieser Schrift eines protestantischen Verfassers nachrühmen, daß sie die bis jetzt wohl beste Darstellung der liturgischen Bewegung gibt. Birnbaum beherrscht die gesamte Literatur und hat auch einen feinen Blick für die Unterschiede zwischen ihren Vertretern: Maria-Laach, Guardini, Kramp. In der Beurteilung wird man mit ihm gehen können, soweit die Hypothese des Ursprungs aus der Romantik in Frage steht, nicht aber in Bezug auf die freilich vorsichtig vorgebrachten Andeutungen einer Verwandtschaft mit den Modernisten. Philosophisch kreuzen sich in dieser Bewegung zwei Tendenzen, die eigentlich feindlich zueinander sind: auf der einen Seite die Form- und Objektrichtung Georgescher und französisch-thomistischer Provenienz (vgl. mein „Gottgeheimnis der Welt", München 1924), auf der andern ohne Frage das organologische Denken der Romantik. Spezifisch theologisch aber liegen zwei andere Tendenzen in ihr in einem gewissen Kampf um die Vorherrschaft: die echte edle Benediktinerfrömmigkeit und ein Christentum, das das Ethos bestimmter Jahrhunderte (oder wie man diese heute sieht) zu der Christlichkeit stempeln möchte und damit natürlich in die Gefahr eines Subjektivismus gerät. Die Lösung läge also darin, daß eine Auflösung der bisherigen liturgischen Bewegung stattfände: auf der einen Seite in eine solche Pflege der Liturgie, die unabhängig von der Frage der Ordensfrömmigkeiten ist und befreit von der fragwürdigen Theorie der Alleinchristlichkeit gewisser Jahrhunderte, — auf der andern Seite in eine Pflege benediktinischer Frömmigkeit als sozusagen Ordensbewegung.

Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326. Einleitungen, Übersetzung und Anmerkungen von Otto Karrer und Herma Piesch. (Deutscher Geist I.) (171 S.) Erfurt 1927. Kurt Stenger. *M* 9.—

Das besonders Wertvolle dieser Ausgabe ist die Abhandlung Herma Pieschs: „Einleitung zum innern Charakter der Rechtfertigungsschrift". Die Verfasserin, die eine große Belesenheit in der mystischen Literatur verrät, macht hier den sehr sympathischen Versuch, die metaphysischen Behauptungen Eckeharts als sozusagen Ideogramme reiner religiöser Erfahrungen zu fassen und so ein Verständnis ihrer (zum mindesten!) Übersteigerungen zu vermitteln. Die Parallelen, die sie hierfür aus unanfechtbarer mystischer Literatur beibringt, machen ohne Frage sehr nachdenklich. Und man wird auch rein sachlich zugeben müssen, daß die Ausschließlichkeit der unio mystica ohne gewisse sprachliche Übersteigerungen schwer ausgedrückt werden kann. Aber darüber hinaus wird man doch die Frage stellen müssen: Liegt nicht vielleicht doch in der harten Absolutheit der Eckehartschen Sprache mehr als nur „mystische Glut"? Geht nicht zum mindesten eine sehr ausgesprochene Richtung auch in ihrem Psychologischen auf eine Form von Mystik, die mit der sobrietas des Evangeliums wie mit dem Atem katholischer Einfachheit sich schwer vereinen läßt?

Die Prädestinationslehre bei Thomas von Aquin und Calvin. Von E. Friethoff O.P. (78 S.) Freiburg i. d. Schweiz 1926, St. Paulus-Druckerei.

Der Verfasser hat sich mit dieser vergleichenden Studie ein wirkliches Verdienst um die Erkenntnis der tieferen Unterschiede zwischen katholischer und reformatorischer Theologie erworben. Denn die entscheidende Frage liegt in der „Betonung von Gottes unantastbarer Oberhoheit", die für beide das Grundlegende ist. Friethoff geht freilich mehr den Einzelteilen dieser Frage nach, ohne die letzten Unterschiede in der Auffassung des Gott-Kreatur-Verhältnisses überhaupt zu behandeln, die das große Entweder-Oder zwischen (reformatorischer) Alleinwirksamkeit und (katholischer) Allwirksamkeit emportreiben. Auch wäre es für eine Neuauflage wohl zu wünschen, daß der Verfasser auch auf die Frage einginge, wie sich der Begriff „Oberhoheit" bei Thomas wie Calvin zur Frage des Primats von Intellekt oder Willen verhalte. Damit erhebt sich freilich dann noch das weitere Problem, wie der Begriff der Oberhoheit bei Thomas sich zum bañezianischen (dem heutigen thomistischen) gleichen Begriff verhalte. Mit andern Worten: Das Problem wird sehr brennend erst durch den zum mindesten Mitursprung reformatorischer Theologie aus scotistischem Voluntarismus auf der einen Seite und der zum mindesten Mitbedingtheit heutigen bañezianischen Thomismus durch einen gleichen Skotismus des

absoluten Willens Gottes (dem das vorauswissende Wissen erst „nachfolgt“ oder aus ihm „erfolgt“). Vielleicht darf ich bei dieser Gelegenheit auch auf die scharfe Art verweisen, wie im neu erschienenen zweiten Band des „Handbuchs für Philosophie“ (München 1927) der Gegensatz zwischen katholischer und reformatorischer Theologie zum Austrag kam, im Gegensatz der „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ des Verfassers und der „Religionsphilosophie evangelischer Theologie“ Emil Brunners.

Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte. Von Friedrich Gogarten. (215 S.) Jena 1926, Eugen Diedrichs. *M* 6.—

Im Barthschen Freundesbund hatte Gogarten immer so etwas wie die betonte Front gegen die historisierende und ethisierende Seite der neueren protestantischen Theologie. Die wichtigen Kontroversen mit Troeltsch und Holl (in der „Christlichen Welt“) sind durch ihn geführt worden. So ist es kein Wunder, daß er in dem neuen Buch die Barthsche Fragestellung ganz ausführlich von der Fragestellung des Historismus her beleuchtet. Man muß gestehen, daß der negative Teil des Buches die vielleicht einschneidendste Kritik des Historismus wie seines Korrelates, des Idealismus, darstellt. Gogarten weist schlagend nach: erstens, wie beide Richtungen in sich den wahren Gottesbegriff auflösen, der Historismus in ein dynamisches, der Idealismus in ein ideehaftes, rein immanentes Weltprinzip; zweitens, wie auch die zwischen Historismus und Idealismus spielende Dialektik keinen Ausweg schafft, sondern nur einen neuen Intramundanismus. Gogarten stellt sich dem gegenüber auf den Standpunkt von Geschichte als „der existentiellen Dialektik von Vergangenem und Gegenwärtigem“ (92), d. h. der Beseitigung jeglicher Verknüpfung und Deutung, zum Ziele nicht einer „Erkenntnis“, sondern der „Anerkenntnis“ in der Unmittelbarkeit des Ich und Du. Auf diesem Wege baut sich ihm die Welt der Offenbarung auf: Gottes Ansprache und Anspruch an den Menschen im unverknüpften Jetzt der Zeitlichkeit und des Menschen Anerkenntnis dieses Anspruchs im Glauben. Aber gerade hier, in der positiven Darlegung, zeigt sich das Verhängnisvolle. Denn: ist nicht die „existentielle Dialektik“ selber eine Geschichtstheorie, nur eine andere als die von Hegel-Troeltsch, — und ist es nicht sehr auffällig, daß der „dreieinige Gott“ in diesem ganzen Buch sich nicht so sehr als „Gott“ gibt denn als grenzhaftes Bezugzentrum einer Phänomenologie der sich auf ihn beziehenden Akte, so daß das Theozentrische der energischen Intention des Buches doch wieder in ein Anthropozentrisches versinkt? So führt auch dieses tiefbohrende und religiös aufrichtige Buch nicht über das allgemeine Schicksal der Barth-Richtung hinaus, das wir in früheren Darlegungen zur Genüge umzeichnet haben.

Karl Barths Kritische Theologie. Von Th. L. Haitjema. Deutsche Ausgabe besorgt von Peter Schumacher. (168 S.) Wageningen (Niederlande) 1926. Veehmann & Zonen. *M* 6.50

Der Vorzug dieser Darstellung der Barth-Theologie aus der Feder eines holländischen reformierten Theologen liegt in ihrer streng theologischen Orientierung. Das zeigt sich vorab bei einem Vergleich mit der doch recht untiefen Barth-Schrift Messers, die denn auch von Haitjema selbst die verdiente Antwort erhält. Dankenswert an dem Buch sind die Darstellung der Entwicklung Barths sowie die gelegentlich seinen Andeutungen über die bleibenden Differenzen zwischen ihm und offizieller reformatorischer Theologie. Von hier aus geben sich freilich die Umrisse eines etwas andern Barth, als ihn Haitjema gern möchte: eines Barth, der seine Theologie ganz spezifisch aus den Fragestellungen der radikalsten Bibelkritik gewinnt. Die Parallelen zwischen Kants Erkenntniskritik und Barths Theologiekritik, die Haitjema vorsichtig andeutet (36—38), weisen für diese Deutung den Weg.

Der deutsche Idealismus und das Christentum. Versuch einer vergleichenden Phänomenologie. Von Helmut Groos. (XI u. 507 S.) München 1927, Ernst Reinhardt. *M* 15.—

Das Buch kann als Gegenstück zu den ähnlichen Schriften Gogartens und Brunners bezeichnet werden. Aber es unterscheidet sich doch wesentlich von ihnen durch seine Methode und im tiefsten Grunde durch seinen Geist. Durch seine Methode: Es vergleicht nicht so sehr die innerste religiöse Gegenstandsmetaphysik von Idealismus und Christentum, sondern ihr verschiedenes „Lebensgefühl“, und nimmt darum als Material in beiden die ganze konkrete Breite der Lebensanschauung. Durch seinen Geist: Es kommt durch diese Methode der Phänomenologie von „Lebensgefühl“ sensim sine sensu in eine Typologie hinein, die stellenweise nicht nur Diltheyisch ist, sondern geradezu in Rassentypologie abstürzt (400 ff. u. a.). So hat die Kritik an Barth (485 f.), so sehr

sie in ihrem sachlichen Gehalt auf einen wichtigen Punkt treffend aufmerksam macht, doch ihren eigentlichen Grund in dieser Wesensdifferenz: zwischen des Verfassers Erfahrungstheologie (die offenbar stark an Schaeder orientiert ist) und Barths theologischem Erfahrungsjenseits. Aber auch abgesehen davon wird man sagen müssen, daß das Werk des Verfassers, so überraschend scharf es auch im gesamten deutschen Idealismus den geheimen Monismus aufspürt (vgl. z. B. die prächtigen Formulierungen auf S. 240 ff. 392 399 u. a.), doch (eben kraft mangelnder theologischer Tiefe) dem schärfsten Problem aus dem Wege geht: der Entstehung des Idealismus aus der Frömmigkeit der Reformation, nämlich aus jenen ihrer Elemente, darin sie teils einen übersteigerten Spiritualismus der deutschen Mystik teils den scotistischen Voluntarismus mit der bernhardisch-franziskanischen Evangelium-Mystik zu jener Alleinwirksamkeitslehre formte, die praktisch, trotz des scheinbaren Dualismus, bereits der deutsche Idealismus mit „umgekehrtem Vorzeichen" ist (wie wir in unsern Schriften zur Genüge gezeigt haben). Hier liegt der Grund, warum protestantische Theologie aus dem Dilemma restloser Ablehnung und restloser Aufnahme des Idealismus nicht herauskommt, und warum selbst die restlose Ablehnung immer wieder als andere Form von Annahme sich erweist.

Erich Przywara S. J.

## Selbstbekenntnisse

Lebenserinnerungen einer alten Frau. I. Buch der Kindheit. Von Josepha Kraigher-Porges. 8° (269 S.) Leipzig-Zürich 1926, Grethlein & Co. *M* 7.— II. Kreuzwege des Lebens. (350 S.) Ebd. 1927. *M* 8.—

Der erste Band dieser Erinnerungen gibt sich in einer fast restlosen Objektivität. Er hat fast allen Charakter subjektiver Erinnerungen in die sachliche Epik der reinen Geschehnisse hingegeben. Aber gerade durch dieses Verstummen des Subjektiven gibt sich das Ich der Erzählerin am sympathischsten: in der ruhigen Reife des Alters. Der zweite Band enttäuscht leider. Die Sprache verkleidet sich immer mehr in einen gewollten Lyrismus. So ist dann der Übergang in eine puntheistische Mystik (239) beinahe notwendiger Ausdruck dieser inneren Formverschiebung aus ursprünglicher Einfalt in kultivierte Stimmung.

Bei offener Tür. Mein Erlebnis. Von J. Anker Larsen. 8° (77 S.) Leipzig-Zürich 1926, Grethlein & Co. *M* 2.50

Larsen, der uns zwei Romane voll feiner innerer Melodie geschenkt hat („Stein der Weisen" und „Martha und Maria"), spricht hier ausdrücklich von dem mystischen Erlebnis, das hinter beiden steht: dem „Offenstehen", wie er es im „Stein der Weisen" in der Episode mit dem „Brüderchen" geschildert hat. Es schwingt in diesen Zeilen fraglos eine innige religiöse Gelöstheit, wirklich etwas von dem, was Larsen ausdrücklich die „absichtslose Milde" nennt (S. 68). Aber wird diese religiöse Gelöstheit nicht allzuleicht zu einer Auflösung des eigentlich Religiösen, nämlich der Liebe und Ehrfurcht zu einem persönlichen Gott, wenn Larsens merkwürdig betonte Gleichgültigkeit gegen eigentliche Offenbarungsreligion ihm wirklich ernst ist? Insofern möchte man ihm als geborenen Protestanten eine Begegnung mit dem harten Ernst der Barthleute wohl wünschen.

Der hl. Katharina von Genua geistliches Zwiegespräch über die göttliche Liebe. Ins Deutsche übertragen von Doris Zacherl. 8° (XV u. 85 S.) München 1927, Theatiner-Verlag. *M* 2.—

In diesem wundervollen Gespräch, das Doris Zacherl recht feinfühlig zu übertragen verstand, eint sich merkwürdig nahtlos, was in den beiden eben genannten Büchern als Wertvolles neben Schlacken lag: die ganz gelöste Einfalt mit der mystischen Tiefe und die offene Hingabe an den „Gott in uns" mit der strengen Gehorsams-Ehrfurcht gegen den Majestäts-Gott „über uns". Es ist das unaussprechliche Geheimnis des Kind- und Menschwerdens aus und in einer Seelenhaltung, die dem Auge des Außenstehenden eitel Flucht und Zwang scheint.

Erich Przywara S. J.

## Pädagogik

Führung. Die Fundamente des Tuns und Führens. Zwei Bände. Von Willy Schlüter. 8° (VII u. 623, VII u. 405 S.) Leipzig 1927, Fritz Meiner. *M* 33.—, in Ganzleinen 38.—

Es war ein guter und großer Gedanke Willy Schlüters, die Idee des Führertums auf eine breite Grundlage zu stellen. Er sucht sie den Zufälligkeiten des Tuns einzelner Menschen zu entziehen und die Macht der führenden Ideen aus ihrer theoretischen Klause in das Licht und Leben der Wirklichkeit, der Tat, zu versetzen.

Überall, auf allen Gebieten des menschlichen Könnens und Handelns, auf der ganzen Linie

des menschlichen Geschehens entdeckt er Keime der Führung, verfolgt sie in ihrer Entwicklung und sucht für jede ihrer Regungen eine gemeinsame philosophische und zum Teil auch geschichtliche Grundlage. Führung ist ihm ein möglichst allgemein erkannter und in Tat umgesetzter Weg zur Höhe menschlicher Vollkommenheit und damit auch zum Glück und zu seinem bleibenden Genuß. Alle Verzweigungen echter Kultur müssen sich ineinander verschlingen, dieses Ziel zu erreichen.

Was der zweite Band des Werkes an Bahnweisungen und Ergebnissen bietet, ist ohne die philosophische Grundlegung des ersten denkbar, ja auf vielen andern Wegen zu finden. Das ist ein Glück; denn die schier unverständliche Terminologie des Verfassers, das Schwelgen in dunkelsten Gedankenrätseln, die gesuchte und geschraubte Ausdrucksweise machen das Lesen zur Qual. Einzelne Fachworte zur bündigen Bezeichnung neuer Begriffe wären zu entschuldigen, wenn ihnen nur eine deutlichere und einfachere Erklärung stützend beistünde. Aber ein krampfhafter Stil auf tausend Seiten wirkt auf die Dauer unerträglich. Immer wieder stößt man auf Stellen wie die folgende (I 428 ff.): „Das Bezeiten ist die Bestimmung des Abfolgens von Vorgängen aus Tatplan und Tatgang. Die Bezeit-Schwebe ist die Ob-Schwebe über Anfangsetzung, Innehaltung und Beendung im Tatvollzuge. Die Bezeit-Schwebe ist so die Bedinge-Schwebe, die Macht des Bedingens der Tatfolge-Phasen". Diese Gedanken kann man wahrhaftig einfacher und klarer ausdrücken. Ganz unleidlich sind aber Wortungeheuer wie Organizität, Bekörpern, Bepolführung, Geistigganzung, Zwiewertbildung, Besach-Führung, Sendungsbeselbstung, Sichtumschluß-Ertätigen, Urkönnens-Schwebe und unzählige andere, denen man Seite um Seite begegnet.

Sie durchziehen selbst so wertvolle und schöne Ausführungen, die man mit großem Nutzen liest, wie die über die Wirtschaft (II 127—158); sie stören unbegründet und plötzlich die feinen psychologischen Versuche über das Dämonische und das Prozessuelle (I 525 ff.). Wenn der Verfasser innerlich und im Gemüt ergriffen wird, kann er lichtvoll und erschütternd schreiben. Wir denken z. B. an die Seiten über Masse, Gemeinschaft und „schöpferisches Hinzusehen", da „Ideegestalt zur empirischen Erscheinungsform hinzugeblickt werden muß" (I 231—238).

Im Abschnitt „Typische Züge der Nichtführung" (II 101 ff.) siegt auch im Wort- und Satzgefüge das unmittelbare Sehen über die sonst so schmerzlich wirkende Verwechslung von Tiefe und Unverständlichkeit.

Schlüter sucht in allen Kulturerscheinungen Ideen auf, die geeignet sind, Taten zu erzeugen, welche Einheit und den Erfolg der Vollkommenheit in alle menschliche Arbeit einbauen. Er sieht mit Recht den Genius der Führung in der Zusammenfassung dieser lebenspendenden Gedanken. Aber die Theorie, die er seinem Bau zu Grunde legt, ist sprachlich wirklichkeitsfremd und gedanklich sprunghaft und unklar. Er verstrickt sich im Netz des eigenen Gedankengewebes, das für andere stets unentwirrbar bleibt.

Was Schlüter in seinen beiden Bänden bietet, ist demnach im wesentlichen „Dogma". Er redet tief und geistreich über *seine* Art, die Dinge zu sehen; er gibt uns ein Bild *seines* Denkens, auch über das Problem der Führung. Zum objektiven Geist vorzudringen, gelingt ihm in den Grundlagen kaum, nicht ganz so selten im Festlegen der Gesetze, die er aus der Wirklichkeit ableitet. Die gewaltige Anstrengung, seinen Intuitionen als neuer Weltanschauung Wirklichkeitswert einzuhauchen, ist tragisch; denn er glaubt an seine Sendung, und diese bleibt unerfüllt.

Stan. v. Dunin-Borkowski S. J.

---

*Stimmen der Zeit*, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Postscheck-Konto der *Schriftleitung*: München 6900, Bankkonto der Schriftleitung in der Schweiz: Schweizerische Genossenschaftsbank in Basel, Postscheck-Konto V 3175.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte *ein* Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

# Religiöse Strömungen im Geistesleben Dänemarks

Trotz Blutsverwandtschaft und räumlicher Zusammengehörigkeit hat jedes der drei nordischen Reiche sozusagen auf allen Gebieten seine scharf ausgeprägte Eigenart. Das gilt nicht zum wenigsten in geistig religiöser Beziehung, selbst wenn wir, wie in vorliegender Studie, nur die augenblicklichen Verhältnisse ins Auge fassen[1].

Der norwegische Protestantismus leidet schon seit fünf Jahren an religiösem Verfolgungswahn. 1925 wurde im Storthing der Regierungsantrag auf Aufhebung des alten Jesuitenparagraphen verworfen und damit das Land wieder fest gegen diese staatsgefährliche Gesellschaft verriegelt. Die Angst vor der katholischen Propaganda dauert aber fort und die Jesuitenhetze wächst sich, dem harten Charakter des Volkes entsprechend, immer mehr zu einem regelrechten Kulturkampf gegen die 2000(!) Katholiken aus. Das großzügigere Schweden mit seinem Söderblom fühlt sich als Hochburg des Luthertums. Das hindert nicht, daß sich, namentlich im Süden, viele protestantische Geistliche — man kann wohl sagen die besten — zu einer mehr hochkirchlich-ritualistischen Richtung zusammenschließen und aus ihrer Sympathie mit der „Mutterkirche" kein Hehl machen.

Das religiöse Dänemark ist anders orientiert. Sein Protestantismus zerfällt in zwei große Lager: Grundtvigianismus und Innere Mission. Als religiöse Bewegungen sind sie längst stationär geworden. Aber sie haben das Verdienst, den religiösen Sinn in den breiten Schichten der Bevölkerung bewahrt zu haben.

Über das ganze Land hin zieht sich das Netz der grundtvigianischen „Volkshochschulen" mit ihrer hochstehenden, stark religiös betonten Bauernkultur. Wie diese Form des dänischen Protestantismus ihr Entstehen zwei sich ergänzenden Persönlichkeiten verdankt: dem Dichter, Theologen, Historiker und Politiker N. F. S. Grundtvig († 1872), und dem biederen Schullehrer Christian Kold († 1870), so ist auch die Innere Mission in ihrer jetzigen Form die Verschmelzung zweier grundverschiedener Persönlichkeiten. Durch Sören Kierkegaards „Öjeblikket" (Der Augenblick) aufgerüttelt, schloß sich in den 1850er Jahren der junge Pastor Wilhelm Beck († 1901) der Innern Mission an. Er verstand es, den Subjektivismus Kierkegaards mit zielbewußter Organisation zu verbinden. Dadurch bewahrte er den Zusammenhang der Bewegung mit den kirchlichen Behörden und verhinderte die drohende Zersplitterung in Sekten. Viele Provinzdistrikte sind gegenwärtig ausschließlich in den Händen der Innern Mission. Selbst in der Hauptstadt ist sie nicht ohne Anhang. Davon zeugt die jährliche Zusammenkunft des „Kristeligt Studenterforbund" (Christlicher Studentenverband) auf Nyborg Strand am Großen Belt, wo man „religiöse Woche" zu halten pflegt. In diesem Jahr beteiligten sich 200 Universitätsstudenten daran. Unmittelbar darauf tagte hier in Kopenhagen ein Weltkongreß für Sport, veranstaltet von dem „Christlichen Jungmännerverein" der Innern Mission. Die von 18 Nationen besuchte Tagung, die

[1] Um den Sinn und die Klangfarbe der Zitate getreu wiederzugeben, mußte des öfteren von einer genau wortgetreuen Übersetzung abgesehen werden. Außer den im Text erwähnten Schriften entstammen die Anführungen der Tagespresse und mündlichen Mitteilungen.

der König selbst mit seinem Besuche beehrte, wurde eingeleitet mit Gebet, Predigt und frommem Gesang; am einfallenden Sonntag fanden keine Sportskämpfe statt. Der „Christliche Jungmännerverein" ist mit seinem weiblichen Zweig wohl der stärkste religiöse Faktor in Dänemark. Ein Kind der Innern Mission will er vermitteln zwischen deren finsterem Christentum und dem lebensfroheren Grundtvigianismus. Im Gegensatz zur kulturarmen, wenn nicht kulturfeindlichen Innern Mission sucht der Verein unter Führung von tüchtigen Persönlichkeiten, wie dem als Prediger hervorragenden Olfert Ricard, mit Glück den Anschluß an dänische Geistesbildung.

Selbstverständlich blüht, wie überall, auch das Sektenwesen hier in Dänemark. Heilsarmee, Pfingstbewegung, Baptisten und Adventisten sind am rührigsten. In orthodox-kirchlichen Kreisen betrachtet man das Zunehmen der Sekten mit einer schwer zu verstehenden Sympathie. Ein kürzlich erschienenes viel gepriesenes Buch von M. Neiiendam, „Frikirker og Sekter", sieht in dieser Auflösung und Zersplitterung sogar ein erfreuliches „Lebenszeichen" des Protestantismus. Vom „ein Hirt und eine Herde" und der Wiedervereinigungssehnsucht anderer protestantischer Länder ist Dänemark noch weit entfernt. Die große Masse der Bevölkerung ist jedoch vom Sektenwesen unberührt. Nur das abgelegene Bornholm dürfte eine Ausnahme machen. In den acht Städtchen der schönen Felseninsel findet sich kaum eine Gasse, die nicht ihren „Tempel" oder „Versammlungssaal" hat. Wie verschwindend sonst die Sekten hier in Dänemark sind, erhellt daraus, daß keine derselben auch nur annähernd an die Zahl der Katholiken heranreicht. Die stärkste Sekte sind die Baptisten mit rund 5000 Mitgliedern. Die Katholiken zählen 24000. Davon sind freilich ungefähr ein Drittel polnische Landarbeiter mit ihren Familien, die bei Ausbruch des Weltkrieges sich gezwungen sahen, in Dänemark eine neue Heimat zu suchen. Auch so sind die Katholiken eine verschwindende Minderheit, nicht ein Prozent der Bevölkerung. Wenn man trotzdem uns Katholiken eine Beachtung schenkt, die in keinem Verhältnis zu unserer geringen Zahl steht, so ist der Grund ganz wesentlich der, daß man hinter der kleinen Schar der dänischen Katholiken die große Weltkirche erblickt.

So wenig man schon rein zahlenmäßig von einer Konversionsbewegung sprechen kann, so läßt sich doch im dänischen Geistesleben zur Zeit eine Gärung beobachten, der auch die Katholiken des Auslandes Aufmerksamkeit schenken dürften. Für Fernstehende pflegt das dänische Geistesleben durch zwei Namen markiert zu sein: Georg Brandes und Johannes Jörgensen. Das sind aber nur die beiden entgegengesetzten Pole. Dazu ist Georg Brandes und seine Freidenkerei längst überlebt. Johannes Jörgensen schied durch seine Konversion zunächst aus dem dänischen Geistesleben aus und hat sich erst durch vieljähriges, mühevolles Schaffen die allgemeine Anerkennung erworben, von der die letztjährigen Festlichkeiten anläßlich seines sechzigsten Geburtstages Zeugnis ablegten. Natürlich haben seine Schriften katholische Kunde in weite Kreise getragen, und nicht wenige Konversionen gehen unmittelbar auf das eine oder andere Buch von Johannes Jörgensen zurück. Aber das dänische Geistesleben im allgemeinen ist durch ihn nicht in andere Geleise gebracht worden.

Wenn in Dänemark eine neue Zeit angebrochen ist, eine immer mehr um sich greifende Absage gegen den Radikalismus der siebziger bis neunziger Jahre, so ist diese Bewegung überhaupt nicht auf eine einzelne Persönlichkeit zurückzuführen. Ohne bestimmte Führerschaft, ohne festes Programm, ohne abgegrenztes Ziel erhält sie wachsenden Zuzug aus allen Kreisen, die der bisherigen materialistischen Lebensauffassung überdrüssig sind. Eigentümlich

ist der Bewegung, daß ihre Träger alle „Bekehrte", meist frühere Brandesianer sind.

Da ist Christian Reventlow. Er hat sich im Zusammenbruch seiner Weltanschauungen eine rührende Religion zum gekreuzigten Jesus zusammengezimmert. Wenn er sich dogmatischem Christentum, selbst der Gottheit Christi gegenüber ablehnend verhält, liegt das wohl hauptsächlich an der protestantischen Theologie, die allein ihm bekannt ist und für deren Schwächen und Inkonsequenzen er ein scharfes Auge und eine noch schärfere Zunge hat. Von der katholischen Kirche habe ich ihn nie abfällig reden hören; im Gegenteil, wenn er die Schale seiner Ironie ausgegossen hat, bemerkt er gelegentlich zum Schluß: Doch das gilt nicht von der katholischen Kirche. Ihre Folgerichtigkeit und Disziplin gefällt ihm „und", sagte er einmal, „dort finde ich das Bild des Gekreuzigten in Kirche und Haus, während die Protestanten sich mit dem Christus von Thorwaldsen begnügen". Reventlow steht dem Christentum wohl ferner, als er selbst glaubt, ist wohl mehr Buddhist als Christ. Trotzdem gehört sein Buch „Briefe aus dem Fegfeuer" zu denen, die die hier zu behandelnde Bewegung am meisten gefördert haben. Reventlows Fegfeuer ist „eine brennende und sengende Glut, die alles Unechte und Verderbte wegschmilzt, ein Zustand seelischer Unruhe, schmerzvoller Einkehr, verheerenden Zweifels, ja Verzweiflung, die Krankheit zum Tode ist" (H. Kehler). Reventlow will aus diesem Fegfeuer herausgefunden haben. Die Antwort auf alle seine Fragen findet er in Christus. „Nichts anderes in der Welt kann mir helfen in der Frage nach Woher und Wohin, oder kann mir bloß sagen, warum ich mich im Leben und Sterben als anständiger Mensch gebärde. Denn mit der Annahme, daß das Leben von Geburt und Tod begrenzt ist und nur rein sinnliche und weltliche Beziehungen kennt, läßt sich keine höhere Moral begründen." Nun folgt ein Bekenntnis zu Christus, das an glühender Sprache nichts zu wünschen übrig läßt, wobei man sich aber beständig erinnern muß, daß dieses in johanneischen Wendungen gehaltene Kredo mit einem fatalen Vorzeichen versehen ist: Alles ist symbolisch zu verstehen.

Die meisten Leser haben wohl, den Vorbehalt des Symbolismus und Subjektivismus nicht beachtend, mehr in solche Bekenntnisse Reventlows hineingelegt, als er beabsichtigte. Jedenfalls wurde das Buch von der Öffentlichkeit — und das ist seine Bedeutung — als ein ernster Weckruf empfunden, ein von ganz unverdächtiger Seite kommender Hinweis auf den, den man so gründlich vergessen hatte: „den einzigen, der unserem in menschlicher Schwäche oder Lust niedergehaltenen Dasein einen Sinn und ein Ziel gibt".

Einen noch größeren buchhändlerischen Erfolg erzielte Anker Larsen mit seinem vom Verlag Gyldendal preisgekrönten Roman „Der Stein der Weisen". Die Moral davon hat er später deutlicher ausgesprochen in dem Buch „Bei offener Tür". Es ist eine direkte Aufforderung zum mystischen Erleben, wie es der Verfasser betätigt.

Anker Larsen hält es für unrecht, seine Erlebnisse als Privateigentum zu betrachten; er meint, „bei offener Tür" davon sprechen zu müssen, damit jeder hören und lernen könne. Er ist Jünger des dänischen Naturphilosophen Ludwig Feilberg, der vor einem

Menschenalter die Sinne seiner Zeitgenossen für eine Naturbetrachtung zu „öffnen“ suchte, in der das Auge durch die verwirrende Mannigfaltigkeit und Äußerlichkeit der Dinge hindurchdringt und unmittelbar das ewige, unveränderliche, göttliche Dasein erlebt und eins mit ihm wird. Dieses pantheistische Geöffnetsein für die göttliche Wirklichkeit will Anker Larsen gleichsam züchten. Er hat eine neue Formel dafür gefunden, die er in das Schriftwort kleidet: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“ Das Kindesauge schaut noch die Wirklichkeit, wie sie ist; Anker Larsens eigene mystische Erlebnisse enthüllen sich als plötzlich auftauchende Eindrücke aus der Kindheit; alles, was später hinzukommt, ist Mauer, Zersplitterung, Lug und Trug. Darum zurück in die Kindheit und dort das Leben wieder anfangen! Von diesem Standpunkt aus erklärt Anker Larsen den Krieg nicht bloß gegen den Materialismus in Lebensführung und Wissenschaft, sondern auch gegen alle Theologie und Dogmatik. So unannehmbar dieser Standpunkt ist, muß dieser Mann doch hier genannt werden, weil er die religiöse Einstellung mancher Kreise der Gebildeten widerspiegelt. Man ist der Freidenkerei müde und besinnt sich auf den Glauben seiner Jugend. Dabei denkt man nicht an Kirchenchristentum. Man möchte bloß einer höheren, geistigen Welt angehören. So baut sich jeder sein bescheidenes Religiönchen für den Privatgebrauch — mit möglichst wenigen dogmatischen Ziegelsteinen, aber um so mehr Gefühlsmörtel, und damit zum Schluß das Türmchen nicht fehle, wird das Ganze mystisch und theosophisch zugespitzt.

Eine beinahe darwinistische Entwicklung hat in religiöser Beziehung Julius Magnussen hinter sich. Früher zu den erdhaftesten Reptilien gehörend, bekam er in einer spiritistischen Übergangsperiode Fledermausflügel. Diese scheinen sich allmählich in echte umzubilden. Unter dem Decknamen V. O. X. läßt er, der frühere Mitarbeiter der radikalen „Politiken“, täglich seine Stimme hören in Kopenhagens größter Zeitung, der konservativen „Berlingske Tidende“. Diese seine Moralbetrachtungen sind so gesund und vernünftig, so im guten Sinn reaktionär und gelegentlich christlich, daß „Germania“ und „Kölnische Volkszeitung“ ihm ihre Spalten nicht zu verschließen brauchten. Sein Haupteinsatz im dänischen Geistesleben ist jedoch sein Schauspiel „Eines Dichters Traum“. Der Bühnenerfolg auf dem königlichen Theater war allerdings gering — gar zu wenig Handlung, um so mehr bitterernste Gewissenserforschung für die moderne Thalia —, ein ausgesprochenes Lesedrama. Die Moral des Stückes ist, daß Kunst ohne Befruchtung durch Ewigkeitswerte — gemeint sind die des Christentums — verkrüppelt und versumpft.

Denselben Vorwurf des Totschweigens Gottes erhob er vor kurzem gegen die Universität: „Wenn Aristophanes heute lebte, würde er eine Satire schreiben über die Professoren und gelehrten Forscher, die Lehrer der Jugend sein wollen, ohne je die Frage auch nur zu berühren, die schon der Zeit des Aristophanes als die wichtigste erschien und heute alle andern Fragen überragt: die Frage nach der Gottheit und der unsterblichen Seele. Er würde den Stachel seines Witzes gegen eine Zeit wenden, in der gelehrte Professoren dicke Folianten schreiben und Tag für Tag Vorlesungen halten, ohne den Mut zu haben, dem göttlichen Problem ins Auge zu sehen, dessen Behandlung allein unserem Leben Kraft und unserer Kunst Blüte verleihen und die Menschen wieder zu Menschen machen könnte.“

Eigentümliche Zustände herrschen dermalen an der Kopenhagener Universität. Seit Höffding in den 1880er Jahren seinen Nebenbuhler, den tieferen, aber weniger

glänzenden Chr. Kromann in den Hintergrund drängte, ist die zünftige Philosophie wesentlich auf Höffding eingeschworen, d. h. im Kantianismus und seichtem Empirismus stecken geblieben. Diese Zustände waren verflossenen Oktober Gegenstand einer öffentlichen Diskussion in „Studenterforeningen".

Zum Verständnis sei vorausgeschickt, daß diese Diskussionen — wohl eine nordische Spezialität — Brennpunkte des akademischen Lebens überhaupt bedeuten. Sie finden gewöhnlich Samstagabend statt und dauern mit einer halbstündigen Erfrischung bis tief in die Nacht hinein. Diese Wortgefechte werden nicht so sehr von den Studenten selbst als vielmehr von den Professoren und andern im öffentlichen Leben stehenden Akademikern geführt. Die Studentenvereine sorgen dabei nur für die Einladungen, das Lokal und das Publikum, oft 1000 Studenten und darüber.

Bei der erwähnten Diskussion hielt den einleitenden Vortrag Magister Anders Thuborg. Dieser ist selbst noch Zweifler und Wahrheitssucher nach Art der „Confessiones"; aber eben so sicher ist sein Angesicht nach der „Civitas Dei", der „Cælestis Urbs" gerichtet; die Auseinandersetzung mit der mechanistischen Weltanschauung, wie er sie nennt, ist ihm Herzenssache. Leider ging er weit über das Ziel hinaus. Er verlangte Abschaffung des Philosophikums (des propädeutischen Examens, das Vorbedingung für alle andern Universitätsexamina ist), indem er unter den obwaltenden Verhältnissen eine Reform für aussichtslos hielt. Der Vortrag wurde aber auf jeden Fall Ausgangspunkt einer lebhaften Erörterung auch in der Presse, die Gelegenheit bot, manch gutes Wort über die scholastische Philosophie einfließen zu lassen.

Viel weiter als alle Genannten ist Helge Rode vorgedrungen. Er ist ohne Zweifel der Führer im Kampf gegen die materialistische Lebensauffassung. Aber seine Polemik ist in Schönheit getaucht. Oder wie sein Freund und Gesinnungsgenosse Henning Kehler es ausdrückt: „Die Kampfweise Rodes gleicht einer Katzenpfote. Sein Spott springt vor wie eine Kralle, die verwundet, sich aber im nächsten Augenblick schon wieder zurückzieht und verbirgt unter sammetweichem Ertragen und Verstehen." Jedenfalls verleugnet Helge Rode nie — ob er philosophiert oder kritisiert oder gar über Religion spricht — den Dichter. Stil und Inhalt sind vom Gefühlston der hellen Nächte, wo Dänemark am schönsten ist, wo Tag und Nacht verschmelzen, wo der zarteste Goldglanz sich über Meer und Land ergießt, gen Norden umsäumt von märchenhaftem Helldunkel, wo am grünblauen Himmel Arkturus, Wega und Capella mit dem Lichtschein der mitternächtlichen Dämmerung kämpfen. Nur hier in Dänemark ist Helge Rode denkbar und das sublime Ethos seiner Kritik ist das Geheimnis seines Einflusses. Mit diesem schillernden Rüstzeug führt Helge Rode den Kampf nach drei Fronten.

Sein Bruch mit dem Brandesianismus liegt wie der Johannes Jörgensens drei Jahrzehnte zurück, war aber weniger drastisch, schroff und herausfordernd. Der junge, erst einundzwanzigjährige Dichter verläßt gleichsam verstohlen die enge Schreibstube des Naturalismus, in der man unter den schützenden Händen von Georg Brandes sich um die Wette zu Namen und Berühmtheit emporschriftstellerte. Staunend betritt er einsame, vergessene Pfade, auf denen er zum ersten Mal den weiten Himmel sich wölben sieht und den Hauch Gottes, der Unendlichkeit und Ewigkeit verspürt. Die Gedichtsammlung „Weiße Blumen" ist die Frucht dieser ersten Wanderung auf vom Meister verbotenen Wegen.

Rode ist diesen Wegen treu geblieben. Und längst ist er kein einsamer Wanderer mehr. Immer mehr wurden die, die nicht mehr an das brandesianische Dogma von der alleinseligmachenden Wissenschaft und Kultur glauben konnten. „Keiner war besser geeignet, der zweifelnden und verzweifelnden Jugend des Radikalismus den Weg zu zeigen, als Helge Rode", schreibt Henning Kehler, sich selbst zu diesen Jüngern rechnend.

Gleichzeitig mit Reventlows Fegfeuerbriefen erschien 1925 Helge Rodes „Der Platz mit den grünen Bäumen". Gemeint ist das „Frederiksberg-Rundell" am Eingang zum gleichnamigen Park. Zur Rechten ist die vornehme Frederiksbergkirche mit dem historischen Friedhof, auf dem Öhlenschläger ruht; schräg gegenüber liegt die neue, große katholische Schule der St. Josephsschwestern, von über 400 größtenteils protestantischen Kindern besucht. Der lauschige Platz mit seinen schattigen Linden ist jeden Sonntagnachmittag ein Stelldichein für Heilsarmee, Innere Mission, Adventisten, Mormonen, Vegetarianer und andere Laienprädikanten der wunderlichsten Denominationen. Für Helge Rode wird er zu einem Symbol: Was immer man von diesem religiösen Gewirr denken mag, „eins ist sicher: die Menschen streiten heute noch ebenso über Jesus Christus wie vor bald zweitausend Jahren in Jerusalem, in den Städten Kleinasiens, in Athen und Rom". Und nun läßt Rode den alten Georg Brandes sich an den Kopf greifen ob dieses Wechsels der Dinge. „Was ist geworden aus der Wissenschaft, die die Religion abschaffen und erstatten sollte? Ist nicht die geistige Entwicklung gerade den umgekehrten Weg gegangen? Kein ererbter Glaube ist ausgerottet, jeder nur denkliche Aberglaube findet seine Verteidiger."

„Am schlimmsten aber ging's im Mutterland des Brandesianismus, in Frankreich und seiner Literatur. Zu Anfang des Jahrhunderts bezeichnete Georg Brandes die seit den 1890er Jahren bemerkliche Reaktion als eine vorübergehende Bewegung an der Oberfläche. Kurz vor dem Weltkrieg mußte er zugeben, sie sei gewachsen; zehn Jahre später erklärt er die ganze französische Literatur für erzkatholisch.

Doch, das ist nur die eine Seite der Medaille, die augenblicklich unsere Aufmerksamkeit erregt. Auf der andern Seite scheint alles beim alten zu sein: der Zweifel will nicht sterben, die Natur ändert sich nicht; Arbeit, Interesse, Philosophie scheinen genügender Lebensinhalt. Weiter: die Großstadt ertötet das seelische Bedürfnis. Eile und Hast erfüllt unsere Leere bis zum Rand und Vergnügen bis zum Überlaufen. Das Leben geht auf Schienen und Rädern, und alles klappt. Ab und zu trägt man einen hinaus und gräbt ihn unter die Erde. Was verschlägt das? Das Herz wird hart und glatt — wie der Asphalt.

Betrachten wir jetzt wieder die religiöse Seite der Medaille, dann fühlen wir uns unsicher. Ist ihr Gepräge so tief, daß die Zeit es nicht wieder verwischen wird? Rom ist deutlich genug zu erkennen, wie immer. Alles übrige dagegen weist verschwommene Linien. Ist das Werk bloß unvollendet, oder ist es im Begriff, sich wieder aufzulösen? Antwort: Das Bild, das jetzt zu Tage tritt, ist alt; eine Hand hat es berührt und den Rost entfernt. Ob es stärker hervortreten wird, abgeklärt, in verjüngter Schönheit — oder ob es wieder verschwinden wird wie ein Traumgesicht: ja, das ist die Frage nach dem Bestand oder Untergang unserer Kultur."

Den Brandesianismus in seinem Zerfall zu schildern ist ein leichtes. Ein ganzer Chor singt heute auch in Dänemark das hohe Lied vom Geist, von der Übernatur, vom religiösen Geheimnis. Zu den bereits Genannten wäre der unserem katholischen Empfinden in vielen Punkten nahestehende Harald Tandrup zu rechnen, der als einer der angesehensten Mitarbeiter der „Berlingske Tidende" das Denken weiter Kreise beeinflußt, und der Dichter Emil

Bönnelykke, der sich 1921 von „Politiken" lossagte, der noch vor kurzem im ungläubigen Studentersamfund (Studentenvereinigung), unbeirrt durch feindliche Blicke und gehässige Zungen, in vulkanischer Ekstase seinen Glauben an Geist, Gott und ewiges Leben bekannte. Aber all das kommt heute mehr oder weniger überall vor und bedeutet nichts wesentlich Neues. Viel mehr erregt unser Interesse der Kampf Helge Rodes gegen zwei Idole unserer Zeit, die in voller Lebens-, ja Angriffskraft das moderne Denken verwirren und terrorisieren. Das sind der biologische Entwicklungsgedanke und die sog. religionshistorische Forschung.

Mit „Entwicklungsidee" meinen wir nicht Affentheorie. Den Pithecanthropus und seine fabelhaften Gefährten hat hierzulande P. Amandus Breitung S. J. längst totgeschlagen. Auch der Darwinismus im weiteren Sinn ist ein überwundener Standpunkt, wenigstens in wissenschaftlichen Kreisen. Vor einigen Jahren schon äußerte der angesehene Biologe Professor Oluf Thomsen in einem Vortrag über Mendel: „Ich glaube so wenig an eine Entwicklung des Menschen aus einem tierischen Zustand zur jetzigen Kulturhöhe, daß ich mir das Gedankenexperiment anzustellen getraue: ein Neandertaljüngling wird auf ein Kopenhagener Gymnasium geschickt, erlangt ebenso schnell und gut wie seine modernen Kameraden das Reifezeugnis und bringt es später sogar zum Professor der Philosophie" — worauf allerdings der alte Philosophieprofessor Kristian Kromann ex corona replizierte, das letztere beweise nicht viel für die Intelligenz des Neandertalers. Man ist sich auch klar darüber, daß kein einziger stichhaltiger Beweis für die Tatsache einer Entwicklung im Sinne Darwins angeführt werden kann. Gelegentlich des 70. Geburtstages des dänischen Botanikers und Erblichkeitsforschers Wilhelm Johannsen schrieb einer der führenden Biologen Frankreichs, Eugène Gley: „Jeder Biolog auf der ganzen Welt weiß, was unsere Wissenschaft diesem Forscher zu verdanken hat, der durch die Feststellung und Untersuchung der ‚reinen Linien' den Beweis erbracht hat, daß die Selektion außerstande ist, auf irgend welche Weise die erbliche Natur bei den verschiedenen reinen Linien irgendwie zu ändern, und der somit dargetan hat, daß die darwinistische Selektionslehre als Erklärungsgrundlage wertlos ist." In einem eigenen Buche „Falsche Analogien" hat Wilhelm Johannsen die besten Argumente auch der gemäßigten Deszendenzlehre in Nichts aufgelöst und im Schlußwort zu seiner auf deutsch erschienenen Erblichkeitslehre fühlt er sich veranlaßt zu erklären, die bisherigen Begriffe der Entwicklungslehre — Selektion, Kampf ums Dasein, rudimentäre Organe u. dgl. — verhielten sich zu den wirklichen Entwicklungsgesetzen ungefähr wie die Ausdrücke: Wurst, Salat, Tinte zu den zugehörigen chemischen Formeln.

Umso befremdender ist es, daß die gleichen Biologen im selben Atemzug, in dem sie jeglichen Beweis für die Tatsache der Entwicklung ablehnen, hoch und heilig beteuern, ihr Glaube an die Entwicklung sei dadurch unerschüttert. Diesen Entwicklungsglauben der Gelehrten nun greift Helge Rode mit dem ganzen Einsatz seiner Persönlichkeit an. Er fragt zunächst: „Hat dieser Glaube wirklich so großes Interesse, daß es sich lohnt, ihn feierlich vor der ganzen Welt zu bekennen? Und dann: ist dieser Glaube der Wissenschaft nicht gefährlich? Wird der große Haufe ihn nicht allzu leicht verwechseln mit der Wissenschaft selbst, die doch etwas ganz anderes ist?"

Helge Rode steht nicht an, hier von Volksverdummung zu reden. „Man spiegelt den Leuten vor, den Schlüssel zum Verständnis des Lebens zu besitzen, während man in Wirklichkeit nichts erklärt hat.“ „Man hat mich gefragt“, schreibt Rode, „ob ich denn wirklich den biblischen Schöpfungsbericht der Entwicklungstheorie vorziehe? Ja, bei weitem! Die Schöpfung, die im Alten Testament bildlich ausgedrückt ist, kommt der Wirklichkeit viel näher als die Entwicklungsidee. Was liegt denn Unwahrscheinliches in der Schöpfung, wenn das unfaßbare Rätsel nun einmal darin liegt, daß überhaupt etwas existiert? Erst wenn man den alten Schöpfungsglauben wieder zum Ausgangspunkt der Untersuchungen nimmt, hat es Sinn, von Entwicklung und dem Verhältnis der Arten untereinander zu reden. Wenn wir dagegen von der Voraussetzung ausgehen, daß die Dinge absolut in unsere kleinbürgerlichen Verstandeskategorien hineinpassen müssen, und aus diesem Grund an der Entwicklung festhalten, sind wir ganz sicher im Irrtum.“

Helge Rode macht darauf aufmerksam, daß der ganze Entwicklungsglaube Geschmacksache ist. Als von Deutschland her, die Hypothese auftauchte, daß nicht der Mensch vom Affen, sondern umgekehrt der Affe vom Menschen abstamme, erklärte Professor Wilhelm Johannsen auf Anfrage der „Berlingske Tidende“, die eine Theorie sei möglicherweise genau so gut wie die andere. Wie wenig diese Hypothesen mit wissenschaftlicher Forschung zu tun haben, erhellt aus dem bemerkenswerten und viel erörterten Vortrag, den Professor Franz Weis Anfang dieses Jahres an der Landwirtschaftlichen Hochschule zu Kopenhagen hielt. Darin heißt es: „Ob der Mensch vom Affen abstammt oder aber andere Vorfahren hat, ob man eine gemeinsame Stammform aufzeigen kann, der beide den Ursprung verdanken, oder ob man am Ende gar findet, daß die Affen vom Menschen abstammen, alles das ist der Biologie gleichgültig. Und könnte man beweisen, daß der Mensch sein Dasein einem besondern Schöpfungsakt schuldet, dann wäre die biologische Wissenschaft auch damit zufrieden.“

Nach Helge Rode aber ist der Entwicklungsgedanke nicht bloß willkürlich, sondern unwahrscheinlich. „Wie, wenn die Bibel gewagt hätte, von einem Wunderwesen wie Urzelle zu reden, der Mutter alles Lebendigen? Welcher Schrei der Entrüstung würde sich da nicht aus dem Lager der Aufgeklärten erheben? Rode unternimmt es, die Sache einfach auf den Kopf zu stellen: Umgekehrt gehe es gerade so gut oder noch besser!“

Die einzige handgreifliche Tatsache der Biologie sei die Mutation. Diese könne man konstatieren, aber nicht Entwicklung. Degeneration, Mißbildung sind offenkundige Tatsachen. Die Entwicklung dagegen offenbart sich nicht. „Es werden Kälber geboren mit defektem Kopf, mit zwei Köpfen, wohl auch ohne Kopf, aber nie mit einem besseren Kopf. Wenn seit Newton alle Äpfel nach oben gefallen wären, würde seine Behauptung von der Schwerkraft uns wohl bedenklich erscheinen.“

Ebenso treffend als liebenswürdig schreibt Rode von den winzigen Urtierchen, den Radiolarien mit ihren beispiellos kunstreichen und mannigfaltigen Kieselschalen: „Ich kann's allein, sagt die Natur auf ihrer tiefsten Stufe. Ich brauche nicht erst auf Entwicklung zu warten. Und die kleinen, wundervollen Tierchen verschließen sich in ihr Kristallgehäuse, gleichsam um ihr Alibi beweisen zu können und sich gegen jeden Verdacht geraubter Ehre sicher zu stellen; sie lehnen ab, irgendwie teilgehabt zu haben an der Hervorbringung des Menschen, der einmal glaubte, von Gott gekommen zu sein.“ Was sei ferner der Entwicklung damit gedient, daß unsere Vorfahren auf vier Beinen gingen? „Die Vierfüßler sind eine ausgezeichnete Konstruktion, aber auch die Zweifüßler. Wenn jedoch die Natur, um den aufrechten Rücken hervorzubringen, den wagerechten

allmählich aufrichtete, dann hat sie sich ebenso sonderbar angestellt wie ein Baumeister, der, um einen Turm zu bauen, erst ein langgestrecktes einstöckiges Haus hinsetzt und es dann über den Giebel aufrichtet. Wenn man, um die Entwicklungsidee zu retten, seine Zuflucht zu mehrstammiger Entwicklung nimmt, bedeutet das nicht eben eine Auflösung der Idee selbst? War es nicht gerade die Urzelle, um die sich die Entwicklungsbegeisterung konzentrierte? Das kleine Samenkorn, das zum mächtigen, weit verästelten Stammbaum wurde? Wenn die Entwicklung im Plural beginnt, bedeuten dann die verschiedenen Anfangspunkte nicht ebensoviele Einzelschöpfungen? Wo wir sie fassen, zerfließt die Entwicklungsidee unter unsern Händen."

Helge Rode bleibt nicht bei dieser negativen Kritik stehen. Mit mehr dichterischer Intuition denn wissenschaftlicher Strenge sucht er einen andern Glauben an Stelle des Entwicklungsgedankens zu setzen. Er geht aus von den organischen Umbildungen, die sich im Gegensatz zu den deszendenztheoretischen, im vollen Tageslicht der wissenschaftlichen Kontrolle vollziehen; nicht den unscheinbaren Mutationen, die die Natur nur verschlechtern, sondern den Neubildungen großen Stils, wie wir sie vom Samenkorn zum mächtigen Baum, von der plumpen Raupe zum feenhaften Schmetterling verfolgen können. Sollte nicht die Metamorphose, die durchgreifende, völlige Verwandlung, die große Heerstraße der Natur sein, auf der sich das Leben entfaltet? Die Lebensform, von der die Säugetiere stammen, kann ebenso verschieden sein vom Endergebnis, wie die Zoea von der Krabbe, die Kaulquappe vom Frosch, die Raupe vom Schmetterling. Nach ihren Überresten brauchten wir nicht zu suchen. Verschwindet nicht einfach die Raupe, indem sie zum Insekt wird? Sollten die Dinosaurier und ihre Verwandten nicht Riesenlarven gewesen sein, deren Entwicklung eine Katastrophe vereitelt hat. Und wenn nach den Biologen die Entwicklungsreihen nicht gleichzeitig zu beginnen brauchen, warum sollte man sich nicht vorstellen können, die Entwicklung einer Tierform oder auch des Menschen hätte sich vollzogen im Lauf eines Einzellebens? Die Geschichte des Fötus wäre dann eine Reihe Lebensstufen, die einmal früher in freier Natur sich vollzogen, dann aber in den Mutterschoß eingekapselt wurden. Wir beobachteten das ja auch bei gewissen Krebsen und Lurchen, wo die Metamorphose sich im Ei abspielt. Die verwirrenden Riesenzeiträume, die man für die Entwicklung beanspruchte, würden damit von selbst fallen.

„Die Deszendenztheorie vermochte nichts zu erklären, sie tat aber, als könne sie erklären, indem sie über das Wesentliche hinwegtäuschte. Die Metamorphose läßt uns dem Mysterium ins Auge schauen, trotzdem sie sich auf wirkliche Tatsachen stützt, die wir sehen und berühren können. Das Geheimnis liegt in der Zellteilung und im Ei. Da ist die Schöpfung unsichtbar zugegen. Die Schöpferkraft ist vielleicht heutzutage ebenso wirksam wie am ersten Zeitenmorgen."

Diese Umwertung aller biologischen Werte mag die Kritik, wohl auch den Spott der Fachwissenschaft herausfordern; aber das Verdienst hat Helge Rode: er hat die Macht einer Zwangsidee gebrochen. Er hat weite Kreise vom Alpdrücken des Evolutionismus befreit, indem er zeigte, daß man mit ebensoviel wissenschaftlichem Recht sich die Dinge auch ganz anders vorstellen kann. Er hat den Begriffen Schöpfung, Geist, Seele im öffentlichen Bewußt-

sein wieder Geltung verschafft und der Hierarchie des Seins den alten Platz zurückerobert.

War es schon Wagemut, wenn Helge Rode als Nicht-Fachmann in die biologische Arena hinabstieg, so müssen wir ihn noch mehr bewundern und ihm danken, daß er von seinem Laienstandpunkt aus den Kampf gegen die mit allem Waffengetöse moderner Wissenschaftlichkeit vorrückende religionsgeschichtliche Forschung aufgenommen hat. Schon seit mehr als einem Jahrzehnt hat diese neue Wissenschaft hier in Dänemark allem dogmatischen Christentum den Krieg erklärt. Besonders heftig entbrannte der Streit, da 1923 der Orientalist Ditlef Nielsen sein Buch vom „historischen Jesus" — einen populären Auszug seines auf deutsch erschienenen „Der dreieinige Gott" — veröffentlichte. Seither ist Ditlef Nielsen der Rufer im Streite. Er hat auch die Losung ausgegeben von der „neuen Reformation", die endlich auch die Dogmen, die Luther noch bestehen ließ, abschaffen sollte. Die Bewegung wurde zur Sensation, als der alte, bisher nüchterne und zurückhaltende — oben erwähnte — Philosophieprofessor Kristian Kroman in populären Vorträgen und Zeitungsartikeln als Prophet der neuen Reformation auftrat, und erst gar, da der 80jährige Georg Brandes die Öffentlichkeit mit zwei religionshistorischen Studien überraschte, in denen sowohl Jesu als Petri Existenz in Abrede gestellt wurde. Kurz darauf schieden Kroman und Brandes aus dem Leben.

Mag auch das senile Machwerk Georg Brandes', wesentlich ein Plagiat aus Schriften des französischen Arztes Couchoud, nur in sozialistischen Arbeiterkreisen Glauben gefunden haben, so haben Kromans und Ditlef Nielsens Agitation sicher das Christentum weiter Kreise erschüttert. Charakteristisch für die „Wissenschaftlichkeit" Ditlef Nielsens ist, daß er zum Beispiel im Kampf gegen die jungfräuliche Geburt Jesu mit einem Bibelkodex operiert, der zweihundert Jahre älter sein soll als Sinaiticus und Vaticanus, und die Lesart enthalte: „Joseph zeugte Jesus." Der gelehrte Orientalist verwechselt augenscheinlich das Alter der syrischen Bibelübersetzung mit dem der ältesten erhaltenen Handschrift, des Codex Syrosinaiticus. Darauf aufmerksam gemacht, hat er bis heute den Irrtum nicht widerrufen. Auch sonst wurden Proteste gegen den „historischen Jesus" laut. Der alles andere als dogmenfreundliche Reventlow zeigte mit unübertrefflichem Sarkasmus eine lange Reihe krasser Widersprüche auf. Die gläubige protestantische Theologie, vorab Professor Torm, blieb auch die Antwort nicht schuldig und verteidigte die Gottheit Christi mit wesentlich denselben Argumenten wie die katholische Apologetik.

So fehlte es Helge Rode nicht an Bundesgenossen. Trotzdem war sein Eingreifen nicht überflüssig oder weniger beherzt. Er setzte gerade an dem Punkt ein, wo der Kampf am aussichtslosesten erschien und wo die an Kant kränkelnde und mit dem Rationalismus liebäugelnde protestantische Apologetik versagte. Helge Rode wagte es, für die evangelische Kindheitsgeschichte und besonders für den johanneischen Jesus einzutreten. Bloß ein Beispiel der Apologetik Rodes. Von der Auferweckung des Lazarus schreibt er: „Ist es denkbar, daß jemand mit kalter Berechnung all das niedergeschrieben hätte, ist es denkbar, daß gerade der Mystiker Johannes in der Glut der Inspiration sich Zeit gelassen hätte, all diese verschleppenden Nebensächlichkeiten an-

zubringen? Wir stehen hier vor dem nüchternsten ‚Augenzeugenrealismus' der je an ein großes Ereignis sich geheftet hat und schriftlich niedergelegt worden ist. Hier ist keine Spur von künstlerischer Kleinmalerei. Die Sorgfalt, die von diesen unwesentlichen Mitteilungen ausstrahlt, ist die Liebe zum Meister und seiner Tat. Die Schilderung des Johannes ist durchzittert von unmittelbarem Leben. ... Nicht Kunst belebt hier die Erzählung. Es wird keine andere Wirkung erzielt als die, daß man sich wundert wegen der Genauigkeit — und Überflüssigkeit der Mitteilungen. Erst nachträglich verstehen wir, daß gerade das der Erzählung den Stempel der Wahrheit aufdrückt. Ein Falsum kann das Johannesevangelium unmöglich sein. An Augenzeugenrealismus übertrifft Johannes sogar den Markus, Petri Dolmetscher, dessen Beruf es war, gut zuzuhören, so daß wir oft glauben, des Augenzeugen Petrus' eigene Stimme zu vernehmen."

Weniger sicher wird die Abwehr Helge Rodes, wo er an die johanneischen Reden kommt. Da sieht er in Johannes den Mystiker, Theologen und Dichter. Wer Helge Rodes Auffassung der Dichtkunst kennt, wird wissen, daß er damit nicht ohne weiteres Unwahrheit meint, und nicht überrascht sein, wenn Rode schließlich doch zu dem Resultat kommt: „Wenn wir aber genauer hinhorchen und in den Kern der Worte eindringen, finden wir in ihnen trotz allem eine tiefe Wirklichkeit. In ihrem Innersten bergen sie ein Heiligtum. Es ist, als ständen wir mit Jesus unter vier Augen in weitem, wunderbar mildem, seelentiefem Sonnenlicht. Wir fühlen, daß sein Herz uns nahe ist und das Geheimnis seines Lebens sich uns offenbart. So muß Jesus gewesen sein; so müssen wir ihn uns denken, wenn er in trautem Zwiegespräch sich dem Jünger mitteilte, den er liebte. Und so scheint es, daß wir hier vor einem tieferen und intimeren Wissen stehen als bei den andern Evangelisten."

Bekennt sich Helge Rode zur Gottheit Christi? Das größte Wunder an Jesus scheint ihm nicht das Wandeln auf Meereswogen, das Heilen und Totenerwecken zu sein, sondern das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit Jesu: „Dazu läßt sich keine Analogie finden, es sei denn in Karikatur bei Verrückten, die glauben, er, nämlich Christus, zu sein. — Es gibt keine andere Erklärung als die, daß sein Selbstbewußtsein mit seinem Gottesbewußtsein zusammenfällt und daß Ewigkeit seine natürliche Daseinsform ist." In der Heilung des Gichtbrüchigen bei Markus geht Helge Rode ganz die Wege der katholischen Apologetik. Er schließt: „Auch hier offenbart sich uns ein unerhörtes, ja unfaßbares Selbstgefühl. Wir sehen auch, wie Jesus das Wunder wertet. — Es gleitet vorüber wie eine Nebensache. Sein Wort dagegen ist von fürchterlicher Wucht und steht wie ein Felsen."

Leider schwächt Helge Rode diese die Wahrheit fast berührenden Worte dadurch ab, daß er den Menschen, namentlich den genialen Menschen, ungebührlich erhebt. Sein Mangel an Dogmenscheu beruht weniger auf theologischer Einsicht denn auf einem fast ans Theosophische und Pantheistische streifenden Hunger nach Übernatur.

Helge Rode sagte einmal in einer Diskussion, es sei auffallend, daß in katholischen Ländern die aus dem Rationalismus kommenden an den Pforten der Kirche anklopften, während im protestantischen Norden die vom Unglauben Bekehrten außerhalb jedes Kirchentums blieben. Tatsächlich haben fast alle

Genannten die Zelte ihrer Weltanschauung weitab von den Kirchen im Freien aufgeschlagen, bereit, sie jeden Tag abzubrechen und in neue Fernen zu ziehen. Eine Ausnahme macht der schon genannte Journalist Henning Kehler, der nach seinem Bruch mit „Politiken" sich der Redaktion des Hauptorgans der Innern Mission, „Kristeligt Dagblad", zur Verfügung stellte. Damit hat er wenigstens vorübergehend seine Feder, die an Geradheit, Unerschrockenheit und Schärfe ihresgleichen sucht, in den Dienst einer kirchlichen Partei gestellt. Neuerdings hat er als Mitarbeiter der „Berlingske Tidende" ein neues Standquartier bezogen. Er war der erste und lange der einzige, der es wagte, nach dem Tode Georg Brandes' mitten in die Apotheosen hinein sein Verdikt über den Freidenker und Christentumsfeind auszusprechen. Durchaus anders geartet als Helge Rode, steht er diesem in seinen Anschauungen wohl am nächsten. Doch ist Rode ihm zu unbestimmt und verschwommen. In seinem synkretistischen Bestreben, alle zu gewinnen und es mit keinem ganz zu verderben, sieht Kehler eine Gefahr für die christliche Religiosität. Bezeichnend für seine Art und seinen Standpunkt ist die Kritik der offiziellen Kirche, wie er sie in einem Aufsatz: „Der Kampf um die Lebensanschauung" ausgesprochen hat. Er findet wohl Christentum im Protestantismus, hauptsächlich in der Innern Mission, aber keine Führer, die den Aufgaben des Augenblicks gewachsen sind. „Jetzt ist nicht die Zeit, kleinmütig zu verzagen und tolerant mit andern Anschauungen zu verhandeln. Jetzt ist es Zeit, sich restlos alles dessen bewußt zu werden, was man besitzt, alles das vorzulegen, was Wert hat. Jetzt ist die Zeit gekommen, die Pfeile fliegen zu lassen von einem Bogen, der bis zum Brechen gespannt ist. Jetzt ist es Zeit, das Kreuzesbanner zu entfalten und auf den Feind zu schlagen, Schlag auf Schlag. — Der Baum ist morsch. Würmer kriechen in dem faulen Holz. Kann unser Christlicher Jugendverein nichts anderes hervorbringen als einen Fußballklub? Warum merkt man so entsetzlich wenig von christlichem Geist, christlicher Entrüstung, christlicher Tat im öffentlichen Leben? Wo sind die Stimmen in der christlichen Gemeinde und Kirche, deren Zeugnis ist wie das Singen des Schwertes und der Fall der Axt? Wann gesellt sich zu den frommen Versammlungen der Innern Mission — der Kreuzzug in Politik, Presse, Literatur und dem gesamten Geistesleben?"

Die Stellung dieser Persönlichkeiten zur katholischen Kirche ist in den obigen Ausführungen schon des öftern gestreift. Für die meisten ist der Katholizismus zu fern und liegt zu sehr außerhalb des Bereichs der Möglichkeiten, als daß von einer persönlichen Stellungnahme die Rede sein könnte.

Zum Verständnis der Lage kann der Vergleich dienen, den Henning Kehler zwischen Johannes Jörgensen und Helge Rode anstellt. „Schritt für Schritt hat sich Helge Rode aus dem Naturalismus herausgearbeitet und die Bedeutung des Christentums für den einzelnen und die Kultur erkannt. Johannes Jörgensen dagegen flüchtete früh und mit einem verzweifelten Sprung auf die andere Seite, wurde Katholik und ging gerade dadurch als Einfluß im dänischen Geistesleben verloren. Helge Rode hat mit seinem ruhigen, fast phlegmatischen Abwägen, seiner vorsichtigen, scheinbar schonenden, aber im besten Sinn tief verwundenden Polemik Zeit gewonnen, all das Gute und Beste zusammenzufassen, was dänisches Dichten und Denken in sich birgt, in dem Augenblick, da es über die Trümmer des Brandesianismus hinweg, an den Epigonen

der radikalen Periode vorbei, aus der babylonischen Gefangenschaft heimkehrt zum christlichen Urquell des Geisteslebens und zur unveräußerlichen Tradition dänischer Kultur." Ob Kehler in einem katholischen Kulturbereich wohl zur katholischen Kirche sich gewendet hätte? Er kennt sie jedenfalls aus Chesterton, den er ins Dänische übertragen hat.

Auch Helge Rode spricht von der katholischen Kirche. Sie ragt gleichsam beständig am Horizont seiner Gedanken auf. Oft, wo man es gar nicht erwartet, richtet er den Blick auf sie, meist anerkennend, ja bewundernd. „Die katholische Kirche versteht, im Gegensatz zur zersplitterten protestantischen, zu sammeln, sie befriedigt in höherem Maß das religiöse Bedürfnis." „Wer ist der größte Psycholog? Nicht irgend ein Gelehrter; überhaupt keine Person; nach der Ansicht vieler die katholische Kirche." Die Wunder von Lourdes finden bei Rode unumwunden Anerkennung. „Dort muß eine geheime Schatzkammer sein, zu der der Glaube den Schlüssel hat, und von der rätselhafte Heilkraft ausströmt."

Einen Abschnitt über Maria dürfen wir dem Leser nicht vorenthalten: „Die jungfräuliche Geburt aus der Jungfrau hat man gewendet und gedreht unter dem Mikroskop der Kritik. Rohe Finger haben das Zarteste berührt und den blauen Himmelsschleier in Fetzen gerissen, hinter dem das Geheimnis wohnt. Dieses Wunder hat eine Sonderstellung — Maria ist der einzige Zeuge. Hatte Maria dieses Erlebnis, dann kannte sie wohl auch die Denkart ihrer Umgebung zu gut, um davon zu sprechen, es sei denn zu den allernächst Stehenden und unter dem Siegel der Verschwiegenheit. Ich für meinen Teil finde es ganz wahrscheinlich, daß die Mutter Jesu visionär war, und daß die liebliche Erzählung von der Verkündigung aus ihrem Munde stammt. Es muß uns leid tun um Maria, daß ein kümmerliches Wissen gegen sie die Hand erhebt. Sind wir nicht alle ein wenig katholisch im Herzen, wenn es ihre Sache gilt? Welcher Dichter hätte nicht die Jungfrau geliebt, die milde Gottesmutter, die Mater dolorosa? Die Gefühle von Männern hat sie geadelt, und welche Frau könnte wünschen, sie in den Staub gestürzt zu sehen? Sie hat Größeres vollbracht und ist eine stärkere Wirklichkeit als irgend eine Königin der Weltgeschichte. Mag sein, daß Menschen sie geschaffen haben; aber es ist schöner, zu schaffen, als zu zerstören, wenn man nichts zum Ersatz zu bieten vermag. Sie ist der Erde Gabe an den Himmel, der Gläubigen Dank an den Gekreuzigten. Konnte sie ihm eine schönere Huldigung erweisen, als sie zu seiner Mutter erheben? Ave Maria! Tausende zeugen, daß sie ihnen geholfen, ihre Tränen getrocknet, ihre Wunden geheilt und ihnen geleuchtet hat in der Finsternis. Ave Maria!"

Über die augenblickliche Stellung der Kirche schreibt er: „Die Vertreter des Protestantismus scheinen sich begnügen zu wollen mit der Rolle, die Höffding der Kirche zuweist: als Ambulanz hinter der Front die Kranken und Verwundeten aufzulesen. Dazu ist die katholische Kirche zu stolz. ... Wenn wir uns in der Welt umsehen nach dem, was wir eigentlich besitzen und haben, muß man gestehen, von allen Institutionen in Europa ist es die römische Kirche, die den größten Respekt abnötigt. Man muß früher gutes Holz gehabt haben, daß dieses Stück Mittelalter stehen geblieben ist im Zusammenbruch unserer Zeit. Kaiser sind gestürzt, Regierungen und Parlamente sind wie Schaum auf dem Meere, aber Petri Stuhl steht aufrecht. Man kann zweifeln, ob überhaupt eine Kirche sein soll; aber wenn man die Frage besaht, muß selbst der strengste Beurteiler zugeben, daß Rom sein Vorrecht behauptet."

Helge Rode sehnt sich nach Vereinigung der Kirchen unter dem Papsttum, des Weltfriedens wegen. „Welche Macht wäre eine christliche Kirche? Eine Macht zum Frieden ohnegleichen! Man könnte sich denken, daß doch wenigstens gewisse Arten von Krieg durch ein Machtwort verboten würden, wie es die mittelalterlichen Päpste sprechen konnten. Endlich eine Gelegenheit, die Unfehlbarkeit als ein gesundes Dogma anzuerkennen!"

Aber auch Wolken können sich vor das Bild der Kirche schieben und es verschleiern. Dann scheint ihm Roms Hand zu hart, die den Modernismus totschlug, Roms Theologie zu eng, die sagt: so und nicht anders. Da wird ihm die katholische Kirche reformbedürftig und die Reform soll von außen kommen. Er erhofft ein solches Erstarken und Anwachsen der nicht-katholischen Religiosität, daß sie imstande sein wird, selbst die Mutterkirche zu beeinflussen und zu befruchten. Denn es gibt bloß eine wirkliche Kirche, und die ist Petrus. Alles übrige ist entkräftete Tradition, schwaches Symbol. — Wir haben zwei Kirchen. Die eine ist eine starke, lebenskräftige Persönlichkeit, die sich entwickeln könnte, die sich erneuern, sich weiten und anpassen könnte, wenn sie wollte; aber sie will nicht. Die andere dagegen möchte, aber sie ist so schwach, daß sie dabei in Stücke zerbricht und zu Staub wird.

Helge Rode träumt in dunklen Wendungen von einem „dritten Reiche", über dessen Schwellen wir bereits gegangen sein sollen. Es dürfte sich wohl nur zum Teil mit der katholischen Kirche decken.

Einige der genannten Männer haben ihr Wohlwollen gegen die katholische Kirche dadurch bekundet, daß sie Einladungen zu den Versammlungen des Academicum Catholicum annahmen, sogar dort das Wort ergriffen. Naive Seelen mochten daran mancherlei Mutmaßungen knüpfen. Statt törichte Fragen zu stellen, wollen wir lieber, ohne auch nur ein Tüpfelchen von unserem Glaubensgut preiszugeben, diesen Männern die Hand reichen zum geschlossenen Kampf gegen den gemeinsamen Feind. Möchten sie die Wahrheit voll und ganz finden, die sie auf langer Wanderung über Gebirge von Irrungen und Hemmungen hinweg so ehrlich suchen!

**Alois Menzinger** S. J.

# Russische Theologie und Dogmenentwicklung[1]

Einer der bedeutendsten neueren Metropoliten von Kiew fühlte sich zu der Feststellung veranlaßt, die Kluft zwischen der katholischen Kirche und der russischen, ehemaligen Staatskirche sei in Wahrheit ebenso groß, wie sie dem Anschein nach gering sei. Verkannte man in Westeuropa die bedauerliche Wahrheit dieser Worte eines Kenners, sah man bei uns den Unterschied der katholischen und staatskirchlich-russischen Glaubenslehre meist nur in den vier Punkten des Primats, des Ausgangs des Heiligen Geistes, der Lehre vom Fegfeuer und der Zulässigkeit des ungesäuerten Brotes beim Meßopfer, so ist es gewiß wünschenswert, die religiösen Lehrpunkte eingehender zu untersuchen, die das russische Volk von der katholischen Kirche trennen. Unter diesen ist von außerordentlicher Bedeutung, daß die russische Theologie die Dogmenentwicklung grundsätzlich ablehnt. Die unter den russisch-staatskirchlichen Theologen vor dem Weltkrieg herrschenden Ansichten dürften auch heute unverändert fortbestehen.

Wir wissen, daß die katholische Kirche jeden objektiven Zuwachs und jede eigentliche Umgestaltung der christlichen Offenbarungswahrheiten entschieden abweist. Kein wissenschaftliches System kann den gegenständlichen Wahrheitsschatz der mit den Aposteln abgeschlossenen christlichen Offenbarung vermehren. Anders verhält es sich mit der subjektiven Aneignung. Dem Versprechen des Herrn gemäß soll der Heilige Geist die Apostel „in alle Wahrheit einführen", d. h. ihnen das Verständnis der Lehren Christi, der Hinterlage des unveränderlichen Glaubens, in steigendem Maße vermitteln. Bei dem Fortleben der Apostelgewalt in ihren Amtsnachfolgern, bei der Fortsetzung ihrer Lehrtätigkeit bis an das Ende der Welt, ergibt sich aus den Worten Christi eine unausgesetzte Tätigkeit des Heiligen Geistes zur Einführung der jeweiligen Träger des apostolischen Lehramtes, und damit der ganzen Kirche, in das immer tiefere Verständnis der Glaubenswahrheiten.

So bleibt einerseits der Mahnung des Apostels gemäß die Hinterlage des Glaubens, das depositum fidei, in sich selbst unverändert, andererseits aber wächst die Christenheit beständig in der richtigen Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit. „Crescat igitur", schreibt Vinzenz von Lerin, „oportet, et multum vehementerque proficiat tam unius hominis quam totius Ecclesiae aetatum et saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in uno dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia."[2]

Diesen Gesichtspunkt hielt und hält die katholische Kirche in ihren dogmatischen Konziliarentscheidungen, in der Tätigkeit der obersten Lehrgewalt des Apostolischen Stuhles und des mit ihm verbundenen Episkopates und in den wissenschaftlichen Erörterungen der theologischen Schulen unentwegt fest.

---

[1] Der Artikel ist eine Frucht der vom Verfasser in Rußland selbst 1903—1911 und später anderswo gemachten Studien. Unmittelbar zur Abfassung wurden Werke von Solowiew, Tolstoi, die Dogmatik von Bulgakow und ein in Freiburg i. B. bei Herder 1918 anonym erschienenes Werk Tserkownoje Predanie benutzt, nach welchem die russischen Theologen außer Bulgakow zitiert werden.

[2] Comm. 23.

Anders die russische Staatskirche. Die „Regierende Synode" stellte bereits vor langer Zeit eine Reihe von Lehrpunkten zusammen, in welchen ihre eigene Bekenntnisgemeinschaft von der katholischen Kirche abweiche[1]. Dieses amtliche Verzeichnis wurde den Professoren der russischen Seminarien und geistlichen Akademien als dogmatische Lehrnorm vorgelegt, nach welcher die künftigen Priester auszubilden wären. Wir haben also in dem angeführten Synodalverzeichnis die von den leitenden Kreisen der russischen Staatskirche amtlich festgehaltenen, die Geistlichkeit verpflichtenden und dem Volke vorzutragenden Glaubenslehren vor uns. Unter den in jenem Verzeichnis aufgezählten zu bekämpfenden katholischen Lehren finden wir nun auch die von der subjektiven Dogmenentwicklung.

Dementsprechend verwerfen auch die von der „Regierenden Synode" gutgeheißenen dogmatischen Lehrbücher einen subjektiven Fortschritt in der Dogmenerkenntnis besonders entschieden. — „Die lateinische Kirche", sagt der Bischof Nikanor, „hat den Glauben schon dadurch entstellt, daß sie sich die sogenannte Dogmenentwicklung angeeignet hat." — Und Professor Bjeltzow meint: „Im wahren Christentum gibt es keine Dogmenentwicklung und kann es keine geben, weil die Dogmen in ihrer ganzen Vollständigkeit vom Anfange der christlichen Predigt an bestehen."

Der obigen Auffassung der russischen Synode und ihrer Theologen gemäß wäre also in den Offenbarungsquellen alles so klar greifbar für die christliche Erkenntnis enthalten, daß ein fortschreitendes, erläuterndes, klärendes Eindringen in die übernatürlichen Lehren für uns ausgeschlossen bliebe.

Dazu muß vor allem folgendes bemerkt werden. Die orientalische Kirche, und in ihr die russische an erster Stelle, rühmt sich ihrer gewissenhaften Bewahrung der Überlieferungen der Apostel und der heiligen Väter. Von diesem Standpunkte aus wird seitens der getrennten Orientalen der katholischen Kirche der Vorwurf gemacht, durch menschliche Zutaten das Gotteswerk entstellt zu haben und so die Ursache des traurigen Zwistes zwischen den Christen des Ostens und Westens zu sein. — Wir sollten streng konservativ bei den von Anfang an klar erkennbaren Offenbarungswahrheiten ehrfurchtsvoll stehenbleiben, der menschliche Verstand sollte sich nicht in leichtfertiger Vernünftelei mit dem Heiligen befassen.

Doch das als vermeintlich rühmliches Kennzeichen der orientalischen Kirchengemeinschaft hervorgehobene unveränderliche Festhalten an der Lehre der Apostel und die Ablehnung der lebendigen subjektiven Dogmenentwicklung stehen vor unüberwindlichen Schwierigkeiten.

Theoretisch läßt sich die Behauptung der von vornherein allseitig und ein für allemal einleuchtenden Formulierung der Glaubenswahrheiten in den Offenbarungsquellen aus der Lehre der Apostel und Väter nicht beweisen. Im Gegenteil, um nicht von der durch die russischen Theologen in völlig antikatholischem Sinne umgedeuteten Tätigkeit der späteren Konzilien zu sprechen, haben wir schon in der Apostelgeschichte selbst den besten Beweis des subjektiven Dogmenfortschrittes in der Apostelkirche. Die Nichtverpflichtung des mosaischen Zeremonial- und Speisegesetzes für die Heidenchristen war jenen

[1] Vgl. den Artikel in dieser Zeitschrift: „Ausblick auf die russische Dogmatik" 95 (1918) 27ff.

ersten, gewiß vom besten Willen beseelten Christen keineswegs aus der Kenntnis der Offenbarungsquellen sofort zweifellos klar; nein, es bedurfte des Apostelkonzils mit seinen uns genau erhaltenen Erörterungen, um den Heidenchristen die klare Entscheidung zu erteilen: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen, euch keine neue Last mehr aufzulegen."

Diese Schwierigkeit, die orientalisch-russische Ablehnung der subjektiven Dogmenentwicklung aus den Lehren der Apostel und heiligen Väter zu begründen, dürfte den Grund einer zweifachen Meinung der russischen Theologen über die fortschreitende Erkenntnis der Glaubenslehren bilden.

Nach der älteren, jetzt aufgegebenen Ansicht ist eine fortschreitende Erkenntnis der Glaubenslehren in den von der russischen Kirche mit allen Orientalen anerkannten ersten sieben Konzilien feststellbar; sie fand jedoch dann ihren Abschluß; wenigstens will man nach dem Ausscheiden der Orientalen in der katholischen Kirche eine Dogmenentwicklung nicht anerkennen.

So gibt einer der ersten russischen Theologen, Makarius Bulgakow, Metropolit von Moskau, in seiner Dogmatik die Erklärung, daß niemand das Recht besitze die geoffenbarten Lehren zu vermehren, zu vermindern, sie zu verändern oder zu entstellen; doch müssen die an Zahl und Wesen unveränderlichen Dogmen erläutert werden und finden tatsächlich mit Rücksicht auf die Gläubigen auch ihre Erläuterung.

Bei Unterscheidung von drei Perioden in der Entwicklung der orientalischen Dogmatik vom Beginn des Christentums bis auf unsere Zeit, erklärt der erwähnte Theologe, daß mit dem Aufhören der ökumenischen Kirchenversammlungen, d. h. nach dem siebten allgemeinen Konzil, die Dogmenentwicklung in der orientalischen Kirche nicht aufhöre, weil die Verirrungen und Häresien nicht aufhören. „Die hauptsächlichsten davon waren zuerst die Irrlehren der römischen Kirche, welche dadurch von der allgemeinen Kirche sich trennte; zweitens die Irrtümer der Protestanten in ihren verschiedenen Sekten. ... Man darf auch nicht behaupten, daß die christliche Dogmenentwicklung jetzt aufgehört habe: sie hört so lange nicht auf, als die falschen Lehren nicht aufhören, so lange also in der Kirche nicht die Notwendigkeit aufhört, entsprechend den neuen Irrungen ihre Dogmen näher zu bestimmen und zum Schutze der Rechtgläubigkeit zu erklären. ... Bei der Dogmenentwicklung wird in den Bestand der christlichen Glaubenslehre nichts Neues hineingetragen; sondern nur anläßlich der Häresien für die Rechtgläubigen genauer definiert und erklärt, was sie auf Grund der Offenbarung stets, obwohl nicht so ausdrücklich, glaubten." — Soweit der Metropolit.

Zur Bestätigung dieser Auseinandersetzungen wird der oben angeführte Text des hl. Vinzenz von Lerin zitiert; doch bleibt nach den Worten des russischen Theologen der Dogmenentwicklung nur die negative Aufgabe der Abwehr von Irrtümern. Besonders klar tritt diese Einschränkung bei dem an erster Stelle getroffenen Hinweis auf die vorgeblichen Verirrungen der katholischen Kirche hervor, in deren Schoß die Dogmen nicht allein in Abwehr der etwa auftauchenden Irrlehren, sondern in spontaner, übernatürlicher Lebenskraft auch positiv sich entwickeln.

In noch deutlicherer Hervorhebung der Gegnerschaft der russischen Kirche zur katholischen Dogmenentwicklung lesen wir bei Bulgakow weiter: „Seit

dem Ende des 9. und besonders seit der Mitte des 11. Jahrhunderts ließ sich die Kirche des Okzidents vom Geiste der Neuerungen fortreißen, erhob einige private Meinungen zum Range von Dogmen, wurde der alten, allgemeinen Kirche untreu und trennte sich von dem rechtgläubigen Orient."

Angesichts der leichtbegreiflichen Schwierigkeit, der Dogmenentwicklung eine zeitliche Grenze zu setzen, gehen die neueren russischen Theologen weiter und verwerfen jede Dogmenentwicklung, sogar in den ältesten allgemeinen Konzilien.

Nach dieser radikalen Auffassung fehlt in der Gesamtkirche bis zum zehnten Jahrhundert jegliche Spur einer fortschreitenden Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheiten, auch in den von der russischen Kirche anerkannten sieben ersten allgemeinen Kirchenversammlungen, weshalb dieselben Theologen auch keine Schwierigkeit haben, die dogmatischen Lehräußerungen jener Konzilien anzuerkennen. Erst im 10. Jahrhundert soll der lateinische Okzident einseitig und eigenmächtig mit seiner vermeintlich nötigen Dogmenentwicklung eingegriffen und dadurch den berechtigten Widerstand des rechtgläubigen Orientes hervorgerufen haben.

Jedenfalls hat gerade diese heutzutage von den russischen Theologen den Katholiken gegenüber besonders hervorgehobene schroff ablehnende Haltung betreffs der Dogmenentwicklung ihre Geschichte; sie hat eine Entwicklung durchgemacht.

Mit der Trennung vom apostolischen römischen Zentrum war im Orient der Stillstand in der Dogmenerkenntnis vor allem eine Tatsache geworden. In Rußland wurde dieser dogmatische Stillstand nach dem Zeugnisse eines der bedeutendsten Kirchenhistoriker des Landes, Makarius Bulgakow, in der Masse der Gläubigen und zum Teil auch im Klerus zu einem förmlichen Erstarren, sogar zum toten Buchstabenglauben. Die durch die Verbesserung offenbarer Abschreibefehler in den kirchlichen Texten unter dem Zaren Alexis Mihailowicz (1645—1676) und dem Patriarchen Nikon hervorgerufene leidenschaftliche Kampfbewegung, die sogar die gewaltigen Volksmassen erregte, war nichts anderes als eine praktische Äußerung jenes Buchstabenglaubens. Bei ihrer hohen Verehrung für die liturgischen Bücher, für die durch ihren altchristlichen Ursprung und die hohe Würde ihrer Verfasser geheiligten Texte, übersahen nicht bloß Laien, sondern auch Priester, ja mitunter selbst Bischöfe die groben, durch Unwissenheit oder Unaufmerksamkeit der Abschreiber in die liturgischen Texte hineingebrachten, den christlichen Glauben oft entstellenden Fehler. Man klammerte sich, wohl in der besten Absicht, doch ohne jede dogmatische Kritik, an bestimmte Ausdrücke, weil dieselben seit unvordenklicher Zeit unbeanstandet in den liturgischen Büchern gestanden hatten und bei den gottesdienstlichen Feiern vom Klerus im Gebet oder Gesang vorgetragen worden waren.

Schon vor Nikon hatten Männer, welche die katholische Theologie kannten, versucht, die russischen Kirchenbücher von den eingeschlichenen Irrtümern zu reinigen. So der albanische Mönch Maximus, der als Schüler zu Savonarolas Füßen gesessen hatte. Ebenso katholisch vorgebildet waren die im 16. und 17. Jahrhundert als Stützen der Orthodoxie nach Rußland berufenen griechischen Theologen Arsenius Grácus, Parisius Ligarides, und die besonders in Moskau hochangesehenen Brüder Lichuda. Petrus Mohyla, einer zum

Teil katholischen moldauischen Fürstenfamilie entstammend und seit 1633 disunierter Metropolit von Kiew, ebenfalls aus katholischen Schulen hervorgegangen, führte in der an seinem Bischofssitze gegründeten Akademie als Lehrbuch den hl. Thomas mit lateinischer Vortragssprache und scholastischer Methode nebst dem Studiengange der Gesellschaft Jesu ein. Doch Kiew gehörte damals zu Litauen, und jener erste wissenschaftliche Aufschwung der orientalischen Theologie machte sich nach dem Eingeständnis Bulgakows im Zarenreiche erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts bemerkbar.

Bei aller Bedeutung dieser Männer für die russische Gottesgelehrtheit kann bei ihnen von einem Festhalten an der altorientalischen Überlieferung nicht die Rede sein, da sich in Kiew und später auch in dem von ihm wissenschaftlich abhängigen Moskau neben katholischen Lehrsätzen auch protestantische einschlichen. Auch der als Begründer der eigentlichen großrussischen Theologie betrachtete, vom Katholizismus zum Schisma abgefallene Theophanes Prokopowicz, blieb in seinem selbst von den Russen getadelten Apostatenhasse gegen die katholische Kirche keineswegs auf dem Standpunkte des altorientalischen Glaubensdepositums, sondern machte sich freiprotestantische Ansichten zu eigen, sei es zur Bekämpfung katholischer Lehren, sei es zur Umgestaltung des innern Lebens der von dem stark protestantisierenden Peter dem Großen willkürlich geknechteten russischen Staatskirche. Wir erinnern nur an die von den Kiewer Theologen festgehaltene, von Peter verbotene Lehre der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter Maria.

Welches also immer der mittelbare oder unmittelbare Einfluß der genannten Männer auf die Glaubenslehre der russischen Staatskirche und auf die einer späteren Zeit vorbehaltene, selbständig russische Theologie war, wir finden bei ihnen keineswegs jenes ausgesprochene Bewußtsein des heute als für die Theologie der Zarenkirche so bedeutungsvoll hingestellten dogmatischen Stillstandes.

Bei dem durch Peter den Großen seiner Staatskirche aufgezwungenen Laienregimente, mit dem weltlichen Oberprokurator an der Spitze, mit maßgebenden weltlichen Beamten in den bischöflichen Konsistorien, mit Laienprofessoren der Theologie in den Priesterseminarien und geistlichen Akademien, darf es uns nicht wundernehmen, wenn nicht ein Priester, sondern ein Laientheologe, ein hervorragender Führer der politischen slawophilen Partei, der ältere Chomjakow, den dogmatischen Stillstand zum unterscheidenden Merkmal der orientalischen, besonders aber der russischen Kirche, dem Katholizismus und dem Protestantismus gegenüber erhob. Von allen seinen wissenschaftlichen Vorgängern unterscheidet sich Chomjakow, weil vor ihm niemand versucht hatte, jenes unterscheidende Merkmal der orientalischen, besonders der russischen, von uns getrennten Christenheit zu bestimmen.

Der von seiner Partei hochgefeierte Mann macht den Katholiken den Vorwurf, den juridischen Geist des alten Römerreichs übernommen zu haben, wogegen der Protestantismus wegen seiner Vernünftelei getadelt wird. Beides, sowohl der juridische Formalismus wie die rationalistische Vernünftelei, bleiben in der orientalischen Christenheit und besonders in der russischen Kirche ausgeschlossen, weil man sich hier an das Wort des Apostels hält: „Depositum serva!“ Man begnügt sich pflichtmäßig, das einmal Übernommene ohne mensch-

liche Zutat getreulich zu bewahren und erhält so der Kirche den wahrhaft apostolischen, von Christus gegebenen Charakter.

So steht die orientalische und besonders die russische Kirche da als die dauerhaft organisierte Wahrheit und Liebe. Damit nämlich die Wahrheit unverändert bewahrt bleibe, sind alle Glieder der Kirche untereinander zum Schutz des anvertrauten Glaubensschatzes in Liebe verbunden und führen ihre Aufgabe vereint in Liebe aus. Deswegen besteht auch zwischen der orientalischen Kirche und der Heiligen Schrift die höchste Gleichförmigkeit, die Kirche ist in ihrem traditionell streng apostolischen Leben einfach die lebendige Schrift, wogegen die Schrift wiederum nichts anderes enthält als das nie verunstaltete Bild der auf apostolischer Grundlage fußenden orthodoxen Kirche.

Bildete der jahrhundertelang tatsächlich bestehende dogmatische Stillstand der russischen Kirche weder bei ihrer Union auf dem Florentiner Konzil, noch bei der Union der Westrussen mit Rom durch die Brester Synode 1596 den Gegenstand besonderer Verhandlungen, so war derselbe durch die Chomjakowsche Auffassung zu einem grundsätzlichen Scheidepunkte zwischen Katholiken und Orientalen, ja zur eigentlichen Quelle andauernder Zerwürfnisse geworden. Alle Versuche der Katholiken, die zwischen ihnen und den Orientalen bestehenden dogmatischen Unterschiede zu heben, können nunmehr von den Disunierten von vornherein mit der entschiedenen Antwort abgelehnt werden, man mache auf der katholischer Seite eine falsche Voraussetzung, man behaupte die Möglichkeit neuer, dem ehrwürdigen christlichen Altertume unbekannter Glaubenslehren. Sogar die nach landläufiger Auffassung den Orient von uns am nachdrücklichsten trennende Lehre vom Primat des Heiligen Stuhles verliert im Lichte der Chomjakowschen Ausführungen ihre Tragweite.

Stolz auf die Errungenschaft eines der Ihrigen und ihrer praktischen Verwendbarkeit bewußt, haben neuere russische Theologen die Erörterungen Chomjakows weiter ausgeführt und ausgiebig zur antikatholischen Polemik verwendet.

Lehrreich ist es bei dem gegen den Primat des Heiligen Stuhles polemisierenden Russen Bielajew zu lesen, daß, wer die Dogmenentwicklung zugebe, den Primat annehmen müsse.

Gerade in diesem von dem russischen Staatstheologen anerkannten engen Zusammenhange zwischen der Dogmenentwicklung und dem Primat muß der Hauptgrund ihrer nachhaltigen Bekämpfung gesucht werden. Eine eingehendere Erwägung wird uns diesen Zusammenhang erweisen.

Das vom Welterlöser seiner Kirche übertragene Lehr-, Priester- und Hirtenamt erfordert in seiner Betätigung Einheit in Disziplin und Glauben. Auf die Frage nach der Wahrung der disziplinären Einheit werden uns die Orientalen auf die im Nomokanon als Hauptnorm aller kirchlichen Disziplin gesammelten Kirchengesetze und ihre Einhaltung durch die verschiedenen Landessynoden hinweisen. Vorläufig enthalten wir uns weiterer Erörterungen hierüber.

Weit schwieriger gestaltet sich jedoch die Erhaltung der Glaubenseinheit. Besonders der katholischen Kirche gegenüber betonen die Orientalen, und vor allem die russischen Theologen, alle Glaubenssachen müßten durch allgemeine Konzilien klargestellt werden und beschuldigen zugleich die katholische Hierarchie, gerade in dieser Frage ihre eigenen Wege, ohne Teilnahme der Orientalen, eingeschlagen zu haben.

Sollte es sich jedoch unter der von uns getrennten Christenheit des Orients auch ohne gemeinschaftliche Betätigung der Katholiken um eine konziliarisch-dogmatische Feststellung handeln, so bleibt ein allgemeines, nur aus Orientalen allein zusammengesetztes ökumenisches Konzil eine praktische Unmöglichkeit. Offenbar würde dazu die russische Kirche allein, trotz ihres alle andern orientalischen Kirchen überragenden numerischen Bestandes, keineswegs genügen. Um jeden Zweifel hierin auszuschließen, nahm sich 1904 die russische freimütige Monatsschrift „Nowyj put'" (Der neue Weg) ein Herz und wies der eigenen Hierarchie ihre Unzulänglichkeit für ein allgemeines Konzil, von der damals noch allmächtigen Zensur unbeanstandet, nach.

So entsteht aber sofort eine ganze Reihe für die orientalischen Teilkirchen unlösbarer Fragen. Welche von ihnen hätte die nötige, alle Bischöfe verpflichtende Autorität zur Berufung einer allgemeinen Kirchenversammlung? Welcher Teilkirche fiele auf dem etwa zusammengetretenen Konzil die Leitung zu? Wem gebührt das Urteil, ob das etwa arbeitende Konzil tatsächlich ökumenisch ist? Wie soll die Abstimmung vorgenommen, wie beurteilt werden? Das auch von den disunierten Orientalen als allgemeines anerkannte erste Konzil von Konstantinopel hatte nur 150 Teilnehmer; das auch von den disunierten Orientalen, in Gemeinschaft mit uns verworfene „Räuberkonzil" von Ephesus war von 135 Bischöfen besucht. Offenbar kann unmöglich jener geringe numerische Unterschied der anwesenden Kirchenfürsten den Ausschlag geben; ein anderer Grund muß hier maßgebend sein.

Bei der beabsichtigten Erledigung aller obigen Konzilsfragen würde die Einmischung der staatlichen Regierungen und nationalistische Eifersüchteleien solche Schwierigkeiten machen, daß das erstrebte konziliarische Endziel unerreichbar bliebe.

Wie wenig abstrakt jene Schwierigkeiten aussehen, beweist nicht bloß das Fehlen wirklich allgemeiner Konzile innerhalb der disunierten orientalischen Christenheit seit ihrer Trennung von Rom, sondern vor allem der Stand der russischen Staatskirche selbst. In ihr herrscht seit dem 17. Jahrhundert ein keineswegs zu unterschätzendes Schisma, in Gestalt des sogenannten Altritualismus, welcher, wiederum in sich geteilt, in fünf verschiedenen religiösen Gemeinschaften auftritt. Jede dieser Abzweigungen, deren größte vor dem Weltkriege eine Erzdiözese und vierzehn Diözesen umfaßte, betrachtet sich allein als wahrhaft orthodox. Welchen Standpunkt die andern orientalischen Kirchen diesen russisch-altrituellen Gruppen gegenüber bei einem allgemeinen Konzil einnehmen würden, bleibt ungewiß. Die nach mutmaßlicher Schätzung des gelehrten Prugawin etwa zwanzig Millionen Altritualisten machen einen einfachen Ausschluß aus der orthodox-orientalischen Gemeinschaft unwahrscheinlich.

Nach Wladimir Solowiew hingen ferner in den letzten Jahrzehnten vor dem Weltkriege die amtlichen freundlichen Beziehungen zwischen der russischen Staatskirche und der Patriarchalkirche von Konstantinopel nur an einem Härchen, und war die peinlichste Vorsicht auf beiden Seiten keineswegs überflüssig. Vor allem existiert in Rußland und in Konstantinopel keine innerliche Glaubenseinheit in allen Punkten. Als der Oxforder Professor William Palmer vor ca. 40 Jahren den Entschluß gefaßt hatte, der orientalischen Kirche bei-

zutreten, wünschte er dieselbe in ihren hervorragendsten Vertretern in Petersburg, Moskau und Konstantinopel kennen zu lernen. In Rußland verlangte man von ihm als Bedingung des Anschlusses an die Orthodoxie Widerruf der anglikanischen Irrtümer und Empfang der Firmung, in Konstantinopel dagegen Empfang der Taufe. Palmer begriff klar, daß er in Moskau russischer, nicht aber orientalischer Christ werde, und entschloß sich, in Rom der katholischen Kirche beizutreten.

In den Jahren 1868 und 1870 berief sich der Patriarch von Konstantinopel den Bulgaren gegenüber auf ein orientalisch-ökumenisches Konzil und lud dazu die „Regierende Synode" an der Newa ein. Die ablehnende Antwort von Petersburg wies auf die Unzweckmäßigkeit der beabsichtigten Maßnahme hin, besonders da es sich ja um keine Glaubenssache handeln sollte. — Nach der vom Patriarchen am Bosporus gegen die Kirche Bulgariens ausgesprochenen Exkommunikation und seiner Einladung an die Russische Synode zur Teilnahme an dieser scharfen Maßregelung, schwieg sich die hohe Kirchenbehörde des Zaren einfach aus und blieb mit beiden unter sich arg verfeindeten Teilkirchen, d. h. mit der byzantinischen und der neugeschaffenen bulgarischen, ruhig in kanonischer Gemeinschaft.

Als dann etwas später die serbische Regierung nach gesetzlicher Festlegung einer wahren Simonie, d. h. des Ankaufes einer jeden geistlichen Würde für eine bestimmte Taxe, ihre alten Landesbischöfe kurzweg absetzte und neue im Sinne des Staatsgesetzes weihen ließ, versagte die Russische Synode der neuen serbischen Staatshierarchie ihre Anerkennung, welche sich die serbischen Bischöfe jedoch für Geld von der Patriarchalkirche in Konstantinopel unschwer erkauften.

Die obigen Züge aus dem innern Leben der orientalischen Teilkirchen dürften die praktischen Schwierigkeiten eines orientalischen, wirklich ökumenischen Konzils zur Genüge beweisen.

Gewissen theologischen Schriften, z. B. der Zusammenstellung der Glaubenslehren vom Kiewer Metropoliten Petrus Mohyla, und besonders in der russischen Kirche dem großen Katechismus des Moskauer Metropoliten Philaret wurde das Ansehen symbolischer Bücher zuerkannt; doch wurde diesen niemals, soweit sie über die Entscheidungen der sieben ersten Konzilien hinausgehen, eigentlich dogmatische Bedeutung beigemessen; es fehlt eben an der im Namen der Gesamtkirche entscheidenden Obrigkeit.

Wenn wir uns erinnern, daß in den letzten Jahrzehnten ein nicht unbedeutender Teil der russischen, vielleicht unbewußt unter dem Einfluß der Ideen Solowiews befindlichen Theologen, die Zugehörigkeit der Katholiken zur christlichen Gesamtkirche festhält und die tatsächlich bestehende Trennung nur als Ergebnis von Mißverständnissen auffaßt, so würde sich hieraus die Notwendigkeit der Teilnahme der Katholiken an einem im Sinne der Orientalen ökumenischen Konzil ergeben, zugleich aber auch seine praktische Unmöglichkeit unabweisbar wachsen.

Übrigens berichtet uns der katholisch gesinnte Solowiew in seiner Broschüre „Rußland und die katholische Kirche", von dem gewiß auch in der russischen Hierarchie erwogenen Plane der Bestellung eines orientalischen, selbstverständlich nichtkatholischen Papstes, mit dem Wohnsitz in Konstantinopel oder Jeru-

salem. Offenbar fühlen die disunirten Teilkirchen das dringende Bedürfnis eines gemeinschaftlichen Oberhauptes, ohne welches ihre Gesamtheit niemals auch nur in Disziplinarsachen ein wirkliches, gesellschaftliches Ganze genannt werden kann, noch weniger aber imstande wäre, sich zu einer von den Orientalen als allein berechtigt betrachteten konziliaren Feststellung in Glaubenssachen emporzuschwingen. Der Plan blieb unausgeführt, und bei der Abweisung des katholischen Primates kam man schließlich, unterstützt durch die Ansicht Chomjakows über den Dogmenstillstand als unterscheidendes Merkmal der orientalischen Kirche, zur grundsätzlichen Ablehnung der subjektiven Dogmenentwicklung. Die geteilten Meinungen über den Zeitpunkt des eingetretenen Stillstandes, d. h. entweder zu Anfang des Christentums oder zur Zeit nach dem siebten, von den Orientalen anerkannten allgemeinen Konzil, entbehren für unsern Zweck der wesentlichen Bedeutung.

Als katholisch denkender Russe hat Solowiew in einem besonderen Werkchen die staatskirchlich-russische Ablehnung der Dogmenentwicklung gründlich widerlegt, klagt aber zugleich über den vollen Mangel eines Lehraufbaus auf dem Fundamente der russischerseits anerkannten sieben Konzilien; seit neunhundert Jahren bleibe so dem Volke die Kirchenlehre unbekannt. Ähnlich bekennt Tolstoi, daß er in den Jahren, da er einen Halt an der Lehre seiner Kirche suchte, sich selbst gestehen mußte, diese Lehre einfach nicht zu kennen. Offenbar verursacht also der durch die Trennung vom übernatürlichen, stets lebendigen Glaubensquell der wahren Kirche Christi bedingte Stillstand in der Erkenntnis der Heilslehre im praktischen Leben des russischen Volkes eine verhängnisvolle Hemmung der notwendigen religiösen Belehrung, selbst über jene fundamentalen Wahrheiten, welche Rußland von der katholischen Kirche übernahm.

Die ursprünglich vom slawophilen Laientheologen Chomjakow aufgestellte Theorie von der unveränderten Bewahrung des Offenbarungsschatzes, im Gegensatz zur katholischen Dogmenentwicklung, wurde im Laufe der Zeit weiter ausgeführt und wird heute, obwohl in verschiedener Form, von allen staatskirchlichen Gottesgelehrten Rußlands gehalten.

Nach Chomjakow ist der Träger der christlichen Offenbarung nicht, wie nach katholischer Lehre, die eigentlich lehrende Kirche, sondern die Gesamtheit der Christen. Eigentümlich gestaltet der Protopresbyter Lebedew jenen Grundgedanken weiter aus. Hiernach besitzt die christliche Hierarchie keineswegs die Gabe der Unfehlbarkeit nur zur Hütung der einmal geoffenbarten Glaubenswahrheiten. In der Lehrtätigkeit aber könnte die Hierarchie ebenso zur blinden Führerin werden wie einst die Schriftgelehrten des Alten Bundes. Auch in der Hütung der Wahrheit zeigt sich die Hierarchie beschränkt. Um nämlich die christliche Lehre wahrhaft zu hüten, ist ihre praktische Aneignung, die Einrichtung des inneren Lebens nach Maßgabe der Wahrheit notwendig, mit einem Worte, es wird dazu die Heiligkeit erfordert! Die eigentlichen Hüter der christlichen Offenbarung sind also die Gerechten der Kirche, deren Heiligkeit uns für die Erfüllung des Berufes der Kirche, die Wahrheit zu hüten, bürgt. Jene Heiligkeit und die damit verbundene irrtumslose Kenntnis der Glaubenswahrheiten kommt freilich nur wenigen zu; doch liegt den kirchlichen Oberhirten die Pflicht ob, von jenen Auserwählten, den wahren Hütern des

Glaubens, die Offenbarungslehren zu lernen und sie den Schäflein der Kirche mitzuteilen.

Ganz folgerichtig bestreitet Lebedew gerade die Teilung der Kirche in eine lehrende und hörende und hebt besonders hervor, daß die Unfehlbarkeit in kirchlichen Angelegenheiten allen frommen Christen eigen ist, und daß ihnen die eigentliche Hütung der Wahrheit obliegt.

Nach einem andern Theologen, Bielajew, bilden die aus den Bischöfen bestehenden Kirchenversammlungen die höchste kirchliche Obrigkeit, und ihre Entscheidungen sind durch die Besiegelung des Heiligen Geistes unfehlbar. Worin aber die Besiegelung des Heiligen Geistes zu suchen sei, möge uns Bielajew selbst erklären. „Welche Konzilien die Besiegelung des Heiligen Geistes auf sich tragen, das erkennen die späteren Jahrhunderte aus dem Zeugnisse der Kirche der vorhergehenden Jahrhunderte, welche Zeugnisse in dem ganzen kirchlichen Leben und in der kirchlichen Praxis eingeschlossen sind. Wenn ein Konzil von der Kirche als allgemein und unfehlbar anerkannt ist, wenn seine Entscheidungen zur Glaubensnorm geworden sind und in die Praxis übergingen, bedarf die Konzilsautorität keiner weiteren Bestätigung. Ein anderes Kriterium der göttlichen Beeinflussung der Konzilien außerhalb der kirchlichen Lebenspraxis zu suchen, wäre verlorene Mühe." So weit Bielajew. Die slawophile Theologie, die Lehre der erklärtesten Anhänger des autokratischen Zaren, hat gerade die Kirche radikal demokratisiert.

Die obigen auf Chomjakowscher Grundlage beruhenden Theorien Lebedews und Bielajews über die der Hierarchie eigentlich zugehörige kirchliche Bedeutung lassen sich schwer mit den deutlichen Aussagen der in der russischen Staatskirche amtlich anerkannten symbolischen Bücher über die bischöfliche Hirtengewalt vereinen. So ist nach der „Erklärung des orthodoxen Glaubens" die Kirche den Bischöfen anvertraut, welche der Herr selbst als Leiter, Hirten, Häupter und Obere bestellt hat. Nach dem orthodoxen „Glaubensbekenntnisse der katholischen und apostolischen orientalischen Kirche" haben die Bischöfe allein Gewalt, durch heilsame Lehre zu unterrichten, denn sie allein sind mit Gewalt und Kraft dazu bekleidet. Nicht anders als durch die Bischöfe wird die Kirche vom lebenspendenden Geist belehrt, und durch die Bischöfe bewahrt der Herr uns davor, in Irrtum zu fallen. Bei unbefangenem Vergleiche dieser älteren orientalischen Auslassungen über die bischöfliche Lehrgewalt mit den neueren Meinungen, sei es Chomjakows oder seiner Schüler Lebedew und Bielajew, läßt sich zwar keine Entwicklung der altehrwürdigen Lehre, wohl aber ihr völliges Aufgeben, eine gewaltsam den vom Altertum übernommenen Texten aufgedrungene, den Sinn vernichtende Auslegung feststellen. Nicht die Bischöfe, „die Leiter, Hirten, Häupter und Obern", sondern die Gesamtheit der Christen oder ein Teil derselben wird einfach Norm oder Richter der durch die symbolischen Bücher vorgeblich erklärten höchsten kirchlichen Obrigkeit, der Bischöfe im allgemeinen Konzil.

Erstaunlicherweise beruft sich Bielajew zum Beweise seiner Ansicht über die Besiegelung der Konzils-Glaubensdefinitionen auf Kirchenversammlungen ohne rechtliche Kraft, z. B. auf die „Räubersynode" von Ephesus, welcher die Ratifikation der Masse der Gläubigen gefehlt habe. Leider wird bei dieser Berufung die Wahrheit auf den Kopf gestellt, denn nicht die Masse der

Gläubigen trat der „Räubersynode" entgegen, sondern einfach der Papst. — Außerdem warteten die von den russischen Theologen anerkannten ökumenischen Konzilien nachweisbar niemals auf die ratifizierende Bestätigung der Masse der Gläubigen, sondern betrachteten ihre Entscheidung nach einmaliger Feststellung ohne weiteres als für alle Glieder der Kirche verpflichtend und hielten Widerspenstige für ausgeschlossen von der kirchlichen Gemeinschaft. Diese Konzilspraxis widerspricht völlig der Ansicht Chomjakows, wonach die Glaubenswahrheiten als zu hütende Hinterlage der Masse der Gläubigen anvertraut sind und die dabei notwendige Unfehlbarkeit in dem „glaubwürdigen, beständig abgegebenen Urteil der christlichen Gemeinschaft" wurzelt. — Dieselbe Unfehlbarkeit einem oder auch mehreren Menschen zusammen zuzuschreiben, welche unter gewissen Bedingungen den besonderen Beistand des Heiligen Geistes beanspruchen, hält Bielajew für „ungereimt".

Den obigen Ausführungen entsprechend hatten nach Bielajew die auf ökumenischen Konzilien versammelten Bischöfe nicht die Aufgabe, das Gebiet der von der Kirche vorgetragenen Glaubenslehren durch eigenen Lehrvortrag zu erweitern, sondern nur Rechenschaft zu geben, was die kirchliche Gemeinschaft ständig glaubte. Nicht die Bischöfe waren also die konziliaren Lehrer des Volkes im Glauben, sondern das beständige Glaubensbewußtsein des Volkes als eine über den Bischöfen befindliche Autorität war ihre Norm und Richtschnur, und jeder verkündigte Glaubenssatz „das Echo" des Bewußtseins der Gesamtkirche, „welche von der Offenbarung stets die rechte Vorstellung hat und in welcher sie stets in wahrem Lichte strahlte".

So ergibt sich als letzte Folge der Chomjakowschen Theorie vom eigentlichen Träger des Glaubensschatzes, daß die Tätigkeit der Konzilien nur die einfache Wiederholung der religiösen Meinungen der Masse war, welch letztere durch ihre Annahme der Konzilsbeschlüsse diese dazu noch unfehlbar ratifiziert. Wie so ganz anders klingen die Worte des Apostelkonzils: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen."

Schon oben wurde bemerkt, daß für eine Dogmenentwicklung schließlich die Lehrautorität des Felsens Petri nötig bleibt, ohne welches Zentrum des Glaubens auch die Peripherie, der Gesamtepiskopat, auf den Konzilien für die Ausgestaltung des Glaubens nicht maßgebend zu wirken vermag. Treffend weist Solowiew auf das 16. Kapitel bei Matthäus hin, wo die Apostel auf die Frage des Herrn, wofür ihn die Menschen halten, entweder irrtümlich antworten oder schweigen, Petrus allein die Wahrheit bekennt. „So geht es", bemerkt der große russische Denker, „auch heute in der Kirche; ohne Petrus verfällt der Episkopat entweder in Irrtümer, oder er schweigt; es gibt dann keine Dogmenentwicklung."

Doch Bielajew wendet ein, die Kirche, die Säule und Grundfeste der Wahrheit, könne unmöglich die Glaubenslehre den verschiedenen Jahrhunderten in verschiedener Fülle vortragen. Wir sollten uns daran erinnern, daß das Christentum uns göttliche, absolute Wahrheit verkündigt, welche keiner Ergänzung, keiner Vervollkommnung unterliegt. Bei Annahme der Dogmenentwicklung aber könnten die Gläubigen nur die durch Entscheidungen der Konzilien definierten Wahrheiten sich aneignen, wobei die Glaubensentscheidungen als Stadien der fortschreitenden Dogmenentwicklung erscheinen, und die Ent-

scheidungen der Kirche ihren Bestand nicht aus dem Glaubensinhalt entlehnen, sondern im Gegenteil die Entscheidungen den Glaubenswahrheiten ihr Dasein verleihen.

Durch diese Ausführungen wird der katholischen Kirche vorgeworfen, durch ihre Konzilsentscheidungen in den göttlichen Glaubensschatz vorher darin gar nicht enthaltene Sätze als Offenbarungswahrheiten aufzunehmen, oder kürzer ausgedrückt, die katholische Kirche soll objektiven Dogmenzuwachs bewerkstelligen. Tatsächlich aber wird gerade die katholische Kirche von den Rationalisten wegen ihres treuen Festhaltens an der einmal geoffenbarten und im Gehorsam angenommenen Wahrheit als unversöhnliche Feindin des Fortschrittes verunglimpft. Gerade in dieser Frage äußerte sich das vatikanische Konzil in klarster Weise, der Heilige Geist sei den Nachfolgern Petri nicht zu dem Zwecke verheißen worden, daß sie neue Lehren zu verkündigen imstande seien, sondern dazu, daß sie die den Aposteln einmal anvertrauten Wahrheiten heilig hüten und recht erklären.

Merkwürdigerweise fügt Bielajew nach den angeführten Worten hinzu: „Unzweifelhaft hat die Aneignung der von Gott geoffenbarten Wahrheit seitens des Menschen verschiedene Stufen." Und weiter: „Im Christentum besteht ein Fortschritt, doch besteht er nicht in der Dogmenentwicklung. Vom Fortschritte des Christentums kann man nur im subjektiven Sinne sprechen, weil bei diesem subjektiven Fortschritte der objektive Inhalt der Offenbarung unberührt bleiben muß."

Auch der von Bielajew zitierte Bischof von Czernigow, Philaret, einer der bekannteren russischen Dogmatiker, gibt zu, daß die Kirche Christi nicht immer die Glaubensdogmen in ein und derselben Fülle lehrt. „Wenn wir sagen", schreibt der russische Hierarch, „daß die christlichen Dogmen als Dogmen des göttlichen Geistes unveränderlich sind, wollen wir nicht sagen, daß die menschlichen Gedanken über die göttlichen Dogmen immer dieselben und unveränderlich bleiben. Im Gegenteil, damit die menschlichen Überzeugungen von den Dogmen ihres Gegenstandes würdig seien, müssen sie sich mehr und mehr vervollkommnen."

Diese Worte des Bischofs von Czernigow beweisen, wie die kurz vorher angeführten Worte Bielajews selbst, daß die russischen Theologen eine Vervollkommnung der Erkenntnis der Glaubenswahrheiten zugeben müssen, daß sie auch die stufenweise sich entwickelnde Glaubensdarbietung nicht abzulehnen vermögen.

Woher dann aber, können wir mit Recht fragen, unter den von der Synode aufgestellten Unterscheidungslehren auch die Zurückweisung der Dogmenentwicklung? Nach den angeführten Auseinandersetzungen Bielajews über den in der Christenheit bestehenden Fortschritt, der sich ohne Dogmenentwicklung vollziehe, kommt man unwillkürlich auf den Gedanken, daß um jeden Preis die katholische Lehrform abgelehnt werden soll, so sehr man sich zur Annahme des Inhaltes veranlaßt sieht. Der Inhalt in der katholischen Form würde freilich die russischen Theologen nach den Denkgesetzen zu unangenehmen Folgerungen führen.

Diese Haltung treffen wir unter den russischen Gottesgelehrten keineswegs allein in unserer vorliegenden Frage an. Auch in anderen Fällen nehmen die

russischen Theologen heute die Vordersätze katholischer Dogmen an, doch scheut man sich vor der Schlußfolgerung. Es liegt dieses Verhalten wohl in der ganzen innern Verfassung der getrennten, „autokephalen" Teilkirchen des Orients begründet, welche in den Kirchenvätern und in den liturgischen Texten das Material zum Beweise der von ihnen bestrittenen katholischen Dogmen finden, doch vor den klaren Folgerungen zurückschrecken. Der heilige Erzbischof und Märtyrer Josaphat Kumcewicz übte, der Beweiskraft der liturgischen, beim Gottesdienste laut gesungenen Texte sich voll bewußt, mit seinen Volksschriften ein sehr ergiebiges Apostolat aus.

Gerade in den logischen Folgerungen aus den in den russischen Kirchenbüchern enthaltenen Lehren läge ein wirklicher, subjektiver Dogmenfortschritt, doch zu Gunsten der Vereinigung der Orientalen mit der bekämpften katholischen Kirche. Um „Einigkeit aller" betet die russische Kirche am Anfange einer jeden heiligen Messe und am Anfange der Fastenliturgie des hl. Gregors des Großen. Gebe Gott die baldige Erfüllung dieses anhaltenden Betens!

Noch ein Wort über die praktischen Folgen der russisch-staatskirchlichen Gegnerschaft gegen die Dogmenentwicklung. Wir hoben bereits vorher die Beeinflussung russischer Theologen durch anderweitige Faktoren zu einer Zeit hervor, wo die russische Theologie noch nicht selbständig war. Wie sieht es heute mit ihrer Unabhängigkeit aus, wo die Gottesgelehrtheit angeblich auf eigener, nicht von Fremden entlehnter Grundlage, auf der Chomjakowschen Wahrung der dogmatischen Hinterlage steht?

Unschwer kann der vorurteilsfreie Beobachter bei vielen Vertretern der russischen Theologie eine freidenkerische Zersetzung des Inhaltes, bei äußerlicher Wahrung der alten orientalischen Ausdrücke, feststellen. Die Stärke dieses negativen Dranges bewies die den theologischen Akademien in der Freiheitsperiode 1905 seitens der „Regierenden Synode" gewährte Autonomie, welche wegen der Resultate nach ungefähr einem Jahre wieder aufgehoben wurde. Doch auch früher begegnen wir ähnlichen Symptomen. Der uns als Dogmatiker bereits bekannte Metropolit Makarius Bulgakow nennt einen andern Gottesgelehrten Rußlands, Theophylakt Gorski „einen der besten Theologen der russischen Kirche", obwohl derselbe die lutherische Lehre von der sola fides vorträgt und den altorientalischen Traditionen auch in der Sakramentenlehre nicht treu bleibt. Die Werke des protestantisierenden Theologen Falkowskij waren von der Synode schon längst zum Gebrauch in den Seminarien gutgeheißen. Bezeichnender für die dogmatische Auffassung der russisch-staatskirchlichen Behörden bleibt die Zurechnung zahlreicher, von der alten orientalischen Auffassung des Christentums sich grell unterscheidender Sekten zur Staatskirche, wogegen die nach dem Eingeständnisse der Freiheitsmanifeste Nikolaus' II. von der Staatskirche nur mehr rituell sich unterscheidenden Altgläubigen jahrhundertelang als ärgste Feinde derselben Kirche verfolgt wurden.

Der katholischen Kirche gegenüber werden, trotz des versöhnlichen Geistes einiger Theologen, die Gegensätze mit dem Fortschreiten der Zeit offenbar verschärft. Während beim westrussischen Unionskonzil in Brest 1596 die Frage der Bedeutung der Epiklese noch keine Rolle spielte und selbst westrussische disunierte Priester und Bischöfe fast bis zur Zeit Peters des Großen in dieser

Frage auf katholischem Standpunkte blieben, finden wir schon etwas später, um nicht von heute zu reden, in der russischen Theologie eine heftige Gegnerschaft gegen die katholische Lehre von der konsekratorischen Kraft der Einsetzungsworte der heiligen Eucharistie. Ähnlich wurde die in der Kiewer Akademie früher nicht beanstandete Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter von Peter dem Großen verboten, obgleich eine unter jenem Titel bestehende Bruderschaft in Polock den besten Beweis des Eindringens jenes Glaubens in das Volk bot.

Die Hinneigung der neueren russischen Theologen zu den Neuerungen des 16. Jahrhunderts, die Duldung derartiger Ansichten im Schoße der russischen Kirche, anderseits aber das Aufgeben solcher Lehren, welche noch vor kurzem vom Orient und Okzident der Christenheit grundsätzlich festgehalten wurden, wie z. B. die Lehre von der hirtenamtlichen Stellung der Bischöfe, dies alles weist nicht auf eine positive Dogmenentwicklung im katholischen Sinne, sondern auf die bedauerlichste Dogmenminderung hin.

Der Gesamtorganismus der orientalischen Kirche soll nach der unter den russischen Theologen heute geltenden Ansicht in seinem Glaubensbewußtsein Hüter der christlichen Wahrheit sein, dessen Echo die Bischöfe sind. Doch betrachten wir die heutigen Glaubensansichten der staatskirchlichen Gottesgelehrten Rußlands, der wissenschaftlichen Koryphäen des staatskirchlichen Ganzen und die durch sie unter der Obhut der Synode vorgetragenen Lehren, so sehen wir in ihnen nicht ein sorgfältiges Hüten des ursprünglichen Glaubensschatzes, sondern ein erstaunliches Aufgeben der orientalischen Kirchenlehre, auch jener, welche der Orient bei seiner Trennung vom katholischen Okzident als Gemeingut der Vergangenheit herübergenommen hatte. Gern geben wir dabei zu, daß die gläubige Masse des russischen Volkes nicht den doktrinellen Ansichten ihrer Theologen, sondern dem Lehrvortrage seiner altehrwürdigen Kirchenbücher folgt. Gebildete und religiös denkende Russen stellen jenen Widerspruch zwischen der eigentlichen Kirchenlehre und den doktrinellen Meinungen der staatskirchlichen Priesterschaft nicht ohne schmerzliches Erstaunen fest.

Zwei beachtungswerte Stimmen aus neuester Zeit dürften uns zum Schluß die Beurteilung des Dogmenstandes der orientalischen und damit auch der russischen Kirche kennzeichnen.

Der russische Erzbischof von Charbin und der Mandschurei, Methodius, äußerte sich in dem kirchlichen Organ der Auslandsrussen „Tzerkownya Wjedomosti" im Februar 1925 zur Frage der wünschenswerten Berufung eines ökumenischen Konzils, besonders aber zur Dogmenentwicklungsfrage[1]. „Die sieben heiligen ökumenischen Konzilien haben alles gelehrt und erklärt, was uns zu unserem Heile zu wissen nötig ist, alles, was die gute Organisation des kirchlichen Lebens und die Entwicklung der Frömmigkeit erfordert. Damit fällt jede Notwendigkeit und Möglichkeit neuer ökumenischer Konzilien außer den sieben ökumenischen.... Möge also für alle Zeiten die heilige Zahl der sieben ökumenischen Konzilien unveränderlich bleiben."

Der Herausgeber des obengenannten kirchlichen Organs, zugleich auch Sekretär des Metropoliten Antonius, welcher von Karlowitz in Slawonien

[1] Zitiert in „Orientalia christiana" (Juni 1925) 132.

aus die geistliche Führerschaft der orthodoxen Auslandsrussen beansprucht, fügt den Worten des Erzbischofs Methodius hinzu: „Diese Ansicht ist den heiligen Kanones völlig entsprechend."

Diesem Festhalten an der ablehnenden Stellung wider die Dogmenentwicklung gegenüber können wir wohltuenderweise die Ansicht eines mit dem inneren Leben der orientalischen Christenheit wohlvertrauten andern Gelehrten zur Seite stellen.

Der Generalsekretär des rumänischen Kultusministeriums Nikiphor Crainik äußert sich in der „Gândirea"[1]:

„Das orthodoxe Glaubensbekenntnis ist ein Buch voll Lücken und Widersprüchen. Ein endgültiges Glaubensbekenntnis fehlt noch der orientalischen Kirche.... Viele Bestandteile der Dogmatik blieben ohne Harmonie und Vervollständigung, weil im 8. Jahrhundert die Tätigkeit der ökumenischen Konzilien Unterbrechung fand."

Schon Solowiew hatte in einem Artikel der Zeitung „Rußj" (5. Dez. 1887) bemerkt: „Trotz der persönlichen Talente und der Gelehrtheit vieler geistlicher Würdenträger, trotz zahlreicher, nützlicher wissenschaftlicher Arbeiten unserer Geistlichkeit besteht keine selbständige geistliche Wissenschaft in Rußland, die russische Theologie fügte zu den ihr überlieferten Schätzen theologischer Kenntnisse des Orients nichts Wesentliches hinzu und hält sich bisher ausschließlich nur an die Bestimmungen des 7. und 8. Jahrhunderts, als ob seit jener Zeit nichts vor sich ginge, als ob seit der Zeit der letzten großen Lehrer des Orients, des hl. Maximus des Bekenners und Johannes Damascenus, keine neuen Fragen und Zweifel sich erhoben und als ob endlich die neu-europäische Philosophie und Wissenschaft für die zeitgenössischen orthodoxen Theologen nicht ebensolche geistige Nahrung böten, wie die großen Theologen der vergangenen Jahrhunderte in der alten griechischen Philosophie fanden."

„Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut", sind die Worte des Heilandes. Während die katholische Kirche bei ihrem treuen Festhalten an dem Felsen Petri durch folgerichtige Entwicklung der Erkenntnis der einmal geoffenbarten Glaubenswahrheiten immer mehr geistige Schätze sammelt, sehen wir mit tiefem Schmerze in der russischen Staatskirche die langanhaltende Trennung vom Felsen Petri, dabei vorgeblich wohl den Verzicht auf die gesunde Dogmenentwicklung, tatsächlich aber traurige Wandlungen inmitten der zahlreichen Irrtümer —; es fehlt derjenige, der seine Brüder bestärken soll.

**Felix Wiercinski** S. J.

---

[1] Jahrgang 1924, Nr. 11, S. 261.

# Zur Krise der Psychologie

Kaum eine Wissenschaft hat ein an innern Gegensätzen so reiches Gebiet wie die Psychologie: Unser Seelenleben gehört in doppelter Hinsicht zwei Welten an. Es spielt sich ganz im Innersten der Seele ab, wird nur dort erlebt und ist doch fast immer auf Dinge außer uns oder auf Werte über uns bezogen. Es wurzelt tief in der Welt biologischer Vorgänge und Gesetze und ragt doch über diese hoch hinaus in eine Welt geistigen Seins und Wirkens. In all unserem Erkennen und Streben vollzieht oder verrät sich jene rätselvolle „Zwei-Einheit" von Ich und Gegenstand, die sich nur dann ganz enträtseln läßt, wenn neben der Struktur der subjektiven Erlebnisformen auch deren verschiedenartige Objektbezogenheit beachtet wird. Und in der Weise, wie etwa das schöpferische Denken stets von anschaulichen Sinnesbildern abhängig ist und diese doch nach seinen eigenen Gesetzen durchleuchtet und zum Aufbau künstlerischer und wissenschaftlicher Werke dienstbar macht, offenbart sich unsere geistig-stoffliche Doppelnatur.

Es wäre nun gewiß ein in der Geschichte aller Wissenschaften und Philosophien einzig dastehendes Wunder, wenn solche, dem Gegenstand der Psychologie selbst anhaftende Gegensätzlichkeiten nicht auch mannigfach zur einseitigen Beachtung bald der einen bald der andern Seite des Psychischen und damit zu Spaltungen und Krisen geführt hätten. Erinnert man sich überdies daran, wie einzigartig jäh sich innerhalb weniger Jahrzehnte das Arbeitsgebiet der Psychologie ausgeweitet hat und wie große Komplexe noch halbgelöster Fragen zur Arbeitsteilung nötigen, dann kann das Wort von Splitterung und Krise in der modernen Psychologie nicht sonderlich überraschen.

Die bloße Tatsache einer solchen Krise bedarf eines Beweises nicht. Wird doch sogar in Kreisen, die mit Sinn und Wegen psychologischer Forschung weniger vertraut sind — manchmal mit ganz besonderer Emphase — gesagt, daß schlechthin „die" moderne Psychologie versagt, „die" Psychologie sich ödem Sensismus und „gedankenarmer Tatsachenklauberei" verschrieben habe, daß „die" Psychologie zum tieferen Eindringen in das Seelenleben nicht fähig sei. Und da extreme Behauptungen meist nur zur Aufstellung extremer Gegenthesen dienen, haben dann wohl auch Vertreter der Gegenansicht gleich jegliche Spekulation — nicht nur die wirklichkeitsfremde — als billige Geistreichelei betrachtet. Extreme Thesen sind nun freilich immer falsch. Aber auch ernste Forscher betrachten die heutige „Krise der Psychologie" als ernster Besprechung bedürftig und wert. Auf dem Internationalen Psychologenkongreß in Groningen (Herbst 1926) haben sich vier Referenten mit ihr beschäftigt[1]. Auf dem Psychologenkongreß in Bonn (Ostern 1927) war wiederum ernstlich von ihr die Rede[2]. Die Fachliteratur bringt immer wieder Artikel über sie. A. Messer hat in seiner kleinen, sehr klaren „Einführung in die Psychologie" nicht weniger als 23 Abschnittchen den „Richtungen der Psychologie" gewidmet[3].

---

[1] L. Binswanger, Th. Erismann, G. Ewald und Ed. Spranger in den Referaten über „Verstehen und Erklären in der Psychologie".

[2] Vortrag von G. Störring; vgl. auch dessen Artikel: Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie, in Arch. ges. Psych. 58 (1927) 389 ff.

[3] Leipzig 1927, Meiner.

Πόλεμος πάντων πατήρ. Solange Richtungsgegensätze einander achtend und helfend sich ergänzen, ist die Verschiedenheit der psychologischen Betrachtungsweisen wertvoll. Verderblich würde sie, wenn sich das Interesse für eigene Art und Schulsentenz zum engbrüstigen Fanatismus zuspitzen sollte. Die Scheu vor solchen Möglichkeiten läßt es in hohem Grade begrüßen, daß allem Anscheine nach die Wendung zu einem Sichfinden, zur Überbauung der Richtungsgegensätze in einer weiter gewölbten Synthese sich ankündigt[1].

Es mag sich bei dieser Wende lohnen, einen Blick zurückzuwerfen auf die Entwicklungskrisen, die sich einstellten: zunächst innerhalb der vom letzten Jahrhundert her traditionellen psychologischen Forschung, dann in der heute umstrittenen Frage nach Sinn und Recht dieser Forschungsweise und nach der Einheit oder Zweiheit, wenn nicht gar Dreiheit von (empirischen) Psychologien, um zuletzt die Frage nach „Empirie und Metaphysik des Seelischen" kurz zu streifen.

## I.

Die psychologischen Entwicklungskrisen nahmen ihren Ausgang alle von einer Reaktion gegen die ältere Assoziationspsychologie des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Ihr als einer „mechanistischen Elementenpsychologie" sollte eine „finalistische, eine sinnbeachtende, eine Ganzheitspsychologie" gegenübergestellt werden. Warum die Reaktion?

Allem seelischen Geschehen liegt der Entwicklungsdrang zu Grunde nach immer reicherer Seins-Fülle und zugleich nach innerer Geschlossenheit und Einheit des eigenen reicheren Seins. Ein Drang nach Fülle und nach Form zugleich. Fassen wir ihn als Erkenntnistrieb, so entspricht ihm einerseits der ständige Neuerwerb von Erkenntnisschätzen, anderseits die Einheit im gestalteten Wissensgut. So stellt sich etwa dem Erkennen der Außenwelt ein Sinnending nicht nur wie eine bloße Fülle, ein bloßes Konglomerat elementarer Empfindungsobjekte dar, sondern eben als ein irgendwie gestaltetes „Ganzes" (gleichgültig wie man sich das Werden der Ganzheitserfassung psychologisch deuten mag). Und in all den anschaulichen „Gestalten" unserer „Sinnenwelt" sucht der Verstand — die Kraft des intus-legere, wie ihn Thomas nannte — die an und zwischen den Dingen waltenden, logischen, kausalen, finalen usw. Beziehungen einsichtig zu erfassen. Nur so hofft er die Dinge wirklich zu begreifen und zu verstehen.

Der Hauptvorwurf nun, der gegen die ältere Assoziationspsychologie erhoben wurde und auf den alle andern zurückgehen, ist der: daß sie wohl die Fülle, aber viel zu wenig die Form-Einheit und Sinnbezogenheit der seelischen Erlebnisse beachtet habe. Daß sie daher in Gedanken das Seelenleben nach Art einer seelischen Chemie, in letzte Elemente aufgelöst und aus solchen durch mechanischen Zusammenbau der Elemente wieder zurechtkonstruiert habe. Allerdings ein unmögliches Unternehmen. Wieweit der Vorwurf berechtigt sei, mag dahingestellt bleiben. Soweit er berechtigt ist, wird die beklagte Einseitigkeit sich zurückführen auf das Verlangen aller Wissenschaft nach möglichst einheitlicher Welterklärung — Formeln, die die Welt aus einem einzigen

[1] K. Bühler, Die Krise der Psychologie (XV u. 223 S., Jena 1927, Fischer), sowie Bühlers gleichnamiger Artikel in „Kantstudien" 31 (1926) 455 ff.

Prinzipium oder aus zweien deduzieren, haben hier, wie anderswo, ihre hypnotische Wirkung —; ferner mag sie sich erklären aus der Nachwirkung der Humeschen Assoziationspsychologie des 18. Jahrhunderts und des einseitigen Wissenschaftsbegriffes Kants, aus dem berückenden Aufblühen der Naturwissenschaften, wohl auch aus einer allzu großen — nach den Ikarusflügen romantischer Spekulation sehr verständlichen, aber in sich befremdlichen Scheu vor allem was nach „Metaphysik" aussah. Übrigens war auch den Führern jener Generation nicht unbewußt, daß rein assoziationsmechanistische Deutung des Seelenlebens nicht genüge. (Vgl. etwa W. Wundts Lehre von der schöpferischen Synthese.) Aber sie mußten der umfassenderen Forschung zunächst Grundlagen schaffen. Und angesichts der Arbeitsleistung etwa eines G. E. Müller findet man sicher in der selbstlos-treuen Hingabe an das Einzelne und Kleine nicht weniger geistige Größe, als wenn große Geister das unverstandene Kleine großzügig mißachten.

Immerhin — eine Einseitigkeit, die auf Reaktion drängte, war da. Die Reaktion kam zunächst vonseiten der Denkpsychologie. Bedeutende Richtungen und Vertreter der Philosophie hatten das Ungenügende einer das Seelenleben auf Vorstellungs-Assoziationen zurückführenden Psychologie stets durchschaut. So — neben der gesamten Neuscholastik — Franz Brentano und seine besten Schüler, ein Ed. Husserl, ein C. Stumpf usw.[1] Aber es bleibt doch in erster Linie das Verdienst der Schule Oswald Külpes, daß sie gegenüber dem herrschenden Sensismus auf den Wegen moderner Forschung die Eigenart und Eigengesetzlichkeit der „bewußt sinnbezogenen seelischen Funktionen", des Denkens und Wollens, zur Anerkennung geführt und die eingehende Untersuchung der einzelnen Denkfunktionen mit den neuen Mitteln eingeleitet hat. Nach Arbeiten von K. Marbe, von A. Messer und N. Ach führten K. Bühlers Untersuchungen 1907 zum Durchbruch der Denkpsychologie[2]. Wie sehr dieses Neue damals noch als „krisenhaft" empfunden wurde, zeigte die sehr entschiedene und wenig freundliche Opposition W. Wundts, des Altmeisters der Psychologie, gegen die neue Lehre und Methode[3]. Beides, Lehre und Methode bedeutete in der Tat einen nicht geringen Umschwung in der Psychologie. In der Methode der Denkpsychologie lag eine klare Abkehr von dem — aus der Physik entlehnten — Ideal möglichst rein quantitativer Forschung zu Gunsten der qualitativen psychologischen Analyse. Durch ihre Lehre war der modernen psychologischen Forschung das bisher fast verwehrte Gebiet der höheren, auf Sinnzusammenhänge, Sinngebiete, bezogenen seelischen Funktionen erschlossen und seine intensive Durchforschung konnte nun einsetzen. Die Faktoren aller geistigen Entwicklung: Beziehungseinsicht, Komplexergänzung, aktive Haltung der Seele, wurden

[1] „Gedanken sind mehr als Vorstellungen, und sie folgen im wohlgeordneten, disziplinierten Denken nicht den Assoziationsgesetzen, sondern den Forderungen der gedachten Gegenstände, freilich nur im Grenzfall rein, fehlerfrei, und auf den kürzesten Wegen" (Bühler a. a. O. 12).

[2] Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge, in Arch. ges. Psych. 9 (1907) 297 ff. u. 12 (1908) 1 ff.; zur Geschichte der Entwicklung vgl. J. Geyser, Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge (1909), für einige neuere Literatur N. Ach, Über Begriffsbildung (1921); A. Willwoll, Begriffsbildung (Leipzig 1926).

[3] Psychol. Studien 3 (1907) 301 ff.; Arch. ges. Psych. 11 (1908) 445 ff.

eingehend untersucht[1], die einzelnen Denkoperationen analysiert: Urteil und Schlußfolgern, produktives Denken und Irrtum, Bedeutungserfassung von Worten und Begriffsbildung, u. a. Noch bleibt gewiß viel Arbeit zu leisten, zumal wenn denkpsychologische Gesichtspunkte der Forschung verbunden werden mit solchen der Gestalt-, Gefühls-, Tiefenpsychologie, der Pathologie. Wie fruchtbar die Verbindung denkpsychologischer mit entwicklungspsychologischen Einstellungen ist, bezeugen Arbeiten W. Sterns, Karl und Charlotte Bühlers Untersuchungen zur Kinder- und Jugendpsychologie, Else Köhlers Studie über die Lebensformen des Dreijährigen[2] u. a. m. Heute würde wohl Wundt selber sagen, daß die Reaktion der Denkpsychologie eigentlich weniger eine „Krise" der Psychologie bedeutete, als einen Frühlingsansatz zu reicherem Aufblühen der psychologischen Forschung[3].

Ähnliches gilt von der heute so viel genannten „Gestaltpsychologie". Ging die Reaktion der Denkpsychologie gegen die ältere Assoziationspsychologie vornehmlich — nicht ausschließlich! — von der tieferen Erfassung der Sinnbezogenheit seelischer Funktionen aus, so betonten die Gestaltpsychologen vor allem nachdrücklich den „Form-Gedanken", die Einheit schon im primitiven Erkenntnisgut. Es ist eine schlichte Tatsache, daß das „Gestalt-Ganze" etwa einer Melodie oder einer ruhenden Figur sich in gewissem Grade unabhängig von den wechselnden Einzel-Elementen erhalten kann[4], daß „Gestalterfassung" somit irgendwie mehr ist als die bloße Summe der Einzelempfindungen, die „Summe der Elemente". Das aber gab der Psychologie Rätsel ganz eigener Art auf. Es waren keine leichthin lösbaren Rätsel; das läßt die Vielheit der theoretischen Stellungnahme der Psychologen zum „Gestaltproblem" schon vermuten[5]. Wie viel sich aber die Erkenntnispsychologie von der Lösung dieser Rätsel versprechen kann, läßt sich aus dem Eifer entnehmen, mit dem in mehrfachem Ansatz seit den neunziger Jahren, und heute in den verschiedensten „Schulen" ihre Lösung angestrebt wird, im Kreis der Schüler Wertheimers in Berlin, im Kreis um Krüger[6] und Sander in Leipzig, um Rubin in Kopenhagen, in Frankfurt und an andern Orten.

Denk- und Willenspsychologie wie Gestaltpsychologie (die Lehre von der Sinnbezogenheit des Denkens und Strebens auf objektive Sinnzusammenhänge oder zu verwirklichende Zwecke, wie die Lehre vom Gestalten im Erkennen) führen letztlich zu der gemeinsamen Frage: wie die Einzelfunktionen in „Eigenart und Sinn des seelischen Ganzen", in der Persönlichkeit, verankert

---

[1] Vgl. etwa J. Lindworsky, Revision einer Relationstheorie, in Arch. ges. Psych. 48 (1924) 248 ff.; Theoret. Psych. (Leipzig 1926, Barth); O. Selz, Psych. des produktiven Denkens (Bonn 1922, Cohen); O. Speich, Reproduktion und psych. Aktivität, in Arch. ges. Psych. 59 (1927) 225 ff.

[2] Leipzig 1926, Hirzel. Vgl. des Verfassers „Vom Werden der geist. Welt", diese Zeitschrift 111 (1926) 395 ff.

[3] „Wenn es also je eine rein mechanistische, d. h. sinnfreie Theorie des Seelenlebens gab, so war die Abwendung von ihr bereits vor zwei Dezennien vollzogen" (Bühler, Die Krise der Psychol. 14).

[4] Etwa eine Melodie bei Transponierung in andere Tonart.

[5] Vgl. hierüber J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie[4] (München 1927, Kösel).

[6] Vgl. die weiter ausgreifenden strukturpsychol. Studien von F. Krüger, insbesondere die geschichtl. Einführung, in „Neue Psych. Stud.", hrsg. von F. Krüger 1 (1926) 1 ff.

seien. Mit dieser Hinwendung zur Persönlichkeits-Psychologie führen sie die Forschung vor eines ihrer lockendsten, aber auch eines ihrer dunkelsten und rätselvollsten Gebiete, in dem die Gefahr subjektiver Willkür nicht gering ist.

Eine rein assoziationsmechanistische Psychologie müßte sich das Seelenleben aufgebaut und zusammengefügt denken aus letzten, durch Assoziationsmechanismen und nach Assoziationsgesetzen verbundenen Elementen. Aus der Reaktion gegen eine Auffassung solcher Art erklären sich manche Formen neuer Persönlichkeitspsychologie, ihre Art in die letzten Tiefen der Seele, in die letzten Auswirkungen ihrer Verbundenheit mit dem Leiblichen, in ihre ganze geistige Welt, in der und aus der sie lebt, hineinzudringen.

Eine der ersten dieser Reaktionen ging von der Psychotherapie aus. Ist ja doch diese ein „künstlerischer Beruf" (A. Adler) der Sinn für Zusammenhänge, Ganzheits-Schau, fordert. Die Tiefenpsychologie der Freudschen Psychoanalyse[1] suchte die unbewußten Zusammenhänge des bewußten Seelenlebens aufzudecken. Wie sehr sie auch, unseres Erachtens, in einer einseitig biologistischen, ja vielfach mechanistischen Auffassung des Seelenlebens sich verlor und in einseitig und übertrieben sexualistischer Trieblehre sich festrannte, so sollen doch die von ihr ausgegangenen positiven Anregungen nicht verkannt werden. Schärferen Blick freilich für die zielgerichtete Einheit des Seelischen verraten manche Arbeiten der Individualpsychologie, von Alfred Adler, noch mehr von R. Allers. Andere suchen das Ganze der Persönlichkeit mehr aus der Verbundenheit des Seelenlebens mit dem Physiologischen zu erklären wie die Vererbungsforschung Sommers, die Typenforschung Kretschmers[2]. So sehr endlich die Erforschung der Persönlichkeit auf die Verankerung des bewußten Seelenlebens in unbewußten „Dispositionen" und Anlagen und auf die Zusammenhänge von Psychischem und Physischem achten muß, so läßt sich doch das Persönlichkeitsganze nur restlos deuten, wenn die objektiven Werte und Ziele beachtet werden, denen es zuneigt, und von denen aus es vielfach Richtung und Einheit erhält. „Den Menschen verstehen heißt in erster Linie die geistige Welt verstehen, in der er lebt"[3]: Aus der Richtung der Seele auf die „objektiven Sinngebiete" verschiedener Art gewinnt Ed. Spranger seine „Lebensformen", suchen therapeutisch A. Adler, R. Allers, K. Jaspers u. a. vielfältig das Persönlichkeitsganze zu verstehen.

Freilich, die ganze Fülle, die innerste Einheit, die letzten Tiefen und Sinnbezogenheiten eines Seelenlebens kann kein endliches Wesen restlos erfassen, weder bei sich noch bei andern. Dennoch wird die Psychologie nie darauf verzichten können, dem Ideal sich möglichst zu nähern. Hier aber wird nun die heute vielumstrittene Frage wach, ob das, was man gemeinhin als empirische Psychologie bezeichnet, zur Lösung solcher Fragen überhaupt befähigt und befugt sei, ob nicht vielmehr an Stelle einer vorsichtig induktiv sich

[1] Vgl. A. Willwoll, Über Psychoanalyse und Individualpsychologie: diese Zeitschrift 111 (1926) 401 ff., und: Zur psychoanal. Bewegung, in Schweiz. Rundschau 26 (1925) 339 ff.

[2] Vgl. auch H. Hoffmann, Das Problem des Charakteraufbaues, seine Gestaltung durch die erbbiologische Persönlichkeitsanalyse (Berlin 1926, Springer).

[3] Th. Erismann, Die Eigenart des Geistigen, induktive und einsichtige Psychologie (Leipzig 1924, Quelle & Meyer).

vortastenden Psychologie eine andere treten müsse, die das Seelenleben in einem Künstlerblick intuitiv „verstehe".

## II.

Damit stehen wir vor dem, was die heutige „Krise der Psychologie" ausmacht. Die Wendungen zur Denk- und Gestaltpsychologie besagten wohl ein Sichlösen von Altem und ein Sichrecken nach Neuem hin, aber doch immer innerhalb der einen Wissenschaft. Heute geht es um die Frage, ob künftighin noch überhaupt von der „einen (empirischen) Psychologie" die Rede sein könne, oder nur noch von mehreren „Psychologien", die weder Ziel noch Weg gemeinsam haben. Gegensatzpaare verschiedenster Art werden fast wie Parolen aufgestellt. Wir hören von natur- und geisteswissenschaftlicher Psychologie, von erklärender und verstehender, von induktiver und einsichtiger, von kausaler und finaler Seelenkunde, von Elementenpsychologie und Ganzheitspsychologie usw. Dabei sind die Begriffe, die mit den gleichen Worten verbunden werden, keineswegs eindeutig überall dieselben. Immerhin heben sich zwei Grundrichtungen deutlich voneinander ab.

Die moderne experimentelle Psychologie — so führt Th. Erismann in seiner Studie über „die Eigenart des Geistigen"[1] aus — hatte sich die Exaktheit der Naturwissenschaften zum Vorbild genommen. Das bedeutete einen nicht geringen Fortschritt. „Die ganze reiche Ernte der modernen psychologischen Wissenschaft ist überwiegend in Anwendung der induktiven Methode gewonnen. Und nur wer mit den Ergebnissen der experimentellen Psychologie nicht näher vertraut ist, könnte ihre Bedeutung geringschätzig behandeln." Aber — unsere Tugenden sind ja unsere Schwächen. Es konnte bei diesem Vorgehen die Sonderart des Geistigen außer acht gelassen werden. Die Naturwissenschaft muß ihr Objekt entpersönlichen, entgeistigen, soll sie nicht in alten Mystifikationen des Naturgeschehens landen. Auch im Psychischen gibt es zwar „sinnfreie" Vorgänge und Gesetze, zumal im Gebiet der Psychophysik. Aber der weiteste und höchste Bereich des Seelischen ließe sich von „sinnfreien", der Physik nachgeahmten Methoden nicht erfassen. Wie es allgemein zwei Weisen gibt, an die Welt heranzutreten, die registrierende, sie von außen fassende, naturwissenschaftlich-induktive, und die von innen sie ergreifende „einsichtige", so muß auch in der Psychologie die Demarkationslinie zwischen beiden Forschungswegen scharf gezogen werden, auch wenn die Scheidung sich praktisch in der Psychologie nicht überall oder selbst nur selten durchführen läßt. So hätten wir also neben der naturwissenschaftlichen, das Einzelne auf empirische Gesetze reduzierende und aus ihnen wieder herleitenden „induktiven" Psychologie der sinnfreien Vorgänge eine zweite, die innern notwendigen Sinneszusammenhänge erfassende, „einsichtige" Psychologie des höheren, des sinnerfüllten Seelenlebens. Freilich schwächt Erismann selber die Schärfe der Trennungsthese wieder ab, wenn er einmal die immanente Gefahr der „verstehenden" Psychologie hervorhebt — zu rasches Glauben an endgültige Erkenntnisse, wo erst die Vorbedingungen zu ihnen langsam reifen —, anderseits

[1] a. a. O.; vgl. dazu Erismanns Referat in Groningen und „Verstehen und Erklären in der Psychol.", in Arch. ges. Psych. 55 (1926) 111 ff.

auf die Tatsache hinweist, daß wir ohne „Sinnerfassung“ das Objekt der Psychologie nicht einmal erkennen, geschweige denn „kausal erklären“ könnten. Man dürfe nur die kausal-induktiv erklärende Psychologie nicht als die einzige hinstellen.

Schärfer wohl als Erismann vollzieht die Trennung zweier Psychologien — wenn auch nicht ohne Schwankungen — Ed. Spranger. Seine feinsinnigen Ausführungen in den Lebensformen[1] und seine Wiederholung des Wortes von W. Dilthey, daß wir „die Natur erklären, das Seelenleben aber verstehen“ wollen, haben vor allem zum Ausbruch der heutigen „Krise“ beigetragen. In späteren Arbeiten, wie in der „Psychologie des Jugendalters“[2] in der Groninger Kongreßrede, im Referat über „die Frage nach der Einheit der Psychologie“ in der Berliner Akademie der Wissenschaften[3] hat er teils ältere Gedanken wiederholt, teils sie geklärt, modifiziert und weiterentwickelt. Einer „naturwissenschaftlichen“, einer das seelische Geschehen aus empirischen Kausalgesetzen ableitenden, einer Elementarpsychologie, setzt er das Ideal einer „geisteswissenschaftlichen“, einer das Einzelne im Seelenleben aus seinen Sinnzusammenhängen heraus verstehenden, einer Strukturpsychologie entgegen. Erklärende, naturwissenschaftliche Psychologie geht auf sinnfreies Geschehen, leitet etwa ein Unlustgefühl oder eine Geschmacksempfindung aus bestimmten physiologischen Vorgängen kausal ab, sucht psychische „Gebilde in Gedanken aus (ihren) Bestandteilen aufzubauen ..., aus quantitativen oder qualitativen Umformungen ihrer Bestandteile kausal ... zu begreifen“. Verstehende Psychologie geht auf das Sinnganze, will psychische „Gegebenheiten in Beziehung auf ein Ganzes sinnvoll auffassen“, sie in ihrer Wertbeziehung zum Strukturganzen des Seelenlebens und aus diesem heraus verstehen. Diese Gesamtstruktur eines Seelenlebens sodann läßt sich ihrerseits nur aus der Einstellung der Seele zu objektiven Wertgebieten sozialer, ästhetischer, ethischer, religiöser Natur verstehen.

Ein Beispiel: Wir können nach Spranger in bloßer „Einfühlung“ kausal erklären, warum ein Kind oder ein junges Tier ein bestimmtes Spiel treibe, was es dazu führe — eben die Funktionslust, die sein Spiel angenehm und lieb macht. Aber verstanden haben wir sein Spiel erst dann, wenn wir wissen, wozu es spielt, wenn wir den dem Kinde oder dem jungen Tiere selbst verborgenen „Sinn“ seines Spieles als einer Vorübung auf spätere, lebenswichtige Tätigkeiten erkannt, wie Spranger sagt, es in einem über das Bewußtsein des spielenden Kindes hinausgreifenden „übergreifenden“ Verstehen erfaßt haben.

Ursprünglich hat Spranger für diese verstehende Psychologie den Namen „Psychologie“ zurückgefordert. In einer Anmerkung zur Jugendlichen-Psychologie wird die „Trennung der beiden Psychologien (als) überbrückt“ erklärt, zuletzt jedoch mit aller Schärfe wieder vollzogen. „Denn es bleibt in alle Ewigkeit ein Unterschied der Fragestellung, ob ich Seelisches als eine kausal abhängige Reihe oder gar als Spiegelung von Leiblichem meine, oder die intentionale Beziehung des seelischen Erlebnisgefüges auf eine objektive Welt

[1] Halle 1921 in zweiter, 1925 in fünfter Aufl. [2] Leipzig 1926, 3.—7. Aufl.

[3] Sitzungsber. der preuß. Akad. d. Wissensch. vom 29. Juli 1926. Vgl. auch: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft (Berlin 1905).

hin betrachte, die teils als Körperwelt, teils als objektiv-geistige Welt aufzufassen ist. ... Es gibt daher nach dem Stande unseres heutigen Wissens zwei Arten von Psychologie, die physiologische Psychologie und die Psychologie der seelisch-geistigen Dispositionen und Erlebniszusammenhänge.“ [1]

Diese Zweiteilung in ihrer Schroffheit konnte nun freilich ein wenig an die biblische Geschichte von Esau und Jakob erinnern, wo Esau das Linsenmus verschlingen darf und Jakob sich die prangenden Wälder und fruchtbaren Felder und den gesamten Patriarchalbesitz nimmt. Doch mildert Spranger selbst die Schärfe einigermaßen durch den Nachtrag, daß im ganzen Gebiet des Seelischen kaum „irgend ein Beispiel völlig sinnfreien Funktionierens anzuführen“ sei, ausgenommen vielleicht das wenige, was auf rein organische Veränderungen sich zurückführen lasse und etwa ein Teil des sog. assoziativen Bewußtseinsverlaufs als Untergrundes des geregelten Bewußtseinslebens.

Ob nicht mit diesem Nachtrag Spranger selber den Weg gewiesen hat zu einer, auch beim „heutigen Stande des Wissens“, größeren und innerlichen Einheit der Psychologie, als er sie selbst vertritt? So wenig er seine Lebensformen gezeichnet hätte, ohne den Niederschlag ernster Beobachtung und Erfahrung in der Seele zu tragen, so wenig wäre tiefgehendes „übergreifendes Verstehen“ seelischen Lebens möglich ohne entsprechend tiefgehendes „kausales“ Durchforschen des Seelischen. Kausal- und Sinnzusammenhänge sind ja doch einander aufs engste zugeordnet.

## III.

Viele und berufene Psychologen haben sich zur Frage nach der „Einheit der Psychologie“ geäußert. Am umfassendsten wohl Karl Bühler in dem Buch: „Die Krise der Psychologie“ [2]. Er baut in seine Synthese beider Psychologien auch eine dritte „Richtung“ ein, den amerikanischen Behaviorism. Das ist die Richtung einer Anzahl jüngerer amerikanischer Forscher, die an Stelle der üblichen, von der Reflexion auf das eigene innere Erleben ausgehenden „Erlebnispsychologie“ nur eine von außen das Gesamtverhalten (behavior) in bestimmten Situationen beobachtende Methode als wissenschaftlich-psychologisch gelten läßt [3].

Nach einer kurzen Skizzierung der Lage der Psychologie heute und um 1890, sowie der Wendungen zur Denkpsychologie und Psychoanalyse werden die drei Richtungen: Erlebnispsychologie, Behaviorism, Geisteswissenschaftliche Psychologie einander gegenübergestellt. Im zweiten und dritten Teil wird die Synthese erarbeitet, im vierten erfolgt vom gewonnenen höheren Standpunkt aus eine Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse. Alle drei Richtungen erhalten ihr Recht. Der Behaviorism nicht in

[1] Zur Frage nach der Einheit der Psychologie.

[2] Vgl. neben den Genannten auch G. Heymans, Über verstehende Psych., in Arch. ges. Psych. (1927); Koffka, Psychologie (1926); A. Messer, Zwei Grundrichtungen der Psych., in Arch. ges. Psych. 55 (1926) 27 ff.; A. Müller, Psychologie (Berlin 1927): G. Roffenstein, Das Problem des psych. Verstehens (Stuttgart 1926, wo weitere Liter.); Schmid-Kowarzik, Diltheys und Sprangers verst. Psychologie, in Arch. ges. Psych. 58 (1927) 281 ff.

[3] Vgl. zur Einführung Charl. Bühler, Quellen und Studien zur Jugendkunde, Heft 5, Die ersten soz. Verhaltungsweisen des Kindes, Einleitung.

seinem exklusiven Verhalten, aber in seinem positiven Schaffen, das eine teilweise Weiterentwicklung Aristotelischer Art darstellt. Die geisteswissenschaftliche Psychologie: „... Wenn es im einzelnen wahr ist, daß die Mumien und Pyramiden vom Ewigkeitsstreben der Pharaonen, die Akropolis von der Harmonie der griechischen Seele, die gotischen Dome und Goethes Faust vom besondern Charakter des abendländischen Menschen erzählen, so wird auch im ganzen wahr sein, daß die unabsehbare Fülle der Gebilde des ‚objektiven Geistes' als Ausgangsbasis für die psychologische Forschung gewählt werden kann."

Die Verbindung der Richtungen zur einen Psychologie vollzieht Bühler an Hand der ihm seit 20 Jahren vertrauten Sprachpsychologie. Er unterscheidet drei Dimensionen, drei Funktionen der Sprache: Kundgabe eigenen seelischen Erlebens, Kundnahme des Erlebnisausdruckes und in ihm des Erlebnisses seitens des Partners, endlich die nur der menschlichen Sprache eignende Darstellung objektiver Sachverhalte[1]. Im Gegensatz zu Wundt und Darwin wird hervorgehoben, daß bloß erlebnispsychologische Beachtung der Kundgabefunktion dem Ganzen der Sprache, insbesondere ihrer sozialen Funktion, der gegenseitigen „Steuerung" des Benehmens beider Partner nicht gerecht werde, daß hier „behavioristische" Beobachtung eingreifen müsse. Die Erfassung der Darstellungsfunktion aber fordert geisteswissenschaftliche, die Beziehung des Sprechers auf objektive „Sinngebiete" beachtende Einstellung des Psychologen. So wird auf einem Gebiet der Psychologie durch die drei „Aspekte" des einen Gegenstandes eine einheitliche Psychologie mit drei Haltungsweisen gefordert. Gleiches gilt von der Psychologie als Ganzem. Erlebnispsychologie, die von der Selbstbeobachtung ausgeht, fordert als Korrelat die äußere Beobachtung der Verhaltungsweisen — Behaviorism —, während dieser ohne die erste nie zur Psychologie würde. Auch der Trennungsschnitt Sprangers schafft „zwei lebensunfähige Gebilde", von denen keines ohne das andere sein kann. „Warum also von einer naturwissenschaftlichen Psychologie sprechen, die Seelisches allein als kausal abhängige Reihe ... meinen darf? Sie darf es eben nicht, wenn sie den Weisungen ihres Gegenstandes folgt". Umgekehrt wäre geisteswissenschaftliche Psychologie allein entwurzelt, wenn sie die „Erlebniswurzeln im kausalen Gefüge des leiblich-seelischen Geschehens abschneiden ... wollte." Man mag sich in der einen Wissenschaft mehr diese oder jene Haltungsweise wählen, aber „warum muß denn der Nachbar als wissenschaftlich minderwertig charakterisiert werden?"[2]

So stände also am Ende der „Krise der Psychologie" nicht eine Dreiheit von Psychologien, die nur den Familiennamen gemeinsam hätten, sondern die eine Psychologie mit ihren drei wesensnotwendigen und voneinander nicht ganz löslichen „Aspekten".

Vergleicht man die Synthese Bühlers mit den mildernden Klauseln, die Erismann und Spranger ihren Trennungsurteilen beifügen, so scheint eine Einigung auf dem Boden der Drei-Aspekten-Lehre wohl erreichbar. Es wäre dann auch die heutige Krise der Psychologie, aus einem embarras de

[1] Vgl. Über den Begriff der sprachl. Darstellung: Festschrift für K. Voßler (1923). — Geschichtliches siehe A. Willwoll, Begriffsbildung (1926) I. Teil.

[2] Krise der Psychologie 82 u. 142.

richesse geboren, eine „Aufbau-Krise", ein Frühlingsblühen für den neuen Sommer der reichen, „ganzen" Psychologie.

Die Frage, ob die drei Aspekte einander gleichzustellen seien oder ob einem ein Primat zukomme, ist wohl in Bühlers Sinn zu Gunsten eines Vorranges des Erlebnisaspektes zu beantworten: Behaviorism wird ohne ihn nicht zur Psychologie; die Sinnrichtung der Seele auf objektive Wertgebiete aber muß dem Verstehen des subjektiven Seelenlebens dienen und ist ihrerseits nur zusammen mit der subjektiven seelischen Struktur „verstehbar".

## IV.

Sucht man die geisteswissenschaftlich-einsichtige Psychologie „übergreifend zu verstehen", so erhebt sich die Frage, ob hier nicht Drang oder Sinnrichtung des Seelenlebens auf Metaphysik zu Grunde liege. Ob die Vermutung stimme, sei dahingestellt. A. Messer hat die Frage „empirische und metaphysische Psychologie" in seine Einführung einbezogen, H. Driesch hat sich eingehend mit ihr befaßt[1]. Mancherorts lebt freilich die von E. Becher beklagte „allzustarke Überzeugung, daß der Metaphysiker doch nur mit blutenden Händen an ewig verschlossene Tore poche."[2] So wäre es, wenn er ehrfurchtslos das Geheimnisvollste, das „ganz Andere", Gott, rationalistisch zerfassern wollte. Auch wäre es zweifelsohne ein Verhängnis, wenn sich die empirische Forschung von aprioriischen Doktrinen ihr Konzept diktieren ließe. Auch gibt es mitunter eine hochmütige Metaphysik, die sich den proletarischen Lärm und Ernst der Wirklichkeitsforschung vom Halse hält, um ungestört mit zwei bis drei Begriffen ein sinnreich Spiel zu treiben, apriorische Systeme zu ersinnen, und die damit — nach dem historischen Gesetze von Thesis und Antithesis — die Menschheit zum Positivismus treibt. — Aber das ist ja doch nicht das Wesen aller Metaphysik. Unbefangenes Sich-weiterführen-lassen von der Empirie zu letzten metaphysischen Fragen und unbefangenes Antwortsuchen war die Aristotelische Art[3]. Wie Sinnverstehen und Kausalforschung zu der einen, lebenswarmen empirischen Psychologie ineinanderwirken, so findet sich in der einen Psychologie des Aristoteles das Antwortsuchen auf letzte metaphysische Fragen nach Sein und Sinn der Seele zusammen mit einem — im Prinzip und für seine Zeit ernst wissenschaftlichen Erforschen der empirischen Wirklichkeit, das zur immer volleren Erfassung des unerschöpflichen Reichtums der Seele drängt. Auch Augustinus wird mit Recht die Verbindung spekulativen Weitblicks mit feinsinniger psychologischer Beobachtung nachgerühmt. Und es ist kein Grund zu sehen — trotz Kantischer Kritik — das „was im Zuge des platonischen und im Zuge des aristotelischen Ansatzes an Entwicklungsmöglichkeiten beschlossen ist, ... bei der erneuten philosophischen Besinnung auf die Grundlagen (der Psychologie) in den Wind zu schlagen."[4]

**Alexander Willwoll** S. J.

---

[1] Die Grundprobleme der Psychol. (Leipzig 1926).

[2] Nachruf f. R. Eucken, in „Münchner Neueste Nachrichten" vom 25. Februar 1927.

[3] Vgl. über die Stellungen in der Neuscholastik: J. Ternus, Von der Selbstbesinnung der Psychologie, und diese Zeitschrift 111 (1926) 266 ff.

[4] Bühler, Krise der Psychologie (in anderem Sinn-Zusammenhang).

# Die katholische Kirche im heutigen Japan

Vor dreihundert Jahren stand die katholische Kirche im Tageslichte des ganzen Landes. Heute kann man hundert gegen eins wetten, daß der Mann in der Eisenbahn, der mit uns ein Gespräch anknüpft, nichts von ihr weiß. Hat er etwas vom Christentum gehört, so ist es unweigerlich der „Neue Glauben". Und was er davon weiß, ist, daß Rauchen und Sake (Reiswein) trinken Sünde ist. Wenn man ihm dann nachhilft und fragt: „Neuer Glaube — gewiß! Aber wo ist denn der alte?" —, dann dämmert es ihm vielleicht, daß er einmal als Junge in seinen Schulbüchern von Christus und Luther gelesen hat. Der „Alte Glauben" habe die Lehre Christi so verdorben, daß Held Luther kommen mußte, sie zu reinigen, etwa wie lange vor Luther es Shinran (1174—1268) mit dem Buddhismus getan habe. Da sei es nicht zu verwundern, daß der „Alte Glauben" verschwunden sei, oder wenigstens könne es fortschrittlich gesinnten Menschen nicht in den Kopf kommen, den „Alten Glauben" zu wählen, wenn man schon Christ werden wolle. Bei alten Leuten findet man noch die Erinnerung an die verruchte Yasokyō (Jesusreligion); dieses Wort allein genügt, daß ihnen die Haare zu Berge stehen.

Das ist heute noch der Zustand landauf landab. Ich persönlich habe keine Ausnahme erlebt. Andere haben mir bestätigt, daß sie die gleichen Erfahrungen machten. Und das trotz der Aufregung, die vor einigen Jahren wegen der zu errichtenden Gesandtschaft beim Vatikan herrschte, trotz der Denkmalfeier zu Yamaguchi, woraus eben hervorgeht, daß man sich von solchen äußeren Dingen nicht viel versprechen soll. Um es schon gleich zu sagen, das Gemüt des Japaners ist nicht von der Art, daß man ihm eine so fremde und zugleich innerliche Sache, wie das Christentum es ist, mit äußerem Gepränge beibringe. Seine ethische Seite, oder besser sein Geschmack am Ethischen ist dafür viel zu fein entwickelt.

Aber gibt es denn nicht im Lande die allbekannten Trappisten und Trappistinnen, deren Käse und Butter man willkommen heißt, deren abgetötetes Leben der berühmte Dichter Miki immer wieder seinen staunenden Landsleuten vor Augen stellt? Leiten nicht die Schwestern von St. Maur und vom heiligen Herzen in Tokyo und bei Kobe Schulen, die den besten Ruf im Lande genießen? Gilt nicht das gleiche von den Mittelschulen der Marianisten in Tokyo, Yokohama, Osaka, Nagasaki! Nicht zu vergessen die katholische Liebestätigkeit in Krankenhäusern und Aussätzigenanstalten. — Ich war in Kobe zufällig einmal mit Vertretern der Industrie zusammen, und das Gespräch kam auf die neue Schule der Schwestern in Obayashi bei Kobe, dann auf die oben angeführten Schulen und die Trappisten. Manche der Herren hatten Söhne oder Töchter in den Schulen. Wie groß war aber deren Staunen, als sie hörten, das seien alles Schulen der katholischen Kirche. Einer meinte dann, da muß die katholische Kirche aber fabelhaft reich sein und in der Erziehung an der Spitze der Menschheit marschieren. Wenn solche Unkenntnis bei Leuten herrscht, die wegen ihrer Kinder Beziehung zu katholischen Schulen haben, was will man da von der gleichgültigen Masse des Volkes erwarten! Die Gebildeten zumal stehen der Religion zwar nicht feindlich, aber gleichgültig

gegenüber. Sie wissen aus der Geschichte Japans — und die Geschichte Indiens und Europas bestätigt es ihnen —, daß es von jeher in der Religion Streit, Spaltung und Sekten im Übermaß gegeben, auch daß sie den Machthabern im Staate öfters zu schaffen gemacht. Sagte nicht einer ihrer Kaiser: „Drei Dingen stehe ich machtlos gegenüber: den Fluten des Kamoflusses, dem Fall der Würfel und den Bergbonzen des Berges Hiei." Diese Bonzen, etwas rauflustiger Natur, stiegen nämlich von Zeit zu Zeit von ihren Bergklöstern zu Tal gen Kyoto, die Kaiserstadt, und züchtigten den Hof, wenn er die Geschicke des Landes nicht nach ihrem Willen lenkte. Die Bergbonzen vom Hieizan sind zum Sprichwort geworden. Das Rätsel in Mexiko wird gelöst mit dem Hinweis auf die Bergbonzen. Darum soll man sich vom Dorngestrüpp der Religion fernhalten. Wie in Deutschland mir mancher Protestant sagte: „Wir glauben alle an einen Gott", so sagen die Japaner: „Jeder Weg führt zum Ziel. Jede Religion ist gut. Führen nicht auch mehrere Wege auf den Berg Fuji!" Daher kommt es auch, daß, obwohl die Buddhistischen Sekten sich scharf scheiden, nur die gebildeteren Bonzen die Unterschiede kennen. Selbst was die Bonzen lehren, ist den meisten ein unverständliches Phantasiesystem. Daher muß man nicht erwarten, daß beim Volke irgend ein Verlangen besteht, etwas über eine von außen gekommene Religion zu wissen.

Immerhin, eine gewisse Anzahl — meistens Gebildete — haben etwas von der katholischen Kirche gelesen oder gehört. Nach deren Auffassung ist die katholische Kirche veraltet, zu streng, vielleicht auch zu äußerlich; Dinge wie Bücherverbot, die alte Inquisition kommen ihnen unbegreiflich vor. Denn wenn irgendwo, dann sollte der Mensch in der Religion frei sein. Weist man demgegenüber auf staatliches oder bolschewistisches Bücherverbot hin, so verschärft das nur den unangenehmen Eindruck. Ferner gilt katholisch gleich französisch, weil bis vor kurzem die meisten Missionäre aus Frankreich kamen; oder bei Europareisenden als italienisch, weil sie sonst selten katholisches Volksleben zu Gesicht bekommen. Daher ihr Staunen, wenn sie Amerikaner, Engländer, Deutsche treffen, die katholisch sind. Das ist nicht zu verwundern. Denn das Wissen über Europa hat man sich großenteils aus England und Preußen geholt und danach Schulbücher und Konversationslexika geschrieben. Von japanischer Seite lag durchaus keine gehässige Gesinnung vor, wohl aber bei einigen seiner Lehrmeister. So tragen wir denn schwer an dem geschichtlichen Schutt, an den Sünden unserer Vorfahren, die man von bekannter Seite immer wieder von neuem uns auflädt, wie in Deutschland, England und Amerika, so auch in Japan. Und wir begeben uns mit Geduld immer wieder an die langweilige und ziemlich fruchtlose Arbeit, diese Lasten abzuschütteln. Glücklicherweise sind die Japaner in diesem Punkte mit mehr Menschlichkeit und Humor bedacht als manche erbitterte Westländer. Sie finden es seltsam, daß man von dem geschichtlichen Unrat so viel Aufhebens macht. Es ist ja nicht anders zu erwarten, als daß er da ist. Warum immer von neuem mit der Hartnäckigkeit einer Fliege auf die alten Flecken losstürzen! Und wenn erst die Japaner wüßten, daß man in Europa bei der Untersuchung dieses Schuttes noch das Mikroskop gebraucht! Wie sind die Söhne Nippons da weitherzig gegen ihre Bonzen einst und jetzt. Wenn die auf der steilen Tugendleiter versagen oder das Leben zu heiter nehmen, nun ja, ein Bonze

ist auch ein Mensch. Wenn jemand aber das Wunderbare vollbringt und lebt wie Shakamuni, dem spenden sie entzückt höchste Verehrung.

Lange war ich im Zweifel, ob nicht die Protestanten in Japan doch schließlich zum Guten arbeiten. Sie bekämpfen mit Erfolg soziale Übel. Sie bringen den Menschen den Gedanken an einen Gott bei. Sie taufen viele. Manche finden durch sie den Weg zur katholischen Kirche. Aber, wenn man alles in Anschlag bringt, stiften sie vielleicht den größten Schaden für die Religion, ohne es natürlich zu wollen und zu wissen. Nicht daß die japanischen Protestanten gehässig gegen uns gestimmt sind; das sind höchstens die Ausländer, unter ihnen an erster Stelle die Methodisten, ähnlich wie in Amerika, deren Schlagwort ist: „Die vom Alten Glauben sind gar keine Christen, sie sind eine Mariakirche." Aber das ist nicht das schlimmste. Sondern alle die Anklagen, die die Japaner mit einigem Rechte gegen die Christen vorbringen, treffen auch uns, weil man uns mit den Protestanten zusammenwirft. Solche Anklagen sind: Pharisäertum, unterschiedloses Verdammen aller Heiden, beim Sprechen über Religion sich salbungsvoll gebärden. All dieses kann man in japanisch und englisch geschriebenen Zeitschriften häufig genug lesen.

Ein harmloser Fall zur Beleuchtung. Jemand nahm am Begräbnis seines verstorbenen Freundes teil. Der Freund war Protestant gewesen. Die Leichenrede hielt ein japanischer Prediger. Er benutzte die Gelegenheit, die anwesenden Nichtchristen zur Bekehrung aufzufordern: „Wer glaubt, wird gerettet und von Gott geliebt. Wer nicht glaubt, den trifft der Zorn Gottes, und er geht ewig zu Grunde. Darum usw." Über den Eindruck, den diese Worte auf ihn machten, schrieb der Mann ungefähr folgendes: „Welch sonderbare Auffassung, dieser zornige Gott! Barbaren werden zornig. Kinder ohne Bildung und Erziehung und Selbstbeherrschung werden zornig. Was soll ich mir von einem Gott denken, der zornig wird. Welche Ruhe bewahrten Konfucius und alle Weisen in jeder Lebenslage! Und erst der Frieden auf dem Antlitze Shakamunis. Ich weiß nicht, ob alle Christen sich Gott so vorstellen. Ich jedenfalls finde in dem zornigen Gott unerträgliche Widersprüche." — Nun, der hl. Ambrosius hätte ihn mit seiner Predigt über den Zorn Gottes beruhigen können. Und der Prediger, zumal als Japaner, hätte wissen sollen, daß der Zorn in seinem Vaterlande als innerlich böse gilt.

Auch die Rückständigkeit der Christen in den Fachwissenschaften wird belächelt, da sie glauben, der sog. „God" habe die Welt in sechs Tagen erschaffen (anläßlich des Streites der Fundamentalisten in Amerika). Zudem gefällt ihnen nicht, daß man in den protestantischen Schulen den Schülern und Schülerinnen das Bibellesen aufdrängt und sie bald danach auffordert, sich taufen zu lassen. Deshalb wiederum das große Staunen der Japaner, wenn sie zufällig erfahren, daß die katholischen Schulen sich für die Freiheit entschieden haben und keinen zum Religionsunterrichte zwingen, oder wenn sie hören, daß wir nicht alle Nichtchristen zum höllischen Feuer verurteilen, oder wenn Katholiken beim Gespräch über Religion nicht den Gesichtsausdruck wechseln oder steifere Worte gebrauchen, oder Rauchen und Biertrinken nicht als Sünde ansehen.

Weil die Protestanten uns an Unternehmungsgeist, Geschäftssinn, Draufgängertum weit überlegen sind und oft auch an Begeisterung, klopfen die

suchenden Japaner naturgemäß bei ihnen an. Man führt sie in das Studium der Bibel ein und hofft mehr oder weniger, daß sie sich von selbst zurechtfinden. Wer Schwierigkeiten hat, soll eifrig in der Bibel lesen. Gott wird ihn schon erleuchten. Dieses freie Bibelforschen befriedigt häufig nicht und zeitigt außerdem seltsame Früchte. Zum Beispiel las ein Steuerbeamter die Erzählung von der Bekehrung des Zöllners Matthäus. Das traf ihn so, daß er seinen „sündhaften Beruf" aufgab und seitdem stellenlos ist. Dies ist nun gewiß eine Ausnahme. Aber es ist nur zu natürlich, daß die Leser über viele Dinge stolpern. Wird ihnen die Bibel erklärt, ist es wenig besser. Eher schlimmer. Jeder erklärt sie nach seinen persönlichen Eingebungen.

Mir fiel vor einiger Zeit eine Einladung zu diesem Bibelunterrichte in die Hände. Als zu erklärendes Kapitel war angegeben die Begegnung Jesu mit den Gerasenern. Zugleich war schon eine Erklärung beigegeben. Sie wiederholte zu meinem Staunen die Akrobatik einiger liberaler Theologen Deutschlands. Der Zweck der Erklärung schien nur der zu sein, an dem Wunder vorbeizukommen. Das gelang auch. Jesus, vermöge seiner Ruhe und Güte, beruhigte den Besessenen. Die Schweine aber, 2000 an der Zahl, waren durch den letzten Aufschrei und das wilde Gebaren des Besessenen so aufgescheucht worden, daß sie sich allesamt kopfüber vom Felsen herab in den See stürzten. Dies erinnert an einen früheren deutschen Prediger hierzulande, der in einer Leichenrede offen die Unsterblichkeit der Seele preisgab, worüber allerdings unter den Zuhörern leichtbegreifliche Aufregung. Dies sind äußerste Fälle. Aber wenn unter den Kirchenliedern eins mit dem wunderbaren Kehrreim schließt: „Es kommt nicht darauf an, was wir glauben, sondern wem wir glauben, nicht was, sondern wem — not what but whom!" —, so fragt man sich, was es da noch für Zweck hat, die christliche Lehre zu verkünden. Kein Wunder, daß ein amerikanischer Protestant, der in Tokyo mehrere Jahre dieser Arbeit zusah, sehr starke Ausdrücke brauchte, die ich nicht wiederholen will. Ein deutscher Protestant mit guter Kenntnis der Landesverhältnisse drückte sich maßvoller, aber ebenso bestimmt aus: „Nur die Katholiken können den Japanern etwas bieten."

Die Japaner nun haben eine gute Gabe, bei Dingen, die man ihnen anbieten möchte, die Schwächen herauszufinden. So bleiben ihnen die logischen Ungereimtheiten der Protestanten nicht verborgen. Ihr Verstand findet keine Ruhe. Und das Gemüt auch nicht. Und das ist das Tragische an dieser letzten Erbschaft Luthers. Ungeheuer viele Opfer an Geld und persönlichem Einsatz — und es wirkt nicht zum Guten. Den Japanern, die nur den Protestantismus als christliche Religion kennen, wird diese Religion verleidet. Daß es eine andere, wertvollere gebe, kommt den wenigsten in den Sinn. Sie wenden der Religion für immer den Rücken. Nur wenige finden den Weg zu uns. Gerade darin sehen die Katholiken den größten Schaden, daß die Protestanten die religiösen Naturen anziehen und dann leer ausgehen lassen, so daß sie auch noch den Glauben an Gott aufgeben. Gewiß auch bei uns harren nicht alle aus. Von einer Stadt erzählte man mir, daß von 20 Menschen, die wegen der Religion anfragen, ungefähr einer bis zur Taufe kommt. Und von den Getauften halten auch nicht alle aus, wie überall auf der Welt. Aber die

Gründe sind andere. Daß die katholische Kirche den religiösen Sinn der Leute nicht befriedigen könnte, hat noch keiner von ihnen behauptet.

Auf jeden Fall, hätten die Japaner damals, als sie dem Ausland die Tore öffneten und als fortschrittlich gesinnte Männer die Verhältnisse Europas und Amerikas studierten, ein einheitliches Christentum gefunden, das Land wäre heute christlich. Aber sie fanden den Kulturkampf in Deutschland, Feindschaft oder Angst der Staatslenker vor der Kirche überall. Daher rieten sie bei ihrer Heimkunft, die Religion ganz aus dem Spiele zu lassen.

Diese Darlegung über das Christentum überhaupt, das in Japan gleichbedeutend ist mit Protestantismus, war nötig, um die Lage der katholischen Kirche einschätzen zu können.

Wie steht nun die japanische Gemütsart zur Religion überhaupt und insofern auch zur katholischen Kirche? Man hört entgegengesetzte Urteile. Die einen behaupten, den Japanern fehle der religiöse Sinn. Andere meinen, es gebe kaum ein religiöser gesinntes Volk als die Japaner. Nach vielen Beobachtungen neige ich zu dieser zweiten Ansicht. Man wird kaum ein Land finden, das so mit religiösen Denkmälern übersät ist wie Japan. Auch heute noch gibt man für Wiederherstellung oder zum Unterhalt der Tempel unerwartet hohe Summen. In der Geschichte Japans begegnen wir Hochfluten religiöser Begeisterung. Und heute noch vermögen neue Sekten wie Amotokyo und Teurikyo (beide japanischen Ursprungs) Millionen an sich zu ziehen. Geht man morgens durch die Gassen von Tokyo, so erschallt aus vielen Häusern das Morgengebet des Familienvaters, begleitet vom Rattern einer Klapper. In jedem Hause ist der Buddhaaltar oder der Götterschrein oder beides zusammen, mit den Totentafeln der Ahnen. Aufgabe der Töchter oder der Hausfrau ist es, frische Blumen dafür herzurichten, Opferspeisen davor aufzustellen. Natürlich fehlt es im Laufe des Jahres nicht an großen Tempelfeierlichkeiten. Pilgrime sind jahraus jahrein auf dem Wege und besuchen Tempel und heilige Berge. In der kältesten Zeit unterziehen sich manche harten Bußübungen, indem sie eiskaltes Wasser von heiligen Wasserfällen über sich stürzen lassen. Wer einen besonders lebhaften Eindruck vom religiösen Herzen dieses Volkes haben will, braucht nur zu irgend einer Tageszeit zum Kwannontempel (Göttin der Barmherzigkeit) von Asakusa-Tokyo zu fahren, und er wird jedesmal die breite Heeresstraße zum Tempel mit Bittgängern gefüllt finden. Unbeschreiblich ist der Eindruck an bestimmten Tagen jeden Monats und an Jahresfesten. Alle, die da hinaufpilgern, ihren Obolos opfern, das Haupt verneigen und eine Weile in äußerster Ehrfurcht beten, die Kummerbeladenen mit Zeichen tiefer Ergriffenheit, schauspielern nicht. Gewiß, man mag sagen, unter ihnen werde sich kein einziger finden, der um seelische Güter bete. Es handelt sich um Examensnöte, Stellengesuche, Gesundheit, vor allem um glückliche Heirat. Trotzdem. Und wenn jemand eine geistigere Religion sucht, kann er sie auch finden. Es gibt noch Bonzen, die es ernst nehmen. Berühmt sind die Bergbonzen, die zum Teil ein eheloses Leben führen. Von seinen Stadtbonzen hält der Japaner nicht viel. Sie sind eine Notwendigkeit. Wer soll ihn sonst begraben. Aber auf dem Lande und in Städten wie Nagoya und Hiroschima, auch in Nagasaki haben die Bonzen den größten Einfluß. So kommt man doch zu dem Eindruck, daß

Religion das ganze Leben durchsetzt, wenn auch das tätige religiöse Leben, gegen frühere Jahrhunderte gesehen, erstarrt ist. Es ist zur Gewohnheit geworden und ist nach dem Geständnisse der Wissenden (Japaner) fast nur noch Gewohnheit. Die religiöse Einstellung der allermeisten läßt sich vielleicht so ausdrücken: „Wie eine Arznei wenigstens nicht schaden darf, womöglich sogar nützen soll, so auch unsere Religion. Sie ist von den Vorfahren durch Jahrtausende erprobt. Man erzählt sich viel von ihren wunderbaren Wirkungen. Also üben wir sie weiter. Wenn wir es nicht tun, wer weiß, was geschieht!" — Unterstützt wird diese Gesinnung durch krassen Aberglauben beim Volk bis in die gebildeten Kreise hinein. Buddhismus und Shintoismus haben beide ihr redlich Stück dazu beigetragen. Ich möchte wissen, ob sich noch kein deutscher Forscher aufgemacht hat, dieses Gebiet allseitig zu erforschen. Es würde eine gewaltige Arbeit sein, aber ein überaus unterhaltsames Buch abgeben. Doch wir haben kein Recht, über diesen Aberglauben abzuurteilen. Er entspringt guten Teils einer lobenswerten Grundgesinnung des japanischen Gemütes, das ist die Ehrfurcht. Diese goldene Ehrfurcht findet man heute am schönsten beim alten Geschlechte, aber auch die Jüngeren sind ihrer nicht bar. Alles, was dem Japaner geheimnisvoll vorkommt, erregt sein Interesse, zwingt ihn zur Bewunderung, fordert seine Ehrfurcht. Daher sind im Lande seltsame Bergbildungen, seltsam geformte Bäume, schauererregende Höhlen mit Zeichen religiöser Verehrung bedacht. Helden gelangen schnell in den Götterhimmel. Mutige Selbstmörder werden hochgeachtet, an ihrem Grabe opfert man ihnen Blumen und Weihrauch. Im Sommer 1926 begab sich die aufregende Hetzjagd von 10000 Polizisten und Jungwehrmännern auf den Mörder „Kuma" (Bär), der monatelang den Jägern entging, bei der Verfolgung noch einen oder zwei Polizisten tötete und schließlich, als man drauf und dran war, ihn zu fassen, Selbstmord beging. Die Leiche wurde nach Landessitte verbrannt und dann begraben, und schon an den folgenden Tagen kamen die Leute, um ihm religiöse Verehrung zu erweisen. Denn er war ein Mann mit geheimnisvoller Kraft gewesen. Bei anhaltender Dürre werden öffentliche Gebete vorgeschrieben, Prozessionen abgehalten. Einige Dörfler gingen so weit, daß sie einer jungen Kuh den Kopf abschnitten und in den Brunnen versenkten. Und seit ich in Japan bin, betete man immer solange, bis es schließlich regnete.

Aus diesen wenigen Proben ersieht man, daß das Volk im allgemeinen trotz Zeitungen und Schulen noch tief in seinem Mittelalter steckt, im guten und üblen Sinne. Aber über dieses Mittelalter und in dieses Mittelalter ergießt ein Leuchtturm mit unablässigem Leuchten sein Licht. Das ist die Hauptstadt Tokyo.

Die Bedeutung Tokyos für das Land läßt sich schwerlich genügend preisen. Tokyo ist für Japan mehr als Paris für Frankreich. Tokyo ist Leben, Herz und Hirn des Landes. Ein Japaner, der als Student vom Leben Tokyos gekostet hat, will Tokyo nimmermehr verlassen. Und muß er es doch, so trägt er ständiges Heimweh nach Tokyo im Herzen. In Tokyo ist geistiges Leben, ist Fortschritt, Erfolg, Schaffensmöglichkeit zur Erleuchtung des ganzen Landes. In Tokyo ist Freiheit von den Fesseln des Dorfes. Kommt so ein idealgesinnter Tokyo-Student zurück in die Provinz, in ein Landstädtchen, das noch den Dornröschenschlaf schläft, und das er, der Prinz von Heute, aufwecken möchte,

da schauen ihn Verwandte und Nachbarn groß an, und wenn er die Kühnheit haben sollte, gegen einen der uralten Gebräuche zu verstoßen, etwa gar — der Gipfel der Bosheit — selber sein künftiges Ehegespons auszusuchen, da beginnt der Krieg mit dem Familienrat, in dem er, wenn er klug ist, klein beigibt, wenn er halsstarrig ist, höchstens aus Protest Selbstmord begehen kann. Aber trotzdem, Tokyo setzt seine Arbeit fort, und ich glaube, durchaus zum Besten des Landes. Um die Schlußfolgerung für die katholische Kirche zu ziehen, kann man sagen: Wie im Römerreiche zum Schluß nur die Dörfler, Pagani, Heiden waren, so wird es auch in Japan sein. Wenn das Christentum Fortschritte macht, dann in den großen Städten. Und das japanische Wort: „inakamono" (Mann vom Lande, Provinzler), wird vielleicht einmal gleichbedeutend mit heidnisch sein.

Vielleicht! Wenn nicht Materialismus, Freigeisterei oder verblaßter Buddhismus die Oberhand bekommen. Denn die Früchte westlicher Bildung reifen. Nicht alle sind gut. Der größte Teil der Gebildeten steckt noch in der Aufklärung. Man erwartet das Heil von der Wissenschaft, zumal von der Philosophie. Und es ist rührend, zu sehen, wie man sich irgend einem der deutschen Philosophen verschreibt. Vor zwanzig Jahren war es allerdings Spencer. Weil sogar in diesen freien Höhen sich Reste des alten Clan-Geistes finden — der Vasall folgt seinem Herrn, der Schüler dem Lehrer in persönlicher Hingabe und Gefolgschaft —, so wird die edle Vasallentreue auch an ausländische Philosophen vergeudet, die vermutlich selber ihre Lehre nicht so tragisch genommen haben. Wo finden Kant, Hegel, Rickert treuere Jünger als hier. Doch unter den Jüngeren regt sich größere Selbständigkeit. Aber auch sie bringen es nicht über neue Dichterversuche auf dem Gebiete der Philosophie. Ihre größte Sorge ist: Wie kann man in der Philosophie etwas Neues leisten? Zum Glück gibt es doch eine Anzahl, denen es ernst ist um das Erfassen der Wirklichkeit. Sie merken allmählich, daß man mit dem Vertiefen ins 19. Jahrhundert allein nicht bis zu den Urgründen gelangt. Sie wagen den Schritt ins Mittelalter und ins griechische Altertum. Schon geht der hl. Thomas am östlichen Himmel auf.

Nun aber zur Kernfrage: Kann die katholische Kirche diesem Volke in seiner jetzigen Verfassung nahe kommen? Ich setze einfach her, was ich von Missionären verschiedener Nationen erfahren habe. Das meiste Recht, in dieser Frage zu urteilen, haben die Missionäre vom Pariser Seminar. Sie haben seit siebzig Jahren mit Heldenmut und, was noch mehr zu bewundern ist, mit nie versagendem Optimismus unter diesem Volke gearbeitet. Sie sagen: „Heutzutage, welcher Wandel gegen früher, da wir, zu Anfang unseres Lebens nicht sicher, später verspottet oder gehaßt oder gemieden, Mittel und Wege suchen mußten, um mit den Leuten überhaupt in Berührung zu kommen. Heute, besonders seit fünf oder sechs Jahren, vollzieht sich ein sichtlicher Umschwung zum Besseren. Vor allem zeitigt die Arbeit der Schwestern in den Schulen gute Früchte. Wenn nur die katholische Universität in Tokyo sich ähnlich entwickelte!" — Für die Ungeduld Neuangekommener haben sie ein verzeihendes Lächeln. Waren sie nicht selber früher von ähnlich kühnen Hoffnungen getragen?

Ein Spanier meinte einmal in der Verzweiflung, man solle den Japanern erst Logik beibringen; dann würden sie die Gottesbeweise erfassen können, dann die Beweise für die Gottheit Christi und die wahre Kirche. Ein Italiener verspricht sich viel davon, wenn man die nach Europa reisenden Japaner mehr auf das katholische Mutterland Italien hinweise und sich der Leute dort annehme. Von den Deutschen meinte jemand: Es fehlt zu sehr „Die Stadt auf dem Berge". Schöne Kirchen, schöne Zeremonien, schöner Gesang — und die Japaner würden mehr angezogen.

Ein Japaner aber verlangt nach der Wundergabe, ohne Wunder sei nicht viel zu hoffen. Omotokyo und Teurikyo hätten deshalb solchen Erfolg, weil man glaubte, daß sie Kranke heilen könnten.

Und wieder ein anderer schaut voll Sehnsucht nach dem Konstantin der Zukunft aus. Alle aber sind darin einig, daß eine blühende katholische Universität von entscheidendem Nutzen für die ganze Kirche Japans sein werde. Daß sie bis jetzt noch nicht blüht, ist gewiß einer der Gründe, warum die katholische Kirche, wie anfangs erwähnt wurde, so unbekannt im Lande ist. Die Protestanten sind durch ihre Universitäten und Schulen in den Vordergrund gekommen. Sie sind uns Jahrzehnte voraus. Aber zu spät ist es für uns nicht. Ich glaube, sowohl für die Universität wie auch für die Kirche in Japan hat es in den letzten 50 Jahren kaum eine günstigere Stimmung gegeben. Daß für die Universität in kurzer Zeit eine gesunde Entwicklung einsetzt, steht zu hoffen. Wir haben jetzt endlich die 600 000 Yen, die zur Erlangung der vollen Universitätsrechte erforderlich sind, bei der japanischen Bank in Tokyo hinterlegt, und sind so imstande, die Verhandlungen mit der Regierung zu beginnen.

Für die Kirche Japans aber hat sich in letzter Zeit ein Ereignis von großer Bedeutung zugetragen: die Ernennung des japanischen Priesters Hayasaka zum Bischof von Nagasaki durch Papst Pius XI. Hayasaka ist der erste Japaner, dem das Bischofsamt zufällt. Dieses Ereignis wird im ganzen Land Eindruck machen. Es wird keine Zeitung geben, in der nicht von Bischof Hayasaka und vom Papste freundlich berichtet wird. Weil es Landessache ist, werden die Leser es nicht überschlagen, wie sie es sonst gewöhnlich tun, sobald das Wort Religion oder Kirche ihnen unter die Augen kommt. Und ein allgemeiner Vorwurf gegen die Kirche wird in etwa entkräftet, nämlich daß sie ausländisch sei.

Die Japaner lieben ein Wort. Das heißt: „Shinken". Es bedeutet: wahres Schwert, echtes Schwert. Wer je ein altes japanisches Schwert, ein Werk der großen Meisterschwertfeger, in den Händen gehabt hat, kann die Gefühlswerte ahnen, die der Japaner mit einem solchen echten Schwerte verbindet. Ist jemand von irgend einer Sache bis in den Grund der Seele durchdrungen, mit andern Worten, ist es ihm toternst damit, dann braucht er das Wort „shinken". Japaner, die etwas mit Katholiken zusammengekommen sind, ehren uns mit diesem Worte. Wir seien in der Religion „shinken", d. h. wir nehmen es ernst. Ein seltsames Beispiel aus allerneuester Zeit wird das bestätigen. In einer Stadt auf der Insel Kiüshiü hatte ein Mann schließlich zur Teurikyosekte seine Zuflucht genommen, um seine Ruhe und Gesundheit zu finden, und hatte dort schon viel Geld geopfert. Man sagte ihm dann, wenn er endgültig geheilt werden wolle, müsse er dem Tempel sein ganzes

Vermögen vererben. Das war dem Manne etwas zu viel, und niedergeschlagen begab er sich zu einem sog. Akupunkteur, der nach altjapanischer Methode feine Nadeln tief in den Körper bohrt und so die Organe zu neuer Tätigkeit anregen will. Dieser Heilkünstler war früher Schauspieler in Tokyo gewesen und als solcher mit einer Spieltruppe im ganzen Lande herumgekommen. Als er sich seinen Pflegling genauer besah, merkte er bald, daß dem der Arzt wenig helfen könne. Er sagte ihm: „Nur die Religion kann dir helfen." „Aber welche? Ich habe es schon bei vielen versucht." „Nun, glaube mir, ich habe das Land vom Norden bis zum Süden durchzogen. Ich kenne Tokyo. Es gibt nur eine echte. Die eine kann dir helfen. Geh in dieser Stadt in die und die Straße. Dort findest du ein Schild mit der Aufschrift Teuschükokiokai. Das ist sie." Der Mann tat, wie ihm geraten war. Er fand den Weg zum katholischen Priester. Der Heilkünstler selber aber machte keine Miene, den von ihm selbst bezeichneten Weg zu betreten.

**Hermann Heuvers** S.J.

# Der Graubündnerdichter Maurus Carnot

Nächst Heinrich Federer genießt in der Schweiz heute kein katholischer Dichter soweit verbreitete Anerkennung, Verehrung und Bewunderung wie der schlichte, liebenswürdige Graubündner Erzähler und Sänger P. Maurus Carnot. Während aber Federers Name weit über die Grenze der Eidgenossenschaft hinaus im ganzen deutschen Sprachgebiet mit hohen Ehren genannt wird, kennt man Carnot nördlich von Rhein und Bodensee nur in verhältnismäßig kleinen literarisch interessierten Kreisen. Wohl sind die meisten von seinen Dramen in einem reichsdeutschen Verlag (Thomas-Druckerei in Kempen a. Rh.) erschienen — manche sogar in mehreren Auflagen —, wohl wurden sie in verschiedenen deutschen Städten, einige selbst in der Reichshauptstadt, auf Schul- und Vereinsbühnen erfolgreich aufgeführt; da aber die Hauptstärke dieses Dichters nicht auf dem dramatischen Gebiete liegt, und Carnots Erzählungen und Gedichte fast ausnahmslos von schweizerischen Verlegern herausgegeben wurden, so erklärt es sich unschwer, daß der reichbegabte, gemütstiefe Bündner Dichter bisher in Deutschland noch lange nicht die Beachtung und Wertschätzung gefunden hat, die seine gehaltvollen, formschönen Geisteserzeugnisse verdienen.

Carnot wurde am 26. Januar 1865 in Samnaun, einem kleinen Seitental des weltberühmten Engadin nahe der Tiroler Grenze, im Kanton Graubünden geboren, trat nach Vollendung seiner humanistischen und philosophischen Studien in das Benediktinerkloster Disentis (Desertina, Einöde) im bündnerischen Oberland ein, ward 1888 Priester, 1894 Stiftsdekan und wirkt nun schon seit zweiundvierzig Jahren an der Stiftsschule als humanistischer Lehrer. Von der Würde und Bürde des Dekanats, die er über drei Jahrzehnte im heiligen Gehorsam trug, wurde er im Jahre 1925 erlöst. — Carnots Muttersprache ist Deutsch, doch spricht und schreibt er das Rätoromanische, die Sprache seiner Vorfahren, mit gleicher Gewandtheit. Von den vielen Ehrungen, die dem bescheidenen Ordensmann im Laufe der letzten drei Jahrzehnte in der Schweiz selbst von nichtkatholischer Seite zuteil wurden, soll hier nicht berichtet werden, ebensowenig von seiner aufopfernden Mildtätigkeit für die notleidenden Österreicher während des Krieges und in den nächstfolgenden Jahren. Seine deutsch geschriebenen literarischen Werke allein mögen im Folgenden für ihren Verfasser Zeugnis geben.

Ein Bühnenstück ist das dichterische Erstlingswerk Carnots: das für Schultheater und die Jungmännerbühne bestimmte, 1900 im Druck erschienene Schauspiel „Der Friedensengel“. Shakespeare und, wohl noch mehr, Calderon scheinen den Dichter bei der Abfassung seines Dramas beeinflußt zu haben, doch dürfte sich eine unzulässige Abhängigkeit von fremden Vorbildern weder für diese noch für die späteren dramatischen Arbeiten Carnots nachweisen lassen.

Odone Montefeltre, der Fürst von Urbino, und sein Enkel Ugone sind von haßerfüllten und hinterlistigen Feinden umgeben. Von den drei Brüdern Ubaldi ist Graf Ricardo, der älteste, ein Rivale und unversöhnlicher Gegner der beiden Montefeltre, da er die unter geheimnisvollen Umständen erfolgte Ermordung seines Vaters und später auch den gewaltsamen Tod seines Bruders Alfonso dem Fürsten zur Last legt. Alfonso und Beniamino Ubaldi sind dagegen Freunde des jungen Montefeltre, des engelgleichen, kaum dem Kindesalter entwachsenen Knaben Ugone. Der heimtückische Patrizier Gustavo Sasso ist der gefährlichste Feind des Fürsten — übrigens auch der

Grafen, denen er indes schmeichelt — ein mit allen Künsten der Intrige, Heuchelei und Verstellung vertrauter vornehmer Verbrecher. Sein Kollege im hohen Rat der Stadt, der Patrizier Malvezzi, steht unter seinem unheilvollen Einfluß, schreckt aber vor Blutschuld zurück. Der verkommene Soldat Rinaldo dagegen ist lediglich ein willenloses Werkzeug in der Hand Sassos. Er hat sowohl Alfonso wie schon früher den alten Ubaldi nach den Weisungen seines Gebieters ohne Gewissensbedenken ermordet, aber durch Sassos hinterlistige Machenschaften gerät der Bildhauer Francesco, ein Freund des Fürsten, in den Verdacht, den jungen Grafen umgebracht zu haben. Verbummelte Studenten machen die Hetze gegen das Haus Montefeltre bereitwillig mit. Der Bettler Lorenzo und sein Söhnchen Torquato spielen eine halb komische, halb ernste Rolle, tragen jedoch schließlich zur Entlarvung Sassos bei. Die eigentliche Entscheidung wird durch Ugone herbeigeführt, der sich entschließt, um des Friedens willen allen Thronansprüchen zu Gunsten seines Freundes Beniamino zu entsagen und im Orden des hl. Benediktus sich ganz Gott zu weihen. Durch Ugones eindrucksvolles Auftreten erschüttert, legt Rinaldo ein öffentliches, umfassendes Geständnis ab und verfällt dann in Wahnsinn. Als Sassos verbrecherisches Treiben offenbar wird, ersticht sich der vornehme Missetäter selbst. Ricardo erkennt und bekennt seine Schuld und erhält von Ugone Verzeihung. Auch allen andern ehemaligen Feinden gegenüber lassen die beiden Montefeltre Großmut walten. So wird das Gnadenkind Ugone zum Friedensengel von Urbino, der die Stadt von dem Alpdruck einer achtzigjährigen innern Fehde befreit.

Das Stück hat, wo es aufgeführt wurde, offenbar guten Anklang gefunden; denn das schmucke Büchlein liegt bereits in 6. Auflage vor (Einsiedeln, Benziger u. Co.). Zweifellos vermag das von edelstem Idealismus getragene Schauspiel bei geschickter Regie auf jugendliche Gemüter begeisternd zu wirken und sie für Opfersinn, Treue, selbstloses Handeln im Dienste Gottes und der Mitmenschen zu entflammen. Wie die kurze Inhaltsangabe schon ahnen läßt, fehlt es diesem Erstlingswerk nicht an frischem, pulsierendem Leben, an Abwechslung, Verwicklung und Spannung, an großen Ausblicken und an Ansätzen zu dramatisch wirksamen Effekten. Das Motiv der Blutrache und eines durch Generationen fortlebenden Haders zwischen zwei mächtigen, einflußreichen Familien rückt einige dieser Personen in unheimlich düstere, andere in strahlend helle Beleuchtung.

Hier liegt nun freilich für den Dichter eine Klippe, die der Dramatiker Carnot auch später nicht immer vermieden hat: die Scheidung zwischen Gut und Bös, Weiß und Schwarz, Engeln und Teufeln ist etwas zu offenkundig und vollzieht sich nach allzu einfachen Gesetzen. Es fehlen — vielleicht weniger in diesem ersten Stück, wohl aber in manchen späteren — die Übergänge, und es fehlt auch an der psychologischen Begründung und künstlerischen Motivierung des Ausgangs, zumal bezüglich der Gestalt Rinaldos. An der Figur Ugones, des Hauptheldens, vermißt man die kräftigen, männlichen Züge, dadurch haftet ihr eine gewisse Schwäche an, die vielleicht in der Aufführung gemildert, aber wohl kaum gänzlich überwunden wird.

Carnot hat im Laufe der Jahre noch eine ganze stattliche Reihe von Dramen für die Schul- und Dilettantenbühne geschrieben, die alle im Thomas-Verlag in Kempen erschienen sind. Die Titel deuten meistens schon den Inhalt an: „Venantius“ (Dramatische Legende), „Franz Pizarro“ (Trauerspiel), „Feurige Kohlen“ (Schauspiel, Verherrlichung der Feindesliebe), „Der letzte Hohenstaufe“

(Trauerspiel), „Paula von Rom“ (Schauspiel, für die Mädchenbühne), „Otto III.“ (Trauerspiel), „Das erste Heiligtum am Rhein“ (Schauspiel). — Die dramatischen Erzeugnisse Carnots sind reich an hohen, dichterisch ergiebigen Gedanken, an anmutigen eingestreuten Liedern, an mannigfaltigen, bald ruhig gemessenen, bald leidenschaftlich bewegten Szenen und behandeln zum Teil ausgesprochen religiöse Stoffe, zum Teil der Profangeschichte und Sage entnommene Vorwürfe, doch ist auch bei den letzteren ein ernster, religiöser Grundton oder Kerngedanke immer erkennbar. So versteht man es sehr gut, daß diese Bühnenstücke sich großer Beliebtheit erfreuen, daß „Venantius“ bereits in 8., „Pizarro“ in 3., „Feurige Kohlen“ in 10., „Der letzte Hohenstaufe“ in 6., „Paula von Rom“ in 2. Auflage Verbreitung gefunden und die Leiter von Schulen, Jugendvereinen und Anstalten Carnots Dramen gern zur Aufführung bringen, zumal, da diese Stücke nach Aufbau, Ideengang, Sprache und den vorgeführten Gestalten an die Spielenden keine übermäßigen Anforderungen stellen. Einen wesentlichen Fortschritt unter dem eigentlichen dramatischen Gesichtspunkt gegenüber dem ersten Werke bedeuten die späteren Erzeugnisse meines Erachtens nicht, und die namhaft gemachten oder doch schon angedeuteten Mängel: allzu große Weichheit und Nachgiebigkeit des Titel- oder Haupthelden, nur teilweise Entfaltung der in Stoffen und Motiven liegenden dramatischen Keime, ein Vorwiegen der lyrischen Momente und Stimmungen gegenüber der zielstrebigen, geschlossenen Handlung, finden wir mehr oder weniger in sämtlichen Bühnenstücken Carnots wieder. Auch das jüngste, die erst vor wenigen Jahren (1923) erschienene liebliche Legende „Das letzte Heiligtum am Rhein“, worin uns die Anfänge des Klosters Disentis anschaulich vor Augen geführt werden, macht diesbezüglich keine Ausnahme, ja man kann eher sagen, daß hier, wie schon durch den Untertitel „Schauspiel in sieben Bildern“ nahegelegt wird, die strengen dramatischen Forderungen noch weniger berücksichtigt werden als in dem kühn geplanten, straffer komponierten, heute noch lesenswerten und lebensfähigen Erstlingswerk „Der Friedensengel“.

Bescheidener als auf dem dramatischen begann Carnot seine dichterische Tätigkeit auf dem epischen Gebiet mit dem Büchlein „Sigisbert im rätischen Tale. Den lieben Kindern erzählt“ (Einsiedeln 1901, Benziger). Hier wird treuherzig, in einer für Großstadtkinder vielleicht allzu schlichten Form berichtet, wie der heilige irische Mönch Sigisbert, ganz allein und nur mit den für den Lebensunterhalt notwendigsten Dingen versehen, in das spätere Bündner Oberland kommt, wie er die beiden halbwilden Knaben Rätus und Kolumbin auffindet, sie nach und nach in die christliche Heilswahrheit einführt, sie den Gebrauch der wichtigsten Werkzeuge lehrt, in der Jagd, im Fischfang, in der Bebauung des Bodens, in der Zubereitung von Speisen und andern nützlichen Beschäftigungen unterrichtet, und wie er mit ihnen das erste Haus unter vielen Mühen aufführt.

Die romanische Ausgabe des Büchleins ist auf Verlangen einer von 2000 Männern besuchten Volksversammlung zum Schulbuch erklärt worden, und das kleine Werk hat auch, „in verschiedene Sprachen übersetzt, bei andern Kindern und ihren Freunden Einkehr gehalten“ (aus dem Vorwort).

Diese erste Erzählung Carnots, die sich wie eine fromme Robinsonade liest, verrät zwar bereits das glückliche epische Talent des Dichters, aber auf eine überragende Begabung für diese Darstellungsart würde man von hier aus wohl kaum schließen. Um so angenehmer ist man überrascht, in den beiden zeitlich nächstfolgenden Büchlein „Steinbock und Adler" und „Bündnerblut" zwei prosaepische Schriften zu finden, die in jeder Hinsicht zu den erfreulichsten, literarisch bedeutendsten Erzeugnissen der schweizerischen Heimatkunst gerechnet werden dürfen. Mit diesen an Umfang knappen, an künstlerischem Wert ansehnlichen Novellen hat der Sohn des hl. Benediktus zugleich die Schranken weltanschaulicher Vorurteile durchbrochen, die in der Schweiz fast noch lückenloser als in Deutschland von den nichtkatholischen gebildeten Kreisen gegenüber dem Eindringen von Geisteserzeugnissen ihrer katholischen Mitbürger aufgerichtet wurden. Die beiden Erzählungen sind, nachdem sie in erster Auflage vergriffen waren, vom Verein für Verbreitung guter Schriften in Bern übernommen und in je 25000 Exemplaren abgesetzt worden; 1921 erschienen sie im österreichischen Verlag Styria (Graz und Wien) unter dem Titel: „Geschichten aus dem Bündnerland".

In „Steinbock und Adler" behandelt Carnot eine geschichtliche Episode aus der Zeit des sog. Schwabenkriegs, des Feldzugs Kaiser Maximilians I. im Jahre 1499 gegen die Eidgenossen und die mit ihnen in treuer Waffengenossenschaft kämpfenden Graubündner. Der Schauplatz ist die engste Heimat des Dichters, Samnaun und die angrenzende Tiroler Landschaft. Die Samnauner, „von denen man nicht recht weiß, wohin sie gehören", standen schon damals und stehen heute noch mit ihren Tiroler Nachbarn in freundschaftlichem Verkehr, und manch ein Bündner holte sich seine Braut jenseits der politischen Grenze. Auch der junge reichbegabte Korsin Laret, der Held der Erzählung, aus einer der besten Familien des Tales entstammend, hat sich mit einer Tirolerin aus dem nahen Dorfe Pfunds, der Wirtstochter Johanna vom Gasthaus zum Habsburger Adler verlobt. Der von allen Grenzbewohnern mit Bangen vorausgesehene Krieg wird zur Wirklichkeit und zwingt hüben und drüben die Leute zu klarer, unzweideutiger Stellungnahme.

Der Steinbock ist das Wappen des Bischofs von Chur und zugleich das Abzeichen des Gotteshausbundes (des an Österreich grenzenden Teils von Graubünden), der Adler prangt auf den kaiserlichen Fahnen. Noch bevor der Krieg ausgebrochen ist, ergötzen sich in Pfunds österreichische Truppen und mit ihnen die waffenfähige Jungmannschaft des Ortes damit, die Figur des Steinbocks mit Pfeilen zu spicken. Der gerade anwesende Korsin wird von ihnen aufgefordert, sich an dem Wettschießen zu beteiligen. Widerstrebend gibt er schließlich dem Drängen nach und tut den verhängnisvollen Schuß, der seine zeitweilige Internierung durch die Österreicher zur Folge hat:

„‚Auf den Kopf des Steinbocks!' riefen mehrere. Korsin legte die Armbrust auf den Boden: ‚Das ist ein blöder Scherz! Ja, auf den hölzernen Steinbock könnt ihr schießen; versucht's auf den Graubündner Steinbock!' Der junge Maltitz war in der Nähe; aber auch Johanna hatte sich durchs Volk gedrängt. ‚Ist das kein Tiroler, kein Kaiserlicher?' rief Maltitz. ‚Ich bin aus dem Tale Samnaun und stehe unter dem Steinbock des Gotteshausbundes', entgegnete Korsin fest. ‚Ein Samnauner? Dann mußt du

schießen! Von euch weiß man nicht, wohin ihr gehört. Frisch ein Pfeil auf den Steinbock!' drängte der junge Maltitz und hob die Armbrust vom Boden. — Im gleichen Augenblick trat Johanna hinzu und legte die Hand auf Korsins Arm: ‚Korsin, du sollst schnell ins Dorf hinauf, schnell — komm!' ‚Ah, Fräulein Johanna vom Kaiseradler! Ein wenig Geduld, es ist gleich geschehen', flüsterte Maltitz und reichte Johanna die Hand. Johanna wurde rot und streckte in der Verwirrung dem Junker die Hand hin. Korsins Augen funkelten; er stand groß und schön da, auf seiner Stirn schwoll die Ader, ein Gedanke fuhr ihm durch den Kopf in die Hand. Im nächsten Augenblick hatte er die Armbrust ergriffen und sprach laut: ‚Gut, ich wage den Schuß!' Ringsum ward es stille. Korsin zielte nicht lange; der Pfeil flog — er flog in das Banner und blieb im Adler stecken. Im gleichen Augenblick warf er die Armbrust auf den Boden, daß sie klirrte, und dann rief er: ‚Ihr habt's gewollt! So schießt der vom Gotteshausbund!'"

Wieder aus der Gefangenschaft befreit, führt er als Hauptmann die Samnauner über die österreichische Grenze, kämpft in der Schlacht an der Kalven mit, wo 6000 Bündner ein stark verschanztes Heer von 15000 Kaiserlichen in wildem Ansturm überwältigten, bleibt schwer verwundet nach Abzug seiner Landsleute in der Obhut des Abtes eines nahen Klosters zurück, ersticht, kaum genesen, in einem Zustand nur halb zurechnungsfähiger, rasender Eifersucht den jungen Maltitz, den Sohn des kaiserlichen Vogtes von Nauders, und wird von den Österreichern zum Tode verurteilt. Als man ihn zum Richtplatz in der Nähe der Bündnergrenze führt, kommt noch einmal sein unbezähmbarer Freiheitsdrang zum Durchbruch: er sprengt gewaltsam seine Handfesseln, schlägt mehrere Kriegsknechte, die den Flüchtenden verfolgen, nieder, erliegt aber schließlich der Übermacht und stirbt. Die Nachricht von der durch seine Braut beim Kaiser erwirkten Begnadigung kommt zu spät.

Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, daß der außerordentlich österreichfreundliche und für die Habsburger begeisterte Dichter seine eigene politische Stellungnahme in der Gestalt Korsins deutlich zum Ausdruck bringen wollte. Die Samnauner sind und bleiben bodenständige Bündner und gute Schweizerbürger, mögen sie durch noch so viele verwandtschaftliche Bande mit ihren österreichischen Nachbarn verbunden sein. Gewiß nehmen sie innigen menschlichen Anteil an den Geschicken ihrer lieben Tiroler Freunde, und wo diese in bittere Not und Bedrängnis geraten, wie zur Zeit des Weltkriegs, da helfen sie ihnen, als ob es ihre eigenen Landsleute und Brüder wären, da ist das Leid der Nachbarn ihr eigenes. Falls aber die politischen Ereignisse nur die Wahl zwischen der Verteidigung oder Verleugnung der Sache Graubündens und ihrer weiteren schweizerischen Heimat übrig lassen, dann kennen sie ihre Pflicht und stellen sich, wenn auch blutenden Herzens ob der Härte dieses Zwangs, auf die Seite ihrer angestammten Heimat.

Braves „Bündnerblut" besitzt (in der gleichnamigen Erzählung) auch der Kommissar Silvester Wolf, der vom Schlosse Kläven (Chiavenna) aus die italienische, damals den Graubündnern gehörende Landschaft Veltlin im Jahre 1524 verwaltet, aber durch allzu große Vertrauensseligkeit den vorübergehenden Verlust von Burg und Land verschuldet und später nach hochnotpeinlicher Untersuchung unter der Anschuldigung des Landesverrats von seinen eigenen Landsleuten hingerichtet wird. Kaum hat das Beil seine blutige Arbeit an

dem Unglücklichen getan, als ein Reiter die Nachricht von der Rückeroberung des strategisch wichtigen Platzes Morbegno bringt und als Ergebnis der Untersuchung über den Verlust des Veltlin feierlich verkündet: „Kommissar Silvester Wolf ist kein Verräter." — „Da ging ein Schaudern durch die Reihen der Bündner; sie schauten hin auf das Blutgerüst. Der Reiter blickte über die Reihen: ‚Wer ist dort enthauptet?' ‚Silvester Wolf', tönte es dumpf durch die Reihen. Der Reiter erblaßte und rief: ‚Herr im Himmel! Bündner, ihr habt braves Bündnerblut vergossen!'"

„General Demont", das umfangreichste erzählende Werk Carnots, erschien 1907 in erster, 1916 in zweiter Auflage (Zürich, Art. Institut Orell Füßli). Im Untertitel heißt es: „Chronik aus dem Grauen Bund — Krieg und Frieden tut sie kund." Demont ist eine geschichtliche Persönlichkeit aus der Zeit der Französischen Revolution und des ersten Kaiserreichs. Dieser geborene Bündner Oberländer, der seine erste Ausbildung an der Klosterschule in Disentis erhielt, sich später für die Schweizergarde in Paris anwerben ließ, aus Ehrgeiz in die revolutionäre französische Armee übertrat, durch die Vermittlung des großen Organisators der republikanischen Truppen, des aus Samnaun stammenden Kriegsministers Lazare Carnot, zum General befördert wurde, bei Gelegenheit des Feldzugs gegen Österreich im Jahre 1799 an der Spitze einer französischen Armee den Boden seiner alten Heimat wieder betrat und seine Landsleute, die kurz zuvor einer Heeresabteilung von Sansculotten eine vernichtende Niederlage beigebracht hatten, zur Unterwerfung zwang, schließlich unter Napoleon es bis zum Divisionsgeneral brachte und 1827 in Paris starb, ist auch nach Darstellung unseres Dichters keine in jeder Hinsicht sympathische Erscheinung. Seinem brennenden Ehrgeiz opfert der hochbegabte Bündner Elternhaus, Freunde und Heimat. Nur die unveränderte Anhänglichkeit an das alte Kloster Disentis und die kindliche Verehrung, die er seinen ehemaligen Lehrern, zumal dem treuherzigen P. Basilius gegenüber zeitlebens bewahrt, vermag uns mit diesem zwiespältigen Charakter einigermaßen auszusöhnen. In den Gestalten des seelenguten P. Basilius und seines nüchtern angelegten Konfraters P. Plazidus sind anscheinend autobiographische Züge und persönliche Beobachtungen des Verfassers aus dem klösterlichen Zusammenleben niedergelegt. Über Basilius urteilt Demont selbst lächelnd: „Ihr habt den Kopf im Herzen." Anderseits heißt es von P. Plazidus, er sei ein klarer Kopf gewesen. „Fast zu klar. Wenn man zu scharf schaut, sieht man in jedem Wässerlein Tierlein und ärgert sich." Die Leiden des Bündner Oberlandes um die Jahrhundertwende (18./19. Jahrhunderts) werden erschütternd und mitleiderregend geschildert. Aber auch die edlen Eigenschaften des armen gequälten Volkes finden an Carnot einen warmherzigen Anwalt, so daß man diesen einfachen Bauern selbst in ihrer tiefsten Erniedrigung seine Hochachtung und Bewunderung nicht versagen kann. Demont, der Titelheld, wird mit sichtlicher Liebe und psychologischem Feingefühl gezeichnet. Man lernt den hochstrebenden Mann verstehen, wenn man seine Handlungsweise auch nicht zu billigen vermag, und wir glauben dem Verfasser, wenn er seinen Helden als letztes Vermächtnis einem Freunde den Auftrag erteilen läßt, das Bündner Oberland von ihm zu grüßen und dort zwei Gräber zu besuchen: das seiner Mutter und das seines treuesten Freundes P. Basilius.

Drei von seinen besten erzählenden Schriften: „Das Fräulein von Zernez", „Der Kaplan von Selva" und „Der wilde Mann" hat Carnot unter dem gemeinsamen Titel „Wo die Bündner Tannen rauschen" 1913 veröffentlicht (Zürich, Orell Füßli); sie sind 1925 in zweiter Auflage erschienen. Die erste dieser halb historischen, halb erdichteten Geschichten trägt den Untertitel: „Aus dem Gotteshausbunde"; die zweite: „Aus dem Grauen Bunde"; die dritte: „Aus dem Zehngerichtenbunde". — Diese drei Bünde, anfänglich getrennt, haben sich im Jahre 1450 zu einem großen Gemeinwesen von freien Bauern und Adeligen zusammengeschlossen, das fortan den Namen Graubünden führte, im Schwabenkrieg 1499 mit Hilfe der befreundeten Eidgenossen seine Unabhängigkeit vom Reiche erlangte, und 1803 in den Verband der Schweizerischen Eidgenossenschaft, zu dem es bisher als sog. zugewandter, d. h. befreundeter, Ort gehörte, als vollberechtigter Stand oder Kanton aufgenommen wurde. Die italienische Landschaft Veltlin, die 1512 in den Besitz Graubündens übergegangen war, ging 1797 dem Bunde und damit auch der Schweiz endgültig verloren.

Von den drei Novellen ist „Das Fräulein von Zernez" die literarisch wertvollste. Die Erzählung spielt zum Teil im Veltlin, zum Teil im eigentlichen Graubünden und berichtet von den wechselvollen Schicksalen Margaretas, der Tochter des eisenharten Peter v. Planta, des strengen Landeshauptmanns im Veltlin. Margareta, die anfänglich versucht, die feurige Zuneigung des jungen Veltliners Luigi Venosta zu ihr mit „Hobelspänen und Seidenpapier zu löschen", sieht sich später gezwungen, diesem leidenschaftlichen Feind ihres Vaterlandes mit der ganzen unbeugsamen Entschiedenheit ihres stolzen Charakters entgegenzutreten. Der Übergang des Veltlins an die Cisalpinische Republik von Frankreichs Gnaden rückt zum Schluß die beiden Hauptgestalten in das helle Licht der Geschichte.

Während des Weltkriegs veröffentlichte Carnot „Pulverhorn und Zither und andere Geschichten" (Einsiedeln, Benziger & Co.). Das kleine, zweihundertdreißigseitige Buch liegt heute in mehreren Auflagen, zum Teil verschiedenen Ausgaben, vor und scheint sich großer Beliebtheit zu erfreuen. Die Titelerzählung führt zurück in das für Österreich verhängnisvolle Kriegsjahr 1859, als die Habsburger Monarchie sich in schwerem verlustreichem Ringen um ihre italienischen Besitzungen abmühte. Der Tiroler Jüngling Xaver, der Seminarist und Priesteramtskandidat, gibt bei Ausbruch des Krieges der Soutane den Abschied, ergreift das Pulverhorn und zieht mit seinen Landsleuten nach Italien. Seiner treuen Schwester Marie, der die Zither lieber ist als das Kriegsinstrument, bereitet der Entschluß ihres Bruders viel Herzeleid, hatte sie sich doch mit dem Gedanken befreundet, den Xaver einst als seine treue Haushälterin mütterlich betreuen zu dürfen. Doch endigt die Geschichte, abgesehen von dem unglücklichen Ausgang des Kriegs, gar nicht düster, sondern mit der fröhlichen Verlobung der guten Marie mit dem Militärarzt, der ihren verwundeten, nun bereits in der Genesung begriffenen Bruder behandelt. Der Xaveri selbst aber will nun doch Priester werden, und die anmutige, gemütvolle Erzählung schließt nicht nur mit der frohen Aussicht auf Primiz und Hochzeit, sondern auch mit einer begeisterten Huldigung an den jungen Kaiser Franz Joseph, dessen persönlichem Erscheinen

im Lazarett die glückliche Wendung in den Schicksalen der beiden Geschwister zu danken ist.

In „Zwei Liebesleut" werden ebenfalls alle Schwierigkeiten, die zwischen den zwei Hauptpersonen sich aufgehäuft haben, schließlich überwunden, und alle drolligen Mißverständnisse lösen sich unter fröhlichstem Lachen in Wohlgefallen auf; denn die „zwei Liebesleut" sind — Sohn und Mutter, was am Profeßtag des Sohnes, der zugleich der Hochzeitstag seiner Schwester ist, endlich an den Tag kommt. Nur ein Dichter von der tadellosen Lauterkeit und dem sichern Takt Carnots konnte sich die schalkhafte Behandlung eines an sich etwas verfänglichen Motivs erlauben. Man muß es ihm lassen: das Wagnis ist — abgesehen natürlich von der doch wohl nicht wegzuleugnenden Unwahrscheinlichkeit des „Geheimnisses" — einwandfrei geglückt.

Auch der wackere Bergler Vital, der einzige Sohn einer Witwe hoch oben auf dem Berggut „Hinter Gotterbarm", feiert endlich, trotz der ihm verhaßten neuen Bergstraße, die einen bösen Strich durch seine Rechnung zu machen droht, so daß der Gedanke an diese unliebsame Neuerung ihm zeitweilig „wie Wagensalbe am Hemdärmel klebt", und trotzdem viele andere Hindernisse ihn und die Resi, des Bärenwirts Tochter im Tal, arg weit voneinander trennen, doch mit dem reumütigen, durch Schaden klug gewordenen Mädchen glückhafte Hochzeit.

Die übrigen Stücke dieser Sammlung sind sämtlich kurze Skizzen von 10 bis 20 Druckseiten, aber gerade sie verraten in ihrer prägnanten Fassung und durch den Reichtum an edlen Gedanken und treffenden Vergleichen den geborenen Dichter. Hier muß sich der Referent in der Hauptsache mit einer Wiedergabe der Überschriften begnügen: „Violandas Weihnachtsnovellen", „Die Mutter des Admirals" (Tegetthoff), „Der alte Tiroler", „Das Größte aber ist die Liebe". — Die zwei letzten Skizzen sind Kriegserzählungen aus der jüngsten Vergangenheit, in denen das blutige Weltdrama nicht den Gegenstand, sondern nur den düstern Hintergrund oder Rahmen bildet. Erschütternd liest sich insbesondere die Geschichte von dem alten Tiroler, der vier Söhne im Felde stehen hat, nun zu Hause selbst alle schwere Arbeit tun muß und eines Tages über die Schweizer Grenze kommt und die vier Rechen seiner Söhne feilbietet.

Carnot hat noch manche andere Kriegsgeschichten geschrieben, von denen eine, „Das Recht der Toten" (Einsiedeln, Benziger & Co.), sich dadurch von den übrigen abhebt, daß sie im großen und ganzen heiter und anmutig gehalten ist, so daß der Dichter sie im Untertitel „Ein Friedensbild aus der Kriegszeit" nennen konnte. Da wird von einer tapfern jungen Schweizerin berichtet, die das Herz auf dem rechten Fleck hat. Es ist die Wirtstochter Toni im „Roten Adler" in der sog. Dreiländerecke nicht weit von Basel. Die Toni hat vor dem Krieg einen braven jungen Tiroler kennen gelernt und sich mit ihm verlobt. Nun bleibt sie ihrem Franzl, auch nachdem er in den Krieg gezogen ist und kaum noch eine Aussicht besteht, daß sie sich auf dieser Welt wiedersehen, unerschütterlich treu. Sie hat von ihm aus dem Feld einen wunderschönen Brief bekommen, den der Franzl am Abend vor einem großen Angriff gegen die Russen in der Ahnung seines frühen Todes geschrieben hat. Den Brief zeigt sie ihrem alten Beichtvater P. Leo im nahen Wallfahrtsort Mariastein. Sie möchte sicher sein, daß sie nichts Unrechtes tut, wenn sie die Angehörigen des armen Franzl in Tirol aufsucht und sie tröstet. Sie reist dann wirklich hin und bringt Sonnenschein in das traurige Leben von Franzls Eltern und Geschwistern, da sie ihnen wie eine gute Tochter und Schwester bei der Arbeit hilft, sie seelisch aufrichtet und wundervoll tröstet. Als aber

der jüngere Bruder des gefallenen Franzl, der Poldi, ein armer Kriegsinvalide, ihr in allen Ehren einen Heiratsantrag macht, da schlägt sie ihm die Bitte zwar ab, doch nicht etwa wegen seiner Verwundung, sondern weil ihr Herz dem Franzl gehört. Und um den Poldi zu trösten, spricht sie ihm „so weich und entschieden, so erdhaft-nützlich und so himmlisch-schön ins Herz, daß er erst still, dann trüb, dann endlich froh wurde: Ja, Toni, du wirst recht haben, das Recht der Toten!"

Die Stelle, wo die treue Toni dem alten P. Leo den Brief ihres Franzl zeigt, um seinen Rat zu erholen, ist von einer rührenden Naivität. P. Leo will zuerst nicht auf die Bitte eingehen und meint: „Weißt, Toni, Liebesbriefe sind sonst nicht meine geistliche Lesung —." „Toni wurde feuerrot — sie hatte ja sogar drunten vor der Gottesmutter, vor der unbefleckten Schmerzensmutter solchen Liebesbrief gelesen. Und gemeint, es sei Gebet! Und das nicht einmal gebeichtet!" — Dann aber faßt sie sich doch ein Herz und erwidert: „P. Leo, ob's ein Liebesbrief ist, weiß ich nicht ganz sicher. Aber bitte, bitte lesen! Und laut lesen! Und mir dann die Leviten lesen, wenn was Unrechts dran ist. Ich bin zu Tod froh, wenn ich in der Sache Ruh krieg —." Als dann aber der gute Pater den ergreifend schönen Brief des Franzl laut liest, wo u. a. das treuherzige Geständnis steht: „An Schlechts hab ich nie kei Freud gehabt zu denken. Aber zeit ich im Krieg bin, hab ich nur an Gutes mehr gedenkt. Von dir geht mir das leicht. Im ‚Roten Adler', wo ich dir hab kennen gelernt, hascht mir nur ein gutes Beispiel geben", da sagt nun selbst der erfahrene Seelenführer zu Toni: „Aber hättest ihm doch schreiben dürfen, du Kind du, einem so braven Kerl!" Und dann meint er sogar, er habe mit diesem Brief etwas Heiliges in der Hand, und kann vor Rührung nicht mehr weiter lesen. Beim Abschied sagt er zu ihr scherzend: „Gelt, 's Herzli ist so ziemlich österreichisch", worauf Toni erwidert: „Nein, 's ist schweizerisch! Aber dann schon auch tirolerisch und österreichisch, schon wegen dem guten Franzl."

Einen ganz andern Charakter als die bisher besprochenen erzählenden Schriften Carnots hat „Roswitha. Eine Klostergeschichte" (Zürich, Orell Füßli). Das freundlich ausgestattete Buch ist der Prinzessin Hildegard von Bayern gewidmet. Die poetische Widmung trägt das Datum: Disentis, Mai 1919. — Das Leben und literarische Schaffen der großen mittelalterlichen Dichterin Roswitha von Gandersheim wird hier von dem ihr geistesverwandten Verfasser in fesselnder, edler Darstellung umrissen. Die hochgebildete, kluge Äbtissin Gerberga, ihre nahen Verwandten, die drei Ottonen, die Kaiserinnen Adelheid und Teophano, ihr eigener unglücklicher Bruder Heinrich der Zänker und viele andere geschichtliche Persönlichkeiten spielen alle ihre gewichtige oder mehr nebensächliche, aber doch immer recht beachtenswerte Rolle. Auch der Humor fehlt nicht und kommt in der Gestalt des alten trinkfesten Ritters Golf, der bei jedem neuen Becher allen, die es hören wollen, versichert, im Kloster herrsche ein guter Geist, in einer die Anhänger der Abstinenzbewegung allerdings nicht restlos befriedigenden Weise zum Ausdruck. Vielleicht steckt in keinem andern Werk Carnots so viel psychologische Feinheit, Menschenkenntnis und reifes, gütiges Urteil über die verschiedenartigsten Geistes- und Charakteranlagen wie in „Roswitha".

In seiner größeren Erzählung „Der Landrichter" (zusammen mit „Bündnerblut" im Verlag Anton Gander in Hochdorf, Kanton Luzern, erschienen) kehrt Carnot wieder in seine Heimat und noch besonders in sein liebes Bündner Oberland zurück.

Klaus Meißen, der als einfacher, aber schon damals gewalttätiger bündnerischer Häscher im Veltlin unter dem Landeshauptmann Anton v. Salis seine amtliche Laufbahn beginnt, später dank seinen ungewöhnlichen Fähigkeiten, aber noch mehr mit Hilfe seines rücksichtslosen Strebertums von Stufe zu Stufe steigt, bis er als gefürchteter Tyrann seine eigenen Mitbürger beherrscht und knechtet und endlich dem Rachedurst seiner zahlreichen politischen und persönlichen Gegner erliegt, ist eine Kraft- und Herrennatur von Nietzscheschen Ausmaßen. Gewalttätig, herzlos und hart bis zur Grausamkeit, wo es um Macht, Ehre, Reichtum und Ansehen geht, schreckt er vor keinem Mittel zurück, wenn es gilt, einen lästigen Gegner zu beseitigen, den Widerstand des Volkes, ja selbst des Gotteshauses Disentis, zu brechen, kurz ein festgesetztes Ziel zu erreichen. Dieser Herrenmensch bleibt indes trotz allem seinem katholischen Glauben treu und betet, nicht etwa um von seinen Wählern gesehen zu werden, sondern zu Hause in seiner Familie, jeden Tag den Rosenkranz. Meißen wird Landammann, Landrichter, dann Landeshauptmann, schließlich unbeschränkter Gebieter des ganzen Bündner Oberlandes. Alles zittert vor dem Gewaltigen. Aber von der schwindelnden Höhe erfolgt auch der unvermeidliche erschütternde Sturz in die Tiefe. Immer zahlreichere Gegner und haßerfüllte Feinde erheben sich gegen ihn. Schließlich steht das ganze Land gegen ihn auf: er wird auf offener Gemeinde zum Landesfeind und als vogelfrei erklärt, und flüchtet nach Chur. In der Nähe der Hauptstadt fällt er auf einem Ausritt unter den Kugeln von dreien seiner erbittertsten Feinde, die sich um die Ehre streiten, das Land von dem verhaßten Menschen zu befreien. Einer der Mörder ist der Sohn des Veltliners Angelo, den der Landrichter einst als Büttel in roher Weise mißhandelt hatte.

Carnot hat es dem Leser wirklich nicht leicht gemacht, die Lektüre dieser Erzählung, wenn einmal begonnen, wieder abzubrechen; denn „Der Landrichter" ist so spannend, kühn und hinreißend lebensvoll geschrieben, daß man von dem Buche nicht mehr loskommt. Im „Landrichter" steckt mehr dramatische Wucht und Kraft, mehr Geschlossenheit und Zielstrebigkeit der Handlung, als in irgend einem der für Dilettantentheater bestimmten Bühnenstücke des Verfassers. Übrigens hat Carnot den Stoff in der Tat auch dramatisch behandelt, aber nicht in deutscher, sondern in seiner lieben rätoromanischen Sprache. Das Stück gilt als das beste Drama, das in dieser kleinen Tochtersprache des Lateinischen je geschrieben wurde. Ein Freund des Dichters, Dompfarrer Caminada, hat es ins Deutsche übersetzt.

Verhältnismäßig spät, 1914, hat Carnot seine „Gedichte", in einem stattlichen Bändchen vereint, dem Urteil der großen Öffentlichkeit unterbreitet; 1920 sind sie in 2. Auflage (3. bis 5. Tausend, Zürich, Orell Füßli) erschienen. Daß der schlichte Ordensmann ein ursprünglicher, phantasiebeschwingter, ungekünstelter Dichter ist, dürften allerdings schon die Würdigung seiner prosaepischen Werke und die gelegentlich daraus mitgeteilten kurzen Proben verraten haben. Insbesondere wäre es lohnend, einmal eine Auslese aus den prachtvollen, ganz eigenartigen Vergleichen zusammenzustellen, an denen seine erzählenden Schriften so reich sind.

In den Gedichten nun kommt die poetische Ader des Bündner Sängers vollends in Fluß; alle Gegenstände, die sein Zauberstab berührt, werden hell

und erstrahlen in Schönheit. Heimatliche Stoffe sind auch hier bevorzugt: Elternhaus und Dorf, die Wälder, Fluren, Bäche und himmelansteigenden Berge, das traute Kloster und der junge Rhein, Gottes große weite Natur im Wechsel der Jahreszeiten, die Tierwelt und Pflanzenwelt, markante Gestalten aus der vaterländischen Geschichte, eigene Erlebnisse aus der Jugendzeit, den Studienjahren, dem klösterlichen Zusammenleben, endlich Stimmungen, Erfahrungen und Leiden des Seelenhirten und Lehrers. Ganz besonders wird er nicht müde, in immer neuen Wendungen seiner innigen Dankbarkeit, Liebe und Verehrung gegenüber der verstorbenen Mutter einen zugleich kindlich edlen und dichterisch formschönen Ausdruck zu geben. In der ersten Abteilung („Herz und Heimat") finden sich ungefähr 20 Lieder, die entweder direkt der Mutter gewidmet wurden oder in denen ihrer neben andern geliebten Personen dankbar und treu gedacht wird. In dem längeren Gedicht „Die Paradiesesgrenze" schildert der Sänger in wohlklingenden Strophen, wie er als Knabe für einige Zeit vom Vaterhause scheiden mußte, um die ferne Schule zu besuchen, und die gute Mutter ihm beim Abschied sagte, er möge sich an die Wand hinstellen, sie wolle durch ein Strichlein anmerken, wie groß er jetzt sei, um dann nach seiner Rückkehr übers Jahr zu sehen, um wieviel er größer geworden.

Ich fühlte dann auf meinen Locken
Hinzittern ihre heiße Hand;
Ich hörte dann ob meinem Scheitel
Den Stift hinrauschen an der Wand.
Dann sahn wir beide auf das Zeichen:
Wie war ich noch so jung und klein!
Und sollte fort — da schloß die Mutter
Mich lang in ihre Arme ein.

Am andern Tage mußt' ich scheiden,
Da blies vom Berg ein kalter Wind.
Ich ging, um groß und froh zu werden,
Wie Menschen groß und glücklich sind.
Doch wissen möcht' ich, ob das Zeichen
Noch sichtbar ist an jener Wand,
Die Grenze meines Paradieses,
Gezeichnet von der Mutterhand.

Auch das verstorbene Schwesterchen bleibt ihm in der Erinnerung immer nahe. Einmal bekommt er „Besuch von jenseits", und das Schwesterlein spricht zu ihm:

„Lieb Brüderchen, nicht traurig sein!
's ist schön im Paradiese,
Viel schöner, als beim Sonnenschein
Auf einer Blumenwiese."

„Ich denk' im Himmel auch an dich,
Ich denk' an alle Lieben.
O glaub's, sonst wär' ich sicherlich
Kein Stündchen dort geblieben."

Da bat ich leis mein Schwesterlein:
„Flieg jeden Tag hernieder!"
„Nein, Brüderchen, das darf nicht sein,
Ich komme nicht mehr wieder."

„Sonst fragen sie im Himmel mich,
Ob's mir dort nicht gefalle.
Leb wohl, es grüßen alle dich
Vom Vaterhause, alle."

„Das weißt du wohl, geht jemand fort
Und bleibt er dann verschwunden,
So sagen sie: An jenem Ort
Hat er sein Glück gefunden."

„So ist's im schönen Himmel auch —"
Und finster ward's; ich meinte,
An meine Wange käm' ein Hauch,
Ich wachte auf und weinte.

Seine dichterische Begabung betrachtet der Sänger als ein, zwar bescheidenes, aber ihm teures, kostbares Geschenk des Himmels, für das er demütig Gott dankt und um dessen fruchtbringendes Gedeihen er mit der gleichen Inbrunst betet wie der Bauer um eine gute Ernte.

## Beim Bittgang.

Ein Bittgang zieht im Tale drunten,
Die Fahnen flattern in der Luft;
Den Zug, den betenden, den bunten,
Umweht der Schollen Lenzesduft.

Sie flehn um Sonnenschein und Regen,
Daß ihre Herden gut gedeihn,
Daß sich die Tenne füll' mit Segen,
Der Krug sich füll' mit Milch und Wein.

Vom Fenster schau' ich sinnend nieder
Und sehe schon den Sensenglanz
Und höre schon die Alplerlieder,
Es duftet schon der Erntekranz.

Dann schau' ich auf das Büchlein nieder,
Das auf dem Fensterbalken ruht;
Es sind nur meine armen Lieder,
Und doch mein einzig Erdengut.

Demütig falt' ich meine Hände
Auf meiner Lieder warmem Hauch:
„Herr, laß gedeihen ihr Gelände
Und meine kleine Scholle auch!"

Als er von seiner „alten Zither" scheidet — sein Lieblingsinstrument —, da mahnt er sie vertraulich:

O sag es niemand, was ich sagte,
O klag es niemand, was ich klagte!
Du weißt, Mißtöne tuen weh,
Dir sagt' ich alles, du hast alles
Hinabgesenkt ins Grab des Schalles,
Wie Steine in den dunklen See.

Bald muß ich fort, du bleibst als Waise,
Du kannst nicht mit, wohin ich reise,
Du bist's allein, die mich vermißt.
Du sollst nicht klagen, sollst nicht grollen,
Nur deine Saiten still entrollen,
Daß man uns beide bald vergißt!

An Tod, Grab und Abschied von allem Irdischen denkt der Dichter unzählige Male, aber nie in düsterer Furcht und zitternder Angst, sondern immer wie man an gute Bekannte, an Heimat und Frieden denkt. Darum verkehrt er zur stillen Nachtzeit in Gedanken gern mit den Geistern heimgegangener lieber Freunde, wie er das in „Zwei Scholaren" so überaus stimmungsvoll darstellt. Nachdem ihm die zwei verstorbenen ehemaligen Schüler von ihren späteren Schicksalen erzählt haben, spricht er freundschaftlich zu dem einen, zu Hugo, dem „Träumer":

„Weißt du, wie ich dir die Locken strich mit ehrfurchtsvoller Hand,
Weil dir eine goldne Harfe in der reinen Seele stand?
Weißt du, wie ich sprach am Abend: Kind, du leidest in der Welt;
Sie verheißt dir mehr als andern, weil sie dir das Wort nicht hält."
„Träumer, hast du viel gelitten?" — Doch er stürzt an meine Brust:
„Lieber Lehrer, meine Lieder wandelten das Leid in Lust.
Zog ich wie ein Weltverbannter einsam meine stille Bahn:
Spiel der Wellen, Spiel der Harfen führten heimwärts meinen Kahn."
„Erich, komm, wir müssen wandern, unsre Sterne stehn am Wald.
Lieber Lehrer, wir erwarten in der Ewigkeit dich bald —"
Auf dem alten Buche zittert meiner Ampel gelber Schein;
Stille Nacht in meiner Zelle, und im Tale rauscht der Rhein.

Um diese Dichtung in ihrer vollen Schönheit zu würdigen, muß man sie allerdings ungekürzt lesen und genießen können. Von einer vollständigen Wiedergabe wurde hier aus Raummangel und dann auch aus dem Grunde abgesehen, weil so vielleicht mancher Leser der „Stimmen" sich um so eher „gezwungen" sieht, Carnots Gedichte in seine Bibliothek einzustellen. — Ein kurzes stimmungsvolles Abendlied soll dagegen ungekürzt wiedergegeben werden.

## Abendtrost.

Mit den frühen Morgenstunden
Hat die Axt gehallt.
Aus den wildzerhackten Wunden
Blutet müd der Wald.

Manche Vöglein sind verflogen,
Manches Lied zerdrückt,
Manche Büsche sind gebogen,
Mancher Stamm zerstückt.

Aber schwächer schlägt und schwächer
Nun die Axt — und ruht.
Auf der Tannen grüne Dächer
Rieselt Abendglut.

Und die milde Nacht sinkt nieder,
Und ein Traumwind weht,
Und die Vöglein kehren wieder
Zu dem Nachtgebet.

Bei all ihrem Reichtum an Stimmungszauber und musikalischem Wohlklang verlieren sich Carnots Lieder nie in leere, weichliche Träumerei, in nutzloses Klagen, in bittere Wehmut. Selbst „Abendstimmung", eine der zartesten, duftigsten und feinsten Poesien des ersten Teils, schließt mit dem einen, großen Gedanken, der das ganze Leben und Schaffen des priesterlichen Dichters beherrscht und verklärt:

Von ferne klang die Abendglocke,
Weich wie ein Lied, vom Wind verweht;
Da schwand das Dorf, wie eine Flocke,
Die am besonnten Strauch zergeht.

So war's, so wird's mir heute wieder:
Gespielt, gelebt, so lange Zeit.
Der Tag ist hin, die Sonne nieder,
Nun geht's feldein zur Ewigkeit.

Im zweiten Teil, „Balladen und Bilder", scheiden Herz und Heimat zwar nicht aus — das würde einem Manne wie P. Maurus Carnot auch gar nicht gelingen, selbst wenn er es anstrebte —, aber sie treten gegenüber der theologischen Gelehrsamkeit und klassischen Bildung des Disentiser Professors doch merklich zurück. Hier entnimmt Carnot seine Stoffe hauptsächlich der Heiligen Schrift, den Festen des Kirchenjahres und der christlichen Legende („Die Trauer des Engels", „Der Adamide", „Prophetengrab", „Maria, fürchte nicht", „Die Mutter des Herrn", „Pfingsten", „Vision vor Damaskus", „Des hl. Hieronymus Meerfahrt" u. a.), gelegentlich auch der mittelalterlichen und neueren Literaturgeschichte („Tasso", „Heinrich Frauenlobs Rosen", „Luise Hensels Rosenstock", „Österreichs Sängerin E. v. Handel-Mazzetti" u. a.), endlich, und nicht zum wenigsten, der Geschichte und klassischen Literatur der alten Griechen und Römer („Empedokles", „Trebonius", „Cäsars Grammatik", „Cäsars Gedichte", „Das Haupt des Brutus"). Die Dichtungen des zweiten Teils sind durchweg umfangreicher als die des ersten, in der Form feierlicher, getragener und, wenn möglich, noch untadeliger bezüglich prosodischer Korrektheit, dazu nicht selten mit einem Stich ins Rhetorische und schwungvoll Pathetische. Einige von ihnen dürften sich für die schulmäßige Deklamation, zumal an humanistischen Gymnasien, hervorragend eignen. Wer indes nach den dichterisch kostbarsten, ursprünglichsten und echtesten Perlen in Carnots Gedichten Ausschau hält, der wird sie zumeist im lyrisch gehaltenen ersten Teil finden.

* * *

In einem seiner schönen Lieder aus „Herz und Heimat", das er mit Deo gratias! überschreibt, gesteht der priesterliche Sänger:

Es kam oft pochend vom Parnaß
Mit jungem Blütenzweig die Muse;

Da sprach ich Deo gratias
Viel froher als beim Königsgruße.

Wenn heute der 63jährige Dichter am Abend in der stillen Klosterzelle sein ganzes gesegnetes literarisches Schaffen überblickt, dann darf er wohl freudigen Herzens den altehrwürdigen christlichen Spruch Deo gratias! wiederholen; denn es ist eine stattliche und kostbare Ernte, die ihm vom Himmel beschieden war, es sind volle, reife Garben, die er in den dreißig Jahren seiner

schriftstellerischen Tätigkeit, neben aller anstrengenden Arbeit für die Schule, einbringen konnte.

Unter den schweizerischen deutschsprachigen Lyrikern der Gegenwart wüßte ich keinen, der sich an Tiefe und Geschlossenheit der weltanschaulichen Auffassung, an Stimmungsgehalt und Formschönheit der Werke und an dichterisch fruchtbaren Gedanken mit Carnot messen könnte. Als Erzähler wird er höchstens von Heinrich Federer, Ernst Zahn und dann vielleicht innerhalb gewisser Grenzen von dem bereits verstorbenen Jakob Christoph Heer übertroffen. Aber auch nur im eigentlichen Roman, während Carnot sowohl Zahn wie Heer in der volkstümlichen Heimaterzählung und in der knappen historischen Skizze unstreitig überragt. Den Roman hat er übrigens, wenn man von seinem „General Demont", über dessen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Erzählungsart man streiten kann, absieht, überhaupt nicht gepflegt. Sein dramatisches Schaffen beschränkt sich auf Arbeiten für die Schul- und Vereinsbühne, so daß sich hier ein Vergleich mit den Erzeugnissen anderer Autoren, wie etwa des erfolgreichen schweizerischen Bühnendichters Arnold Ott, zum vornherein erübrigt.

„Modern" im Sinne oberflächlicher Sensation, eitler Neuerungssucht und lüsterner Gemeinheit ist Carnots Muse allerdings nicht. „Eines tröstet mich", schrieb er mir in einem gütigen, aufschlußreichen Brief, „daß ich mit keiner Zeile gegen die Moral und gegen echtes Volkstum gesündigt habe. Und daß ich vor Literatur-Größen und -Götzen nie ins Knie gesunken bin." Auch von der krankhaften Problemsucht vieler, über alles vernünftige Maß gepriesenen und gefeierten, zeitgenössischen Poeten und Schriftsteller ist bei dem seelisch gesunden Bündner Heimatdichter keine Spur zu finden.

Wer jedoch aus dem Fehlen moralischer Krankheitserscheinungen und ethisch-ästhetischer Gliederverrenkungen in Carnots Schöpfungen, ganz besonders auch aus seiner bewunderungswürdigen Gewandtheit, Sicherheit und Eleganz im sprachlichen Ausdruck bei unserem Sänger auf einen Mangel an echtem Künstlertum schließen wollte, der würde Carnot schweres Unrecht tun und seinerseits jedes tiefere Erfassen der dichterischen Eigenart des priesterlichen Sängers vermissen lassen. Jede Kunstschöpfung — und dazu darf man auch ein kürzeres, aber in seiner Art vollendetes Gedicht rechnen — setzt geistiges Ringen und Kämpfen, setzt Opfer und Entsagung, setzt Stunden seelischen Gedrücktseins und quälender Unruhe voraus, von denen der nüchterne Alltagsmensch keine Ahnung hat. Dieses innerliche Arbeiten und aufreibende Sichabmühen braucht nicht notwendig in schreiartigen Tönen, unartikulierten Lauten, hilflosem Gestammel sich zu äußern, wie dies manche Vertreter des heute nun doch in der Hauptsache überwundenen literarischen Expressionismus für unerläßlich erachteten. Aber es ist oder war doch vorhanden, wo immer ein echter Dichter sich schaffend betätigt. Daß auch selbst einer so harmonisch gestimmten Künstlernatur wie der unseres Bündner Sängers trotz den schlichten Stoffen, die Carnot bevorzugt, trotz der spielenden Leichtigkeit, mit der er die Sprache sich dienstbar macht und die ganze äußere Formgebung meistert, und endlich trotz seiner gefestigten Weltanschauung und seiner Zugehörigkeit zu einem Orden, der die künstlerischen Bestrebungen seiner Mitglieder von jeher in weitherziger Weise förderte, solche Kämpfe nicht erspart

geblieben sind, hat er im Gedicht „Kind, du sollst mich nicht beneiden", dem letzten der Abteilung „Herz und Heimat" offen bekannt. Wer immer die Poesien dieses idealgerichteten, ungekünstelt religiösen und wahrhaft gottbegnadeten Dichters nicht nur flüchtig durchliest, sondern einfühlend erfaßt und in sich aufnimmt, wird ihn verstehen, wenn er da nach Aufzählung der quälenden Traumbilder, die der Seherblick des Sängers in nächtlich stiller Zelle schaut, sein Geständnis in die Verse ausklingen läßt:

Und so kommen sie gezogen,
Leidgestalten ohne End,
Gehn vorbei am Fensterbogen,
Wenn im Dorf kein Licht mehr brennt.

Kind, du sollst mich nicht beneiden!
Weißt du, was mein Auge sieht?
Möge dir der Herr bescheiden
Nächte ohne Lied!

(Gedichte, 2. Aufl. S. 128.)

**Alois Stockmann** S. J.

# Umschau

## Eine Apologie der Technik

Wir haben uns vielfach daran gewöhnt, Kultur und Zivilisation nicht nur zu unterscheiden, sondern auch für gegensätzlich zu halten. Die Kultur umfaßt die geistigen Güter des Menschen, Religion und Wissenschaft, die Zivilisation dagegen die materiellen Güter, die dem Lebensbedarf und Lebensgenuß dienen. In diesem Sinn warnte Geheimrat Ludwig Aschoff in dem bedeutsamen Vortrag, den er bei der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Düsseldorf am 22. September 1926 über die Harmonie zwischen Naturwissenschaft und Religion hielt[1], vor einer einseitigen Überschätzung der Zivilisation: „Uns allen ist es aber dringend not, von der Nützlichkeitsschätzung realer Güter wieder zur Ehrfurcht vor den Geheimnissen der übersinnlichen Welt zurückzukehren; jedenfalls die letzteren über die ersteren nicht zu vergessen." Das ist sehr wahr und beherzigenswert. Nun ist es aber die angewandte Naturwissenschaft, die das Fundament der Zivilisation legt durch die Technik. Diese macht unser Wissen von der Natur zu einem Können, das die Natur in den Dienst des Menschen zwingt. Wie die reine Naturwissenschaft bei tieferer Durchdringung der Gesetzmäßigkeiten des Naturgeschehens uns hinaufweist zu einem ersten und obersten Gesetzgeber und Weltenschöpfer und durch dieses Sursum corda den Menschengeist über das Irdische erhebt und ihn zur Erwerbung des höchsten der geistigen Güter, der Religion, durch die natürliche Gotteserkenntnis befähigt — so kettet die angewandte Naturwissenschaft den Menschen an die materielle Welt, die sie durch ihre Technik zu beherrschen vermeint. Ja, es ist sogar eine weit verbreitete Anschauung, daß die Technik den Menschen „versklave", indem sie ihn zum letzten Handlanger eines tausendfältigen Maschinenbetriebs mache.

Gegenüber dieser Mißachtung ist der Technik ein beredter Apologet erstanden in Friedrich Dessauer, Professor der Physik an der Universität Frankfurt a. M. Mit warmer Begeisterung tritt er für sie ein in seiner Schrift „Die Philosophie der Technik" (Bonn 1927, Cohen) und zeigt, wie sie ein eigenes Reich bildet, in dem der Mensch an der Schöpferkraft Gottes teilnimmt: also nicht Versklavung des Menschengeistes durch die Materie, sondern Erhebung der Materie durch den Geist, der durch die Maschine in sie einzieht. Schon früher hatte Dessauer das Problem der Technik von dieser Seite geschildert („Abendland", Heft 10 und 11 1926); die neue Schrift behandelt den Gegenstand ausführlicher und tiefer. So mancher Leser wird — gleich dem Schreiber dieser Zeilen — gestehen müssen, daß ihm da ein neues Licht aufgegangen ist über die weltbeherrschende und weltumformende Macht des Menschengeistes in der Technik und über ihre grundlegende Bedeutung für die Kulturgüter der Menschheit.

Eine solche Apologie der Technik konnte nur geschrieben werden von jemandem, der zwei meist weit getrennte Gegensätze durch eine glückliche Personalunion in sich vereinigte. Einerseits mußte er ein Techniker von Beruf sein, der das Wesen und Wirken der Technik aus eigener Erfahrung kennt; anderseits mußte er mit einem kühnen Idealismus begabt sein, der unter der materiellen Kruste den geistigen Gehalt zu finden und zu künden weiß. Seine ideale Begabung hat Dessauer bereits bewiesen durch die frühere Schrift: „Leben, Natur, Religion, das Problem der transzendenten Wirklichkeit" (2. Aufl., Bonn 1926, Cohen); sie ist eine überzeugende Apologie des Übersinnlichen, von einem modernen Naturforscher für naturwissenschaftlich denkende Kreise geschrieben, ein wertvoller Beitrag zur christlichen Apologetik. Wer so das Übersinnliche über dem Sinnlichen zu finden wußte, der konnte es auch im Sinnlichen selber finden, und zwar auch in dem, was schein-

[1] Derselbe erschien in: „Zeitwende" (Febr. 1927) 114 ff. unter dem Titel: „Über die Stellung d. Naturwissenschaften z. Religion."

bar das Allersinnlichste ist, in der modernen Maschine.

„Eine Philosophie der Technik ist aus ihrer innern Anlage heraus eine heroisch-optimistische Philosophie"; so sagt der Verfasser im Vorwort. Dem Alltagsmenschen mag dieser Optimismus befremdlich erscheinen; aber er ist in der Sache tief begründet. Schon das Wesen des technischen Schaffens an sich ist von hohem psychologischen Interesse. Dem Techniker bieten sich nur die Stoffe dar, mit ihren bekannten naturgesetzlichen Eigenschaften. Diese werden dann entsprechend dem Ziel, das der Erfinder im Auge hat, ausgewählt und so angeordnet, daß ein Ding mit neuen Eigenschaften oder ein neues Verfahren, es zu schaffen, herauskommt. Auf die erste geniale Synthese zwischen den Naturgesetzen und dem vom Erfinder beabsichtigten Zweck folgt eine Reihe von Versuchen, bis die Lösung des Problems „so geht es" gefunden ist. Bei der Erfindung von Ehrlichs Salvarsan lieferte erst die sechshundertsechste Kombination der chemischen Stoffe die gewünschte neue Qualität, nämlich jene Verbindung von chemischem Farbstoff und Gift (Arsen), die, ohne dem Körper zu schaden, die Spirochäten tötet! Damit hatte die Technik dem Handel eine neue „Ware" geliefert, die er zur Bekämpfung der Syphilis vertrieb. Der Kapitalismus, der das Geld besitzt, beutet oft genug das die Ware schaffende Unternehmertum und noch öfter die Abnehmer der Ware aus im Dienste seines Gottes Mammon. Ihm fällt die Schuld an den dadurch verursachten sozialen Schäden zur Last, nicht der Technik; allerdings wird diese Schuld häufig von der Tagesschriftstellerei — „das ist manchmal die Verpflichtung oder die Gewohnheit, Verhältnisse zu beurteilen, die man nicht versteht" (27) — der Technik selber untergeschoben.

Als „das größte Erlebnis des Sterblichen" wird die Erfindungsentdeckung gepriesen (50), in der die Erfindung eines Neuen mit einer neuen naturgesetzlichen Entdeckung sich vereint. Sie vollzieht sich in einem eigenen Reiche, vom Verfasser „das vierte Reich" genannt, das der Inbegriff aller eindeutig vorherbestimmten Lösungsmöglichkeiten ist. Hier offenbart sich so recht die schaffende Macht der Technik, durch welche die Welt sogar um neue Energieformen bereichert wurde: „wir sind da inmitten eines Schöpfungstages". „Keine Atherwelle im Bereich der Erde von der Art der Röntgenstrahlen existierte, und nun sind sie doch da und werden alle Tage in Millionen Fällen erzeugt und benützt. Also neue Formen der Energie! So wie sichtbares Licht, wie der Schall, wie die Wärme Formen der Energie sind, von denen wir annehmen, ohne uns darüber Gedanken zu machen, daß sie sozusagen mit der Schöpfung vorhanden waren, wenn freilich ihre Natur erst später entdeckt wurde, so waren die Röntgenstrahlen sicher nicht auf der Erde vorhanden. Diese Energieform existierte nicht" (61). In der Erfindungsentdeckung der Röntgenstrahlen haben wir ein anschauliches Beispiel dafür, wie die menschliche Technik teilnimmt an der Schöpfermacht Gottes. Der Entdecker bleibt sich bewußt, daß er die Röntgenstrahlen nicht gemacht hat, sondern nur eine Methode erfunden, sie zu erzeugen. Die Lösung des Problems, wie man Röntgenstrahlen erzeugen kann, war bereits im vierten Reich eindeutig vorherbestimmt. Röntgen hat diese Lösung endlich gefunden und dadurch einen Schatz entdeckt, den der Schöpfer vor Jahrmilliarden für die Technik hinterlegt hatte, um ihn heute zu heben.

„In tausend Bächen rinnen unterdessen durch menschliche Geister und Arbeiterhände Ströme von Gestalten aus dem vierten Reich in die sichtbare Welt. Die Zeichenfeder huscht über das Papier, die Reisschiene streicht, Funken sprühen auf und erlöschen; schwirrend, doch vom Geiste gezügelt, regen sich Gelenke, atmen Motore, walten kluge Finger an Organen, Maschinen genannt, in denen Geist von Jahrhunderten in Form eingedichtet ist, und zu der Mündung quellen unzählbar wie der Sand am Meer sichtbare, reale Gebilde in die entgegengestreckten Hände der Menschen, um ihr Leben zu erhalten, zu er-

höhen. Jedes dieser Gebilde ist mit eigener Qualität und Macht ausgestaltet, jedes stammt aus dem vierten Reich und war einstmals nicht da, als die ganze Natur schon da war. Jedes war einstmals Idee. Jedes ist Synthese aus hundert Menschenhirnen und Menschenhänden. Die Pforten des vierten Reiches sind offen. Wir haben den Schlüssel. Was harrt noch unser?" Dem Zauber dieser Sprache kann man sich nur mit Gewalt entziehen.

Was die Technik der Menschheit zu bieten vermag, zeigt ein Blick auf das Weltgeschehen. Die Technik hat in der Tat das Antlitz der Erde erneuert; die Bauten, die sie geschaffen, sind nur die Oberflächenlinien; ihre umgestaltende Kraft greift unendlich tiefer und hat das ganze Leben der Menschen erfaßt. Die arbeitsschaffende Technik leistet mit ihren Maschinen täglich die Arbeit von etwa zweitausend Millionen Sklaven, die sonst zwölf Stunden mit ihren Händen schaffen müßten. Bedeutet das eine Versklavung der Massen oder vielmehr eine befreiende, erlösende Tat? Die qualitätschaffende Technik, die neue Eigenschaften der Dinge durch ihre Erfindungen erzeugt, hat in der Arzneikunde das Leben von Millionen Menschen „gerettet", d. h. ein Dasein verlängert, das sonst früher dem Tode verfallen wäre. Der Verfasser hat nicht so Unrecht, wenn er sagt, die Technik mache mehr Menschenschicksale, als die Menschen Technik machen. Schon der diluviale Urmensch war ein Erfinder, als er das erste Steinbeil und den ersten Wurfspeer und den ersten Kochtopf ersann. Dadurch hat er die umgebende Natur in seinen Dienst gezwungen und ihre Erzeugnisse sich nutzbar gemacht. Wer etwa meinte, nur unsere materielle Zivilisation, die auf Befriedigung der Lebensbedürfnisse abzielt, habe der Technik ihren Ursprung und ihr Wachstum zu verdanken, würde sich schwer irren. Er denke einmal von unserer heutigen Literatur die Erfindung der Buchstabenschrift und des Buchdruckes fort, von unserer heutigen Musik die Erfindung der Musikinstrumente, von unserer heutigen Zoologie die Erfindung des Mikroskops und der andern technischen Hilfsmittel! Ohne die arbeitschaffende und die qualitätsschaffende Technik ständen wir heute nicht auf der Kulturstufe des Mittelalters, sondern viel tiefer, ganz nahe dem Urmenschen, durch dessen technische Erfindungsgabe die Kulturfähigkeit des Menschen sich zuerst entwickelt hat, um dann mit Hilfe technischer Fortschritte immer höher zu steigen. Sogar die höchsten geistigen Güter der Menschheit, Wissenschaft und Religion, konnte er nur erwerben auf Grund der durch die Technik geschaffenen materiellen Hilfsmittel. Alle unsere Kulturerrungenschaften im Aufbau von Kirche und Staat beruhen auf Dienstgemeinschaften, die dem einen alles gewähren, wenn er dafür das Seine allen gewährt (106). In diesem Menschheitsdienst haben die Techniker zwar nicht die oberste Rolle, aber keineswegs die unwichtigste; sie sind die Werkleute, die überall die materiellen Fundamente legen müssen. Jedenfalls haben sie die undankbarste, die tragischste Rolle. Das fertige Werk, das die Technik geschaffen, staunt man an und benützt es gedankenlos; aber seines Schöpfers gedenkt man nicht (17). Wir verstehen jetzt die Widmung, die Dessauer seiner Schrift vorgedruckt hat:

„Unbekannte Helden
In Verborgenheit Dienende
In Dunkelheit Opfernde
Vergessene
Die Ihr nach göttlichem Plane die Menschheit bewegt,
Euch sei in Dankbarkeit
Diese Schrift gewidmet."

Erich Wasmann S. J.

## „Was kann Indien uns lehren?"

Mit dieser Frage auf dem Titelblatt legte 1882 der Oxforder Indologe Max Müller einen Zyklus von Vorträgen [1], den er an der Universität Cambridge den Kandidaten des indischen Kolonialdienstes gehalten, in Buchform vor. Die bald folgende deutsche Übersetzung [2] umschrieb gleichsam

[1] India, What can it teach us? A Course of Lectures delivered before the University of Cambridge. New Edition 1892.

[2] Übersetzt von E. Cappeller (Leipzig 1884).

als Antwort die Frage mit dem vielleicht noch passenderen Titel: „Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung." Leitender Gedanke der Vorträge war der Wunsch des Indologen, die künftigen Mitglieder jener auserlesenen Schar von Beamten, in deren Händen die Verwaltung des Kaiserreiches Indien ruht, für eine größere Vertrautheit mit den Problemen von Indiens Vergangenheit zu gewinnen. Er suchte zu zeigen, wie die Probleme dieser Vergangenheit von nicht geringerer Bedeutung seien als die seiner Gegenwart und zwar nicht etwa bloß für den Prüfungskandidaten des indischen Kolonialdienstes, sondern für den abendländischen Menschen des 19. Jahrhunderts überhaupt, indem er auf die Fundgruben der Schätze indischer Kultur hinwies, die sich immer weiter und tiefer erschlossen und zu einem Vergleich mit den Errungenschaften der abendländischen Kultur drängen.

Wenn der Schreiber dieser Zeilen in dem Augenblick, da er, einem Wunsche der Schriftleitung nachkommend, den Lesern dieser Zeitschrift eine Selbstanzeige der eben in zweiter, neubearbeiteter Auflage erschienenen „Indischen Fahrten"[1] vorzulegen wagt, ein halbes Jahrhundert zurückgreift und an die Frage unseres deutschen Landsmannes von Oxford erinnert, so denkt er an die Anregung, die sie ihm selbst und seinen „Fahrten" bereits vor einem Menschenalter gab, als sie ihn zu den Füßen Bühlers, seines hochverehrten ersten Lehrers der heiligen Sprache Indiens, nach Wien führte und durch diesen dem Oxforder Indologen selbst näher brachte. Der Sohn jenes deutschen Dichters, der unsern volkstümlichen Liederschatz mit dem fast zum Volkslied gewordenen „Das Wandern ist des Müllers Lust", bereichert, hat durch die geistvolle und anregende Antwort, die er selbst auf die von ihm gestellte Frage in den Vorträgen an der Universität Cambridge gab, einen nicht unbedeutenden Anteil an dem Zustandekommen meiner Wanderungen durch Indien gewonnen, die mir durch die Hochherzigkeit meiner Obern ermöglicht wurden. Mit dem Indien, das seit den Tagen Alexanders d. Gr. den nach östlicher Weisheit dürstenden Westen an die Ufer seiner heiligen Ströme getrieben, hatte ich mich in den Denkmälern seiner Sprache einigermaßen vertraut gemacht. Ich wollte es jetzt in der Lapidarschrift seiner Denkmäler religiöser Kunst kennen lernen. Das Geistesleben, das ich nur aus weiter Ferne durch das Sprachrohr der Literatur seines Denkens und Dichtens belauscht, sollte jetzt aus unmittelbarer Nähe in der hieratischen Sprache der Heiligtümer seiner das halbe Asien beherrschenden gigantischen Religionsgemeinschaften, des Brahmanismus und Buddhismus, des Hinduismus und des mit ihm ringenden mohammedanischen Eindringlings, des Islam zu mir reden. Ja über die Grenzen der Gangeshalbinsel hinaus wurde die Möglichkeit erschlossen, das alte Indien auch als Mutterland einer großen Kolonisationstätigkeit in den staunenswerten Denkmälern von Hinterindien und auf Java und ferner als Heimatland der altbuddhistischen Welt-Propaganda in dem lebendigen Kultus der durch und durch von Buddha beherrschten Nachbarländer Siam und Birma kennen zu lernen. Das Ergebnis liegt in den „Indischen Fahrten" vor.

Als sie 1908 zum ersten Mal erschienen, begegneten sie sich mit einem für die deutsche Sanskritforschung denkwürdigen Erinnerungsjahr, dem hundertjährigen Geburtstag der auf deutschem Boden erwachten und so glänzend aufblühenden indischen Sprach- und Altertumskunde. Im Jahre 1808 war nämlich Friedrich v. Schlegels bahnbrechende Schrift: „Über die Sprache und Weisheit der Inder" erschienen. Mit ihr beginnt die deutsche Indologie. Sie war zwar nicht die erste Schrift, die in Deutschland die Aufmerksamkeit auf Indiens Geistesleben hinlenkte. Bereits im Jahre 1791 war das von Georg Forster aus der englischen Übersetzung ins Deutsche übertragene Sanskritdrama „Sakuntalā", ein Werk des großen indischen Dramatikers

[1] Joseph Dahlmann, Indische Fahrten. Zweite, verbesserte Auflage. 2 Bände. Lex.-8° Mit 502 Bildern auf 123 Tafeln und 3 Karten. (XXXIV u. 656 S.) Geb. in Leinwand *M* 30.—

Kālidāsa, mit Staunen und Entzücken im Kreise der Klassiker von Weimar begrüßt worden. Der größte von ihnen hatte es als Wunderblume aus dem fernen Märchenlande Indien in der zweiten von ihm selbst besorgten Auflage mit den vorgedruckten berühmten Versen gefeiert:

Willst du die Blüte des frühen, die Früchte des späteren Jahres,
Willst du, was reizt und entzückt, willst du, was sättigt und nährt,
Willst du den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn' ich Sakontala, dich, und so ist alles gesagt.

Doch erst mit Schlegels „Sprache und Weisheit der Inder" wurden die in Deutschland bis dahin nur vereinzelt gewonnenen Kenntnisse der indischen Literatur nicht bloß in überraschender Weise erweitert, sondern auf das Studium der Sanskritsprache selbst aufgebaut, das Friedrich v. Schlegel seit 1802 unter Leitung des Orientalisten Langles in Paris betrieben [1]. Innerhalb des Jahrhunderts, das seit dem Erscheinen von Schlegels bahnbrechendem Buche verflossen ist (1808—1908) hat kein Volk so zu würdigen gewußt, was Indien an Errungenschaften der Kultur besitzt, wie das stammverwandte deutsche. Wie es Friedrich v. Schlegel war, der das Studium der indischen Dichtung und Philosophie zuerst in Deutschland einführte, so war es der geistesverwandte Joseph v. Görres, der mit seiner heute längst veralteten „Mythengeschichte der asiatischen Welt" (2 Bände, 1810) den ersten Schritt tat, die vergleichende Erforschung der fernasiatischen Religionen auf deutscher Erde einzubürgern und den Blick auf Gebiete zu lenken, die bis dahin so gut wie unberücksichtigt geblieben waren.

Indem der Verfasser der „Indischen Fahrten" vor allem sein Augenmerk auf die Religionen Indiens richtete, wie sie sich in den Denkmälern der Kunst widerspiegeln, hatte er bei Beantwortung der Frage Max Müllers „Was kann Indien uns lehren?" noch ein anderes, wie ihm scheint, zeitgemäßes Ziel vor Augen. Er wünschte vom religions- und kunstgeschichtlichen Gesichtspunkt aus einen aus eigener Anschauung gewonnenen Beitrag zu dem großen westöstlichen Problem der Wechselbeziehungen des asiatischen und abendländischen Geisteslebens zu liefern, das mit den beiden bahnbrechenden Werken vor 100 Jahren zum ersten Mal über dem Horizont eines damals noch engen wissenschaftlichen und literarischen Kreises aufgetaucht war, heute aber die Aufmerksamkeit weiter gebildeter Kreise in Deutschland in Anspruch nimmt.

Wenn wir in die Tage zurückschauen, die uns in den ältesten Denkmälern geschichtlichen Lebens zugänglich sind, so tritt uns dort, wo der größte Erdteil sich mit dem kleinsten begegnet, der Orient als der Hauptschauplatz einer Geisteskultur entgegen, in der Asien vom Euphrat bis zum Nil den höchsten Grad der Gesittung darstellt, zu der in der Vorzeit die Menschheit gelangt war. Im Gegensatz dazu lag Europa noch in der Nacht der Barbarei, bis an dessen südöstlicher Ecke ein kleines Volk emporstieg, das den gegenüberliegenden Orient von seinem Range als geistige Vormacht absetzte. Asien und Europa wechselten die Rollen. Die Tage von Marathon und Salamis hatten darüber entschieden, ob im Westen die orientalische Kultur oder die durch die Hellenen in den Anfängen erst vertretene zukünftige abendländische Weltkultur herrschen sollte.

Die immer tiefer eindringende Bekanntschaft mit den fernasiatischen Kulturvölkern,

[1] Der erste Deutsche, der Sanskrit gelernt und so vollkommen beherrscht, daß er mit den Brahmanen in ihrer heiligen Sprache disputieren konnte, war der deutsche Jesuit Heinrich Roth von Dillingen, eine Zierde der indischen Mission (geb. 1620, gest. 1667). Der zweite deutsche Jesuit, der als gründlicher Kenner des Sanskrit bekannt ist, war P. Hanxleben aus Osnabrück (1681—1732), ein bedeutendes Sprachtalent, der die erste in Europa erschienene Sanskritgrammatik verfaßte und darum mit Recht als der Begründer und Bahnbrecher der Sanskritstudien betrachtet werden darf. Schlegel hat seines Vorgängers besonders ehrenvoll gedacht (Sämtliche Werke VIII [Wien 1846] 277). Vgl. Dahlmann, Die Sprachkunde und die Missionen 18 19, ferner: Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts 175.

mit ihrer Gesittung und den Errungenschaften ihres philosophischen, literarischen, künstlerischen Schaffens rollt nun das tief in die geistigen Beziehungen von Ost und West eingreifende Problem auf: Ist das Übergewicht Europas über Asien in den wirkenden Grundkräften des abendländischen Geisteslebens so unerschütterlich fest begründet, daß, wie immer auch das politische Verhältnis zwischen den beiden Erdteilen sich gestalten mag, die abendländische Vormachtstellung im Geistesleben nie aufhören wird? Oder liegt nicht in der künftigen Gestaltung der Weltgeschicke auch die Möglichkeit, daß die Menschheitsgeschichte sich in rückläufiger Weise wiederholt und ebenso wie einst Asien jetzt Europa von seinem Range als die führende Großmacht des Geisteslebens abgesetzt wird und der Osten, wenn auch nicht in überlegener, so doch ebenbürtiger Stellung mit dem Westen die Rolle einer führenden Geistesmacht teilt. Schon glauben ja Pessimisten im Antlitz des alten, müden Europa den hippokratischen Todeszug eines dahinwelkenden Erdteils zu erkennen, der seine weltgeschichtliche Rolle ausgespielt hat. Sie verkünden seinen Untergang, während sie dem fernöstlichen Erdteil den Aufgang verheißen.

Wenn sich nun unter den drei großen Kulturmächten Asiens eine findet, die vielleicht gewisse Anhaltspunkte zu der Möglichkeit geben könnte, ein mitwirkender und mitbewerbender Faktor für die künftige Gestaltung des Geisteslebens der Menschheit zu werden, so dürfte es weder China, noch weniger Japan sein, dessen nationales Geistesleben in Philosophie, Literatur, Kunst ja nur eine Provinz des chinesischen ist, sondern einzig und allein Indien, das bereits vor hundert Jahren wie eine neue Welt ungeahnter Geisteskräfte der Zukunft am Horizont auftauchte und den Altmeister von Weimar derart fesselte, daß er noch zwei Jahre vor seinem Tode nicht Worte genug fand, um die Überraschung auszudrücken, die ihm die erste Bekanntschaft mit der lieblichsten Blüte dramatischer Dichtung Indiens, „Sakuntalā", bereitet hatte [1].

Schiller und Herder dachten nicht anders. Das deutsche Athen schien geneigt, dem Fürsten der indischen Dichtung die Palme der Ebenbürtigkeit im Kreise der anerkannten Meister der Weltliteratur zuzuerkennen.

Wie die Poesie, so fand die Philosophie vom ersten Augenblick ihres Bekanntwerdens an eine ebenso bewundernde Aufnahme. Wilhelm v. Humboldt hatte eine so hohe Meinung von dem „Bhagavadgītā" genannten philosophischen Gedicht, daß er erklärt, es sei „das schönste, ja vielleicht das einzige wahre philosophische Gedicht, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben" [1].

Nun hat es zwar bis jetzt allerdings nur eine „Sakuntalā" in der dramatischen Dichtung Indiens, nur eine „Bhagavadgītā" innerhalb einer Entwicklung gegeben, die wir drei Jahrtausende zurückverfolgen können. Aber deuten nicht diese beiden „Einzigen" auf verheißungsvolle Kräfte hin, die noch im Schoße der indischen Kultur schlummern, auf Anlagen, die erst entbunden werden müssen, um sich ganz auszuwirken? Hundert Jahre nach Goethe und Humboldt, die nur die ersten Schätze aus den literarischen Goldminen Indiens kannten, beschloß der zur Stunde bedeutendste Kenner der indischen Literatur das umfassende Bild, das er in seinem monumentalen Werke davon entwarf, mit den Worten:

„Es zeugt von der Größe und der unverwüstlichen Kraft des indischen Geistes, daß weder Alexander der Große und das Griechentum, noch die Gewaltherrschaft der Großmogulen und des Islam, noch auch der tiefgehende Einfluß der britischen Herrschaft und der christlich-abendländischen Weltanschauung je vermochten, die Eigenart indischen Denkens und Fühlens zu unterdrücken und zu verdrängen. Griechen, Mohammedaner und Engländer haben nur dazu beigetragen, den Ruhm des indischen Denkens und Dichtens in der Welt zu verbreiten. Es braucht uns um die Zukunft Indiens als einer Stätte höchster Geisteskultur,

[1] In einem Briefe vom 9. Oktober 1830 an Chézy, den Herausgeber des Sanskrittextes der „Sakuntalā" (Goethes Werke [Weimarer Ausgabe], Abt. IV, Bd. 47, S. 284.

[1] Vgl. Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur I 16 17, und W. v. Humboldt, Ges. Werke I 96 111.

die auch uns noch vieles zu bieten vermag, nicht bange zu sein.“ [1]

Kein Forscher, der in die Urkunden des indischen Geisteslebens einigermaßen eingedrungen ist, wird dessen „unverwüstliche Kraft“ bestreiten, keiner „die Zukunft Indiens als einer Stätte höchster Geisteskultur“ in Frage ziehen. Indien hat eine der reichsten Kulturen der Erde geschaffen und durch den Buddhismus Güter seines Geisteslebens in reicher Fülle über das östliche Asien ausgeströmt. Es wäre aber nicht gerade eine allzu hoch einzuschätzende Leistung Indiens, wenn sich sein Einfluß auf die geistigen Güter beschränkte, die Ostasien, Hochasien und Hinterindien ihm in Religion und Philosophie, Literatur und Kunst verdanken, jedenfalls nicht eine Leistung, daß man sagen könnte, Indien bedeute für dieses riesige Gebiet des Kultureinflusses „dasselbe, was das alte Griechenland für Europa war“. Zwischen dem Einfluß, den Griechenland als ideale Macht auf das Geisteslebens Europas ausgeübt hat und noch heute ausübt, und jenem, den Indien innerhalb des ostasiatischen Kulturgebietes zustande gebracht, besteht doch ein Unterschied wie Tag und Nacht. Und wenn das die einzigen Güter wären, die Indiens „geistige Kultur in reicher Fülle ausgeströmt“, dann wäre es eine sehr überflüssige Frage, ob Asien dem Abendland die ideale Herrschaft über die Erde je bestreiten wird. Aber darum handelt es sich auch nicht. Die Fragestellung lautet vielmehr: Liegt in der Vergangenheit die Bürgschaft für eine Zukunft des indischen Geisteslebens, deren Errungenschaften nicht weniger bestimmt sein werden, „unverlierbare Bestandteile“ der abendländischen Menschheit zu werden, wie jene Athens und Roms. Es will mir scheinen, daß dem Forscher, der es einmal unternimmt, die Errungenschaften des Geistes vergleichend gegenüberzustellen, die die indische und abendländische Menschheit in demselben Zeitraum von drei Jahrtausenden erzielt, die Antwort nicht schwer fallen kann. Wenn er die Fülle und Mannigfaltigkeit gewahrt, in der der Genius des Westens sich in diesem Zeitraum entwickelt, dann gewinnt sein vergleichender Blick erst den Maßstab, um den Wert der philosophischen und literarischen Leistungen Indiens als Grundlagen der Zukunft zu würdigen.

Die „Indischen Fahrten“ konnten diesen Vergleich, so große Anziehungskraft er für den Verfasser besitzt, als außerhalb ihres Rahmens liegend, nur eben streifen. Um so größere Aufmerksamkeit haben sie den künstlerischen Leistungen Indiens als dem Gradmesser seiner Kultur zugewandt.

Die indische Kunst stand schon beim ersten Erscheinen der „Fahrten“ im Vordergrund. Wie wäre es auch anders denkbar? Es war dem Verfasser vergönnt gewesen, die Gangeshalbinsel von Peschawar hoch im Norden bis nach Tutikorin tief im Süden zu durchstreifen. Was der Hinduismus innerhalb der drei Jahrtausende besonders im Bereiche der Architektur und Skulptur zu leisten vermocht, das ist dem Wanderer in der bestechenden Pracht der Denkmäler des Kultus entgegengetreten. Es hat das Beste und Schönste, dessen dieses Volk im Laufe jener langen Zeit fähig war, in den Schöpfungen kennen gelernt, welche die Ufer des Ganges und der Dschamna, die Bergeshöhen von Gudscherat und Radschputana schmücken. Das Ergebnis des lebendigen Eindruckes legte die erste Auflage vor.

Seitdem die „Indischen Fahrten“ zum ersten Mal an die Öffentlichkeit traten, ist nun das künstlerische Interesse an Indien mächtig gestiegen. Und gerade die letzten Jahre haben eine überraschende Fülle von Werken gebracht, die in streng umgrenzter Sonderforschung die Gangeshalbinsel als Kunstland dem Fernblick des deutschen Leserkreises mit dem höchsten Aufgebot der künstlerischen Wiedergabe der Denkmäler näher bringen. Eine neue Auflage der „Indischen Fahrten“ erhebt als Reisewerk nicht den Anspruch, sich diesen monumentalen Gesamtdarstellungen und fachwissenschaftlichen Untersuchungen an die Seite zu stellen. Aber die unerwartet freundliche Aufnahme, die dem Werke bei seinem ersten Erscheinen gerade vom kunstgeschicht-

[1] Winternitz a. a. O. III, 604.

lichen Gesichtspunkt aus beschieden war, darf wohl zu der Hoffnung berechtigen, daß neben diesen großangelegten fachtechnischen Untersuchungen noch Raum für ein Reisewerk bleibt, das sich die allgemeinere Aufgabe stellt, im Rahmen von Wanderungen durch die Gangeshalbinsel als Mutterboden der indischen Kultur und von Streifzügen durch seine südöstlichen Nachbarländer, Java, Kambodscha, Siam, Birma als Tochterländer indischer Kolonisation und Schauplätze indischer Zivilisation das Verständnis für das Kunstschaffen des Mutterlandes als Dolmetsch von dessen großen Religionen zu fördern, indem es in Wort und Bild die bedeutendsten Denkmäler vor allem der religiösen Monumentalkunst dem Auge des Lesers vorführt. Im Hinblick auf die allgemeine Bedeutung, welche seitdem in weiteren Kreisen die bisher noch ungenügend bekannte künstlerische Hinterlassenschaft Indiens gewonnen hat, war dem Verfasser daran gelegen, die Kunst Indiens in der neubearbeiteten Auflage noch mehr in den Vordergrund zu stellen als bisher. Dadurch, daß es sich ermöglichen ließ, einige längere, der religionsgeschichtlichen Einzelforschung angehörende oder in die Missionsgeschichte eingreifende Abschnitte auszuschalten, wurde Raum gewonnen, um andern hervorragenden Kunststätten Indiens, die in der ersten Auflage kaum mit Namen gestreift wurden, eine eingehendere Berücksichtigung zu widmen. Durch dieses Richtziel, das der neuen Bearbeitung gegeben wurde, hat der kunstgeschichtliche Gehalt des Reisewerkes nicht weniger in dem begleitenden Text als in dem veranschaulichenden Bilderschmuck, wie die Kartenskizze zeigt, die die Hauptkunstkreise Indiens darstellt, einen ansehnlichen Zuwachs erhalten. Der Benützer der neuen Bearbeitung dürfte keinen klassischen Zeugen des künstlerischen Sinnes des Hinduismus und des mit ihm in Wettbewerb tretenden Islam vermissen. Auf diesem Wege war der Verfasser bemüht, in erster Linie einem Indienfahrer, der etwa den Bahnen seiner eigenen „Fahrten“ folgt, eine Anleitung zur künstlerischen Würdigung der hervorragendsten monumentalen Schöpfungen Indiens zu geben. Kein Bild hat dem Verfasser einen so tiefen Einblick in die geheimnisvollen Triebkräfte eines Geisteslebens gegeben, dessen Seele die Religion in den widersprechendsten Formen ist, als der Ringkampf, den zuerst der brahmanische und buddhistische Kultus, später der hinduistische und mohammedanische mit dem Aufgebot aller ihnen zur Verfügung stehenden künstlerischen Kräfte um die höchsten Ideale der Menschheit auf indischem Boden geführt haben.

Indem die „Indischen Fahrten“ diesen Kampf in einem Gesamtbilde der Baukunst vor allem aufrollen, wollten sie aber zu gleicher Zeit von der mehrtausendjährigen Entwicklung indischer Kunst aus das große Zukunftsproblem der geistigen Beziehungen der west-östlichen Menschheit beleuchten, das in der Frage gipfelt: Liegt in den Errungenschaften der Vergangenheit Indiens die Bürgschaft für eine Zukunft, die dem indischen Kulturleben einen bestimmenden und verjüngenden Einfluß auf das abendländische einräumt? Jene Pessimisten, die dem alten Europa den Untergang als Hauptschauplatz der Menschheitserziehung, dem verjüngten Asien und seiner geistigen Vormacht Indien hingegen den Aufgang verkünden, weisen ganz besonders auf die künstlerischen Errungenschaften Asiens hin.

Wenn damit jenes „Asien“ gemeint ist, das am östlichen Ufer des Mittelmeeres, sozusagen an der Grenzscheide zwischen Orient und Okzident der Menschheit die Urkunden der menschenwürdigsten Religion und des reinsten, erhabensten Sittengesetzes geschenkt, dann hat allerdings „Asien“ die lautersten Quellen höchsten spirituellen Seins erschlossen. Aber gilt dies auch von dem „Asien“, das am „heiligen“ Strom des Ganges aus den geistigen Quellen von Benares seine höchsten Inspirationen schöpfte?

Wenn der Leser der „Indischen Fahrten“ den Wanderer auf seinen Kreuz- und Querfahrten zwischen dem Himalaja im hohen Norden und Kap Komorin an der Südspitze Indiens begleitet hat, so ist er selbst in der Lage, die Frage zu beantwor-

ten, welches „Asien alle Quellen höchsten spirituellen Seins in sich verschließt", das „Asien", das im Hinduismus „alle geistigen Bewegungen auf den riesigen Generalnenner Wischnu-Schiwa mit seinem unübersehbaren Götterhimmel gebracht" oder das „Asien", das von den Ufern des Jordan aus die religiöse und sittliche Wiedergeburt der abendländischen Menschheit einleitete. Wenn er dann im Geiste noch einmal die vielen Tempel des Brahmanismus und Dschainismus an sich vorüberziehen läßt, dann dürfte ihm keinen Augenblick die Antwort schwer fallen auf die Frage, ob „die künstlerischen Manifestationen dieses Erdteils", d. h. Indiens, „denen von Europa überlegen sind", sobald er zugleich einen vergleichenden Blick auf jene erhabenen Denkmäler abendländischer Kunst zurückwirft, welche als Wunder aller Jahrhunderte in Folgerichtigkeit und Gesetzmäßigkeit, in harmonischer Wechseldurchdringung von Verstand und Phantasie zugleich die Gradmesser der sittlichen Höhe des christlichen Abendlandes, die edelsten Kundgebungen seiner religiösen Überlieferungen sind. Und wenn er dann am Schlusse seiner Wanderungen sich die Frage vorlegt, auf welchem Wege „noch ein Wiedererwachen unseres müde gewordenen Erdteils möglich" sei, dann dürfte sich wohl schwerlich sein Auge nach jenem „Asien" wenden, das auf so vielen Tempelflächen Orgien der Lust in den grobsinnlichsten Darstellungen der Kunst feiert, sondern zu dem schmalen Streifen asiatischer Erde, über dem jenes Licht des Ostens aufging, bei dessen Anblick die asiatischen Erstlinge einer neuen Menschheit riefen: „Wir haben seinen Stern im Osten gesehen."

Joseph Dahlmann S. J.

# Besprechungen

## Philosophie

Handbuch der Philosophie. Herausgegeben von A. Bäumler und M. Schröter. Abteilung II.: Natur, Geist, Gott. Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, Metaphysik der Natur, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Philosophie des Geistes, Religionsphilosophie katholischer und evangelischer Theologie. Dargestellt von Hermann Weyl, Hans Driesch, Erich Rothacker, Emil Wolff, Erich Przywara, Emil Brunner. gr. 8° (VIII u. 748 S.) München und Berlin 1927, R. Oldenbourg. *M* 35.—

Dieses Werk kann in vielen seiner Teile von einem einzelnen nur angezeigt, nicht besprochen werden. Setzt es doch zu verschiedenartige Fachkenntnisse, ja Fachforschungen voraus. Wer sich aber mit Philosophie und den Grenzgebieten beschäftigt, wird auch an diesem Band des Handbuchs nicht vorbeigehen dürfen.

Im Beitrag Herm. Weyls, Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft, sind die philosophischen Schlüsse aus der Relativitätstheorie und der neuen Atomauffassung, nicht bloß aus vollkommener Sachkenntnis herausgewachsen, was sich bei Weyl von selbst versteht, und mit ungewöhnlicher Geistesschärfe, zumal in methodologischen Fragen, durchdacht, sondern auch relativ verständlich für Nicht-Mathematiker dargelegt. Es sind freilich, wie mir erscheint, dem Stand unseres Wissens entsprechend, nur vorläufige Ergebnisse, mehr oder weniger deutliche Wahrscheinlichkeiten; ein Versuch zur Verewigung dieser kostbaren Möglichkeiten wäre verfrüht und verhängnisvoll. Hie und da fragt man sich, etwas besorgt, ob die mathematische Denkweise, an bestimmte Voraussetzungen gebannt, die rein logisch-philosophische nicht überflutet.

In Dreschs Metaphysik der Natur ist das geschichtliche Bild von den Griechen bis zur neuesten Zeit, die eigene kurz skizzierte Lehre des Verfassers mit eingeschlossen, der eigentliche Inhalt. Bedeutsam ist dieses Bild deshalb, weil es nur das Originale großer Denker und das aus diesem Urstand innerhalb der philosophischen Entwicklung lebendig Herausgewachsene zur Behandlung bringen will. Immerhin hätte sich das Bild in nicht unwichtigen Gestaltungen anders geformt, wenn die arabische Philosophie, wenn Duhems Forschungen, wenn des Cusaners Weltbild, wenn für Spinoza die neueren französischen Arbeiten, die besten auf diesem Gebiet, z. B. Rivaud, La physique de Spinoza (Chron. Spinoz. IV), sowie die älteren Forschungen Delbos' und Huans, wenn Stensens einzigartige methodologische Bemerkungen herangezogen worden wären. Vielleicht wäre Newton in ein anderes Licht gerückt worden durch Vergleich mit Blocks trefflicher „Philosophie de Newton" (Paris 1908).

Driesch wird wohl gute Gründe haben, daß er z. B. Pascal nicht behandelt; meiner Ansicht nach wäre er nicht zu übergehen. Über die Auswahl eines aus vielen, z. B. Telesios vor weit Bedeutenderen, kann man natürlich hin und her reden. Ich sehe dabei ganz ab von der Frage, die ich noch als ungelöst betrachte, ob die gewöhnliche, allgemein angenommene Darstellung die Philosophien des 16. und 17. Jahrhunderts, auch nur in ihren Grundzügen, annähernd richtig sieht.

Die kritische Geschichte aller europäischen Naturmetaphysiken kann uns freilich für eine systematische Metaphysik der Welt nicht entschädigen. Dreschs eigene Hypothesen darüber werden im Handbuch nur eben gezeichnet; man bleibt auf seine übrigen Arbeiten angewiesen. So dürfen wir uns denn an dieser Stelle mit seiner Natureinheit und Naturganzheit, in der sich Sinn und Zufall finden, und die der Annahme eines unendlichen Wesens, in dem Sein und Denken restlos identisch und sinnvoll sind, entbehren zu können glaubt, nicht befassen.

Erich Rothackers Logik und Systematik der Geisteswissenschaften hebt sich von ähnlichen Arbeiten zunächst durch eine bewunderungswürdige Kenntnis der Einzelliteraturen aller einschlägigen Gebiete ab. Außerordentlich bedeutsam ist ferner der durchgehende Gedanke, daß sowohl die Methodenkämpfe als auch das Verstehen anderer in der Weltanschauung wurzeln. Nicht als ob hier die zu tiefst liegenden Schwierigkeiten schon gelöst wären. Sie beginnen vielleicht erst dort, wo Rothackers stets gründliche und tiefgehende Untersuchung aufhört. Sie tauchen in dieser Arbeit nicht immer genau umgrenzt und geklärt aus dem umfassenden Forschungsstoff auf. Eine weitere wichtigere Frage wäre, ob die weltanschaulichen Kategorien, die Rothacker (S. 36 ff.) entwickelt, nur ein Aspekt unter andern möglichen sind, wie es doch wohl der Fall zu sein scheint.

Die im dritten Abschnitt des ersten Teiles behandelten geisteswissenschaftlichen Methoden sind eingestandenermaßen nur ein Ausschnitt, in dem das Kapitel über die vergleichende Methode, mit philosophischem, d. h. die Wesensgleichheit, nicht Abhängigkeitsähnlichkeit, suchendem Ziel, ausnehmend gut bedacht ist.

Im zweiten, synthetischen Teil baut Rothacker den (relativen) Wahrheitsbegriff der Historischen Schule als den für das „Verstehen" des Inhalts der Geisteswissenschaften maßgebenden auf. Damit ist zugleich die ausschlaggebende Rolle des Willens in jeder Synthese stark betont; nicht etwa ein Willenseinfluß bei den „richtigen" logischen Schlüssen aus bestimmten Vordersätzen, wohl aber Entscheidungen, Forderungen und Postulate des Willens bei Feststellung dieser Prämissen. Es liegt sicherlich sehr viel Wahres und Wichtiges in dieser Theorie, welche die größte Aufmerksamkeit und gründliche Durchforschung verdient.

Wolffs Metaphysik des Geistes ist mehr als Essay anzusprechen, gewiß auch nicht arm an Anregungen, aber doch nur innerhalb eines Reiches von Mutmaßungen und Wahrscheinlichkeiten.

Zwischen den beiden Religionsbegründungen Przywaras und Brunners läßt sich eigentlich keine Brücke schlagen, weil sie sich bereits im Ansatz vollkommen unterscheiden. P. Przywara sucht nach einem letzten metaphysischen Wesen in Subjekt und Objekt und ihrer Beziehung aufeinander, soweit dieses letzte grundlegend ist für die Philosophie und Theologie als einen Organismus.

Brunner sieht seine Aufgabe in der formalen Klarlegung des christlichen Glaubens als Erkenntnis und Anerkennung der göttlichen Selbsterschließung in Jesus Christus.

Przywaras Darlegung ist von außerordentlicher Schärfe und inhaltschwerer Gedrängtheit. Die allgemeine Problematik des Religiösen als Soseins- und Daseinsproblem wird ebenso kurz als erschöpfend behandelt. In der katholischen Religionsbegründung wird alles auf der Seinsanalogie aufgebaut und mit bewunderungswürdiger Konsequenz durchgeführt. Die Ausführung bleibt nicht im abstrakt Philosophischen stecken; vom Bewußtsein des konkreten Ich aus strömt diese Analogie des endlichen und unendlichen Seins in die katholische Gottauffassung, in die katholische Gnadenlehre, in das Lebens- und Frömmigkeitsideal hinein. Die Zusammenhänge mit dem Dreifaltigkeits- und Menschwerdungsdogma werden ebenso tief als vorsichtig erörtert. Der Überblick über die geschichtlichen Richtungen katholischer Religionsbegründung ist eine treffliche Gegenprobe, welche die Richtigkeit der Grundauffassung rechtfertigt.

Bei Emil Brunners durchsichtiger und mustergültig klarer Darlegung interessiert vor allem die Rückkehr zum streng reformatorischen Offenbarungsglauben, im Gegensatz zur späteren Orthodoxie, zum Rationalismus, zum Pietismus und Historismus. Das Wort Gottes in den heiligen Schriften und der gegenwärtig wirkende Gott erzeugen diesen Glauben, der sich somit in der Seele des einzelnen selbst beweist und rechtfertigt. Inhalt und Aneignung fallen zusammen. In der Begründung des Sinns der Offenbarung finden wir bei Brunner eine prinzipielle, und, wie ich bemerken muß, sehr wenig gründliche Ablehnung jeder Metaphysik als Wirklichkeitslehre; wie denn überhaupt die philosophischen Erörterungen merkwürdig schwach sind, während die historischen Durchblicke scharf geprägt erscheinen. Sodann bemüht sich Brunner zu erweisen, daß nur die Offenbarung der Welt Sinn verleiht. Er setzt sich aber nicht mit der Tatsache auseinander, daß die Forderung des Sinns bereits tiefste Metaphysik ist, die man, ohne circulus vitiosus, nicht in den Bann der Offenbarung ziehen darf. Und weiter: Wie immer Brunner den Glauben faßt, irgendwie muß er ihn als seelisches Phänomen begreifen; daß es aber Gott selbst ist, der das „Ja" des Glaubens in mir spricht, erscheint angesichts eines seelisch genau gleich aufgebauten, aber dem Inhalt nach entgegengesetzten Ja im Nächsten als unbegründete, willkürliche Annahme.

Die Lehre von der Zweckbestimmung des Menschen im griechisch-römischen Altertum und im jüdischen Mittelalter. Von Dr. Isaak Heinemann. 8° (104 S.) Breslau 1926, Markus. *M* 3.60

Alle einschlägigen alten Schriftsteller, die zur vorgelegten Frage Stellung nahmen, werden auf ihren Zusammenhang mit Vorgängern und ihren Einfluß auf die Zukunft untersucht. Diese Nachprüfung ist bei Heinemann immer vorsichtig, gründlich mit den Vorarbeiten vertraut. Ich habe allerdings den Eindruck, daß der Verfasser, wie es bei solchen Arbeiten meist geschieht, zu wenig die Sache selbst, zuviel den Ausdruck, das Wort, berücksichtigt; so entgeht ihm manche Stelle, die sachlich, wenn auch innerhalb anderer Begriffe, zu dem von ihm behandelten Problemkreis gehören. Ich denke etwa an Platons „Gesetze" 715, verbunden mit seinem „Staat" 450—474. So meine ich denn auch, daß Aristotelische Stellen

wie Nikom. Ethik I 1—6 zu einer Bestimmungslehre gehören. Sowohl hier als bei manchen Stellen der heiligen Schriften handelt es sich nicht bloß um die „Aufgabe" des Menschen, sondern um den Zweck seines Daseins, der in seinem Wesen selbst begründet ist.

Geschichte der Ethik. Von Dr. Ottmar Dittrich. I. Bd.: Altertum bis zum Hellenismus (374 S.). II. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums (311 S.). III. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Leipzig 1923—1926, Meiner. Brosch.: *M* 12.—, 15.—, 20.—; geb.: *M* 14.50, 17.50, 23.—.

Eine Geschichte der Ethik in solcher Ausführlichkeit, so gut dokumentiert, besaßen wir noch nicht. Dittrich dachte offenbar an eine Darstellung der ethischen Ideen, nicht bloß der ethischen Systeme. Wenn dieser Gedanke eigentlich nur im ersten Band durchgreifend verwirklicht ist, so liegt das an der verwickelten Weitläufigkeit späterer Entwicklungen.

Aber die ursprüngliche großgedachte Anlage der Arbeit zeigt sich in den einzigartigen Verzeichnissen ethischer Begriffe im weitesten Sinn, Nachschlagebehelfe am Ende jedes Bandes, deren Wert ungewöhnlich groß ist und das Buch auch für den Nichtgelehrten sehr brauchbar macht.

Es ist lehrreich, gleich den ersten Band, die antike Ethik, mit andern neuen Werken, etwa Ernst Howalds Ethik des Altertums (im Handbuch der Philosophie von Bäumler und Schröter) zu vergleichen, und auf die den beiden Werken zu Grunde liegenden Forschungen und Bearbeitungen zurückzugreifen. Wir stehen bei Deutung der Philosophen vielfach erst vor Wahrscheinlichkeiten; Howalds „Platon", Jägers „Aristoteles", Dittrichs „Sokrates" sind immer noch hypothetische Gestalten; vom Erfassen ihrer wirklichen Erscheinung sind wir außerordentlich weit entfernt. Auch ganz zuversichtliche Behauptungen sind eigentlich bloß apodiktisch eingekleidete Möglichkeiten. Das darf eine einsichtige und weitblickende Kritik nie aus dem Auge verlieren. Wenn nur eine echt wissenschaftliche Methode der Deutung eines philosophischen Systems von einer Seite her näher kommt, wird man den Gewinn anerkennen. Selbst künstliche Konstruktionen können späteren Forschern Arbeitshypothesen bieten.

Im ersten Band wird Dittrich den ethischen Grundmotiven Hesiods gerechter als Howard. Die Einschätzung des Euripides ist wohltuend sachlich und zeigt deutlich des Dichters bessere Einsichten. Das Verhältnis Platons zu Sokrates erscheint nach Dittrichs Forschungen in einem wesentlich andern Licht als etwa in H. Maiers „Sokrates". Es ist sehr schwer zu entscheiden, welche Wagschale schwerere Gewichte trägt. Eine Auseinandersetzung mit Jäger und mit dem methodischen Standpunkt Hönigswalds wäre lehrreich gewesen. Wir vermissen sie ungern, so schön auch bei Dittrich die Entwicklung der ethischen Ansichten des Stagiriten verläuft.

Der zweite Band, ebenfalls auf einer weitschichtigen Literatur aufgebaut, wohl weniger als der erste von Eigenforschungen durchzogen, behandelt die Zeit vom Hellenismus bis zum Ausgang des Heidentums. Epikur und die Skeptiker sind ziemlich gekürzt, die stoische Philosophie entfaltet sich breit und klar; über die wahre Bedeutung Poseidonios' sind freilich die Akten noch nicht geschlossen. Sehr sorgfältig werden dann Philo und die Neuplatoniker behandelt, wobei man den Eindruck nicht los wird, daß die Quellen dieser Philosophien noch nicht restlos erschlossen sind.

Über die Ethik der ersten christlichen Jahrhunderte kann ich hier, da mein Standpunkt naturgemäß ein ganz anderer ist als der Dittrichs, nicht länger verbreiten. Ich glaube aber, daß eine Beschränkung auf die eigentlichen ethischen Lehren der ersten christlichen Schriftsteller und Kirchenväter fruchtbarer gewesen wäre als ein nochmaliges Aufrollen der bereits sooft behandelten Zusammenhänge der dogmatischen Grundanschauungen mit den sittlichen Doktrinen. Dann wäre Johannes Chrysostomus mehr zu seinem Recht gekommen, die Briefe des hl. Basilius, Isidors von Pelusium, des hl. Hieronymus hätten eine herrliche Ernte abgegeben. Hier wäre eine zusammenhängende Darstellung der sittlichen Ideen wohl am Platze und eine weit dankbarere Aufgabe gewesen.

Nur zum geringen Teil gelten diese Bedenken vom dritten Band. Dittrich hat sich außerordentlich liebevoll und gründlich in Männer wie Anselm, Thomas Aquinas, Scotus, Eckehart, Nikolaus von Kues versenkt und läßt sich das Verständnis dieser großen Denker durch keine Vorurteile verdunkeln. Auch Eriugena, Abailard, später Macchiavelli, finden in ihm einen gewissenhaften Interpreten. Man mag in vielen Einzelheiten die Lehren anders deuten, Dittrichs Darstellung wird immer lehrreich bleiben. Im Universalienstreit dürften De Wulfs Forschungen dienlich sein. Alberts des Großen Lebenswerk hätte schon, trotz der Ökonomie dieser Ethikgeschichte, eingehende Behandlung verdient. Bernhard von Clair-

vaux ist in Wirklichkeit größer und fruchtbarer als er hier erscheint.

Das für diesen Band allein 70 Seiten umfassende Verzeichnis der ethischen Begriffe ist ein treffliches Hilfsmittel für die Weiterforschung.

Vom Wesen der Erkenntnis. Von Hans Pichler. 8° (80 S.) Erfurt 1926, Stenger. *M* 2.75

Etwas wesentlich Neues über die Erkenntnis zu sagen, war immer nur ganz seltenen Denkern vorbehalten. Aufklärendes, Vermittelndes dagegen aussprechen kann man, wenn man Einblick hat in die Problemstellung und in die vielen Lücken der stets von neuem versuchten Lösungen. Auch das vorliegende Buch rührt an die verschiedensten Rätsel dieses Gebiets, bietet aber nicht eigentlich Antworten zum Wesen der Erkenntnis, sondern vielmehr Aufgaben und Ansätze zur Frage, wie man vielleicht an die Grenzen der Erkenntnis herankommen könnte. Das Letzte, woran der Verfasser immer wieder stößt, nämlich das Bedingte aller Wahrheitserkenntnisse, auch der ursprünglichsten Axiome, ein Problem, zu dessen Gunsten er unglaublich viel Scharfsinn verschwendet, scheint mir zum Teil auf einen bloßen Wortstreit, zum Teil auf selbstverständliche Annahmen hinauszulaufen. Wenn ich behaupte, daß, falls A = B ist, auch B = A sein muß, so ist das in absoluter Allgemeinheit, ohne Berücksichtigung aller Bedingungsmöglichkeiten, nicht richtig; denn vielleicht sind die Raumbeziehungen, wenn A links und B rechts gedacht wird, für die Gleichung A = B maßgebend. Bei Änderung dieser Relationen also würde die Gleichung B = A nicht gelten. Auch ist es möglich, daß man bei einer Gleichung nur von der einen Seite auf die andere schließen kann (von A auf B), während man keine Rechnungsmöglichkeiten hätte, von B aus zu A zu gelangen.

Aber in allen ähnlichen Fällen liegen bereits zwei verschiedene Auffassungen zu Grunde. Wer das Axiom, „wenn A = B, ist auch B = A", als absoluten Grundsatz ansieht, denkt einschließlich hinzu, es gelte das unter Ausschluß aller Bedingungen, die, unabhängig von der Gleichheit, A oder B vielleicht abformen könnten. So kann man auch das Prinzip „wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, sind sie untereinander gleich" nicht mit plumper Hand, etwa im Sinn der Antitrinitarier, auf alles anwenden; denn neben dem gleichen Wesen können ungleiche Relationen in Betracht kommen, und so den betreffenden Satz nur bedingungsweise wahrmachen.

Der Satz, das Ganze sei größer als die Teile, setzt voraus, daß man ein teilbares Ganze als möglich erkennt, daß die vollkommen teillose Einfachheit nicht zum Wesen des Ganzseins gehört.

Pichler bemerkt irgendwo, es sei vorlaut, aus dem Nichtsein von A auf das Sein von Nicht-A zu schließen. Hier liegt aber doch, wie mir scheint, eine gewisse Gedankentiftelei vor. Es gibt freilich unendlich viele Dinge, die nicht A sind. Sie haben aber gar keine notwendige Beziehung zum Nichtsein von A. Diese Dinge meint man nicht; nur an das absolut notwendig an das Nichtsein von A Geknüpfte wird gedacht, wenn man jenen Satz hinstellt.

Auch der schwierige Bereich der Möglichkeiten scheint mir in Pichlers Buch trotz aller tiefgehenden Versuche nicht geklärt, und zwar deshalb nicht, weil nicht genug betont wird, daß die Möglichkeitserscheinungen immer parallel laufen zur angenommenen Struktur des Seins, und daß sie sich mit dieser ändern. Wenn Spinoza z. B. den Begriff der Möglichkeit widersinnig fand, so erschloß er das ganz folgerichtig aus seinem Seinsbegriff; und so erging es allen großen Denkern.

Der Irrtum dieses Buches und vieler, die den gleichen Stoff behandeln, ist die Annahme, daß man durch fortschreitendes Denken allmählich, aber doch nur „vielleicht", einen Sinn des Seins und des Lebens entdecken werde. Wenn das erste Sein, bei dem man anfängt, nicht bereits als sinnvoll erkannt wird, ist alles Weitere Phantasie. Auch diese kann höchst Sinnvolles erzeugen. Hier handelt es sich aber doch um den Sinn der Wirklichkeit, und wenn man im ersten Ansatz der Wirklichkeit keinen Sinn erkennt, kann keine kommende Wirklichkeit einen Sinn enthalten, welcher der Wirklichkeit als solcher abgeht.

Über Einzigkeit und Individualität. Von Gerhard Lehmann. 8° (VIII u. 220 S.) Leipzig 1926, Felix Meiner. Brosch. *M* 8.50

Lehmanns These, es könne nur eine Person geben, wie es nur ein Individuum, nur ein Moment-Ich und nur ein Selbst geben kann, ist in dieser paradoxen Fassung und in ähnlichen andern schwer greifbar, weil alle vom Verfasser angewandten Begriffe eine ganz eigene, von ihm erfundene Färbung, ja einen ganz eigenen Inhalt haben, was alles erst aus der ganzen Darstellung einigermaßen verständlich wird. Da aber Lehmann bloß Gedankenentwicklungen geben will, die nur

unter ganz bestimmten Voraussetzungen Sinn und Geltung zu haben brauchen, nimmt man das Buch hin als die Selbstdarstellung eines innerphilosophischen Prozesses, der eben nur eine einmalige subjektive Denkentwicklung bedeutet und ausschließlich von einem mehr oder minder willkürlich gewählten Standpunkt aus sichtbar und verständlich wird. Ist es doch von vornherein klar, daß sich Annahmen ausdenken lassen, von denen aus in strenger Gedankenfolge die meisten Ansichten, die in diesem Buch vertreten werden, ableitbar sind. Andere, um nichts weniger berechtigte Voraussetzungen, würden das gegenteilige Ergebnis mit demselben metaphysischen Wert zeitigen. Immerhin findet sich in dem Werk eine so angestrengte Denkarbeit, so viel kraftvolle Kritik, so viel Geist und so viel Sinn für die schwersten Probleme, daß man sich gern von Einzelheiten festhalten läßt und auf Augenblicke die vollkommen imaginäre Welt, in der sich die Spekulation bewegt, hinnimmt.

Unüberwindliche Schwierigkeiten bieten allerdings, trotz dieses Zugeständnisses, die Anfänge des Philosophierens, auch vom Standpunkt des Verfassers selbst aus. Man sieht an vielen Stellen keinen irgendwie greifbaren Grund für diese und jene Annahme oder Behauptung. So, wenn z. B. gleich zu Anfang (S. 37) gesagt wird, das „Etwas überhaupt", „das dem Denken Entgegenstehende", bedeutet das „von ihm erst zu Bearbeitende, gedanklich also nur als Grenzbegriff Aufstellbare und Aufzustellende", wenn ferner gesagt wird, „das Denken fordert zu Denkendes". Es stecken in solchen Begriffen eines gedanklichen „Entgegenstehens", einer Sache, die „vom Denken aufgestellt" wird usw., geradezu unermeßliche Reihen schwierigster Fragen, die höchstens am Schluß einer Untersuchung, nicht an ihrem Anfang, faßbar werden können.

Auch stören mehrmals logische Sprünge und Unzulänglichkeiten. Nur ein Beispiel: Seite 165 wird aus einer angenommenen Einheit des Denkenden und des vom Denkenden Gedachten eine Überwindung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt erschlossen; es wird behauptet, man sei dann weder denkend noch gedacht, man sei vielmehr „die reine Identität als das diese Gegensätze aufhebende — leere Wort", oder man werde zur gedachten Einheit und wisse nicht, wer oder was diese Einheit denke; lauter unbewiesene Aufstellungen, Schlüsse, die nicht schließen, ja nicht einmal den Schein logischer Wahrscheinlichkeiten haben.

Weshalb der Herr Verfasser in einer rein wissenschaftlichen Arbeit massive polemische Ausdrücke gebraucht, bleibt dem Referenten vollkommen unverständlich. Große Wissenschaft ist affektlos.

Die deutsche Aufklärungsphilosophie. Von Baron Cay von Brockdorf. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Bd. 26.) 8° (180 S.) München 1926, Reinhardt. Brosch. *M* 3.50

Auf einem kleinen Raum wird in diesem Buch viel Wissen und Wirklichkeit zusammengepreßt. Freilich erkennt man hie und da nicht, was der Verfasser aus der Zergliederung der Philosophien, die er behandelt, selbst herauslangt und was er aus Schriften schöpft, die vor ihm jene Aufklärungszeit durchgearbeitet haben. Man erwartet an vielen Stellen neue Aufhellungen so vieler dunkler Tage und Geistesäußerungen jener Zeit und vermißt sie.

Von Brockdorf greift weit aus und schenkt so dem Bild Perspektive und Tiefe. Dichter und Fürsten, Erzieher und Politiker treten auf. Auch die Gegner der eigentlichen Aufklärer kommen zu Wort. Nicht immer sind die Grenzen klar. Manche Männer erscheinen unter den Aufklärern, die wohl in der Zeit, aber nicht eigentlich aus der Zeit lebten. Auch Leibniz hätten wir gern in größerer Vereinsamung gesehen.

Die Schäden der echten Aufklärung, ihre kalte Seichtigkeit werden allzu freundlich abgetönt; die Geschichte muß da widersprechen. Auch die Auswüchse des damaligen Fürstendespotismus waren weit kulturzerstörender, als es nach diesem Buch scheinen möchte. Mir dünkt, daß das Größte, was in der Aufklärungszeit hervorgebracht wurde, dem innersten Geist jener Periode widersprach.

Nietzsche. Von August Velter. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen [Kafka], Bd. 37). 8° (328 S.) Münn. 1926, Reinhardt. *M* 6.—

Das Nietzscheschrifttum ist so hellsichtig geworden bis ins Kleinste hinein, daß man selbst bei einer so kenntnisreichen und genauen Vergleichung des äußern Lebens, des literarischen Schaffens und der innern Entwicklung, wie sie hier Velter bietet, fast nur auf Bekanntes stößt. Aber die Fassung in Worte ist gewöhnlich sehr glücklich und bezeichnend, die Nähte der aufeinanderfolgenden Entwicklungslagen heben sich stark ab, man sieht die Krisen des Menschen in der Reihenfolge und im Wandel seiner Schriften unter einem gut gerichteten,

wenn auch nicht gerade neuen Lichte. Wo aber der Verfasser nach den weitesten Zusammenhängen ausgreift und Gesetze der Geschichte erschließt, verliert er sich in merkwürdige Übertreibungen; so wenn er meint, der abendländische Mensch nach Nietzsche sei ein grundsätzlich anderer als der vor ihm, und N. habe für die Willensmetaphysik eine ähnlich vernichtende Bedeutung wie Kant für die Vernunftmetaphysik. Sowohl Nietzsche als Velter bedachten nicht genug, daß viele Übergriffe der Pflichtlehre Kants vor ihm und erst recht nach ihm abgeschlagen wurden, und zwar im Sinne eines Ineinandergreifens von Sollen und Wollen und ihrer Versöhnung. Nietzsches Problem wurde damit vorweggenommen und teilweise gelöst, wenn auch auf ganz anderem Weg und mit ganz verschiedenem Ergebnis. Das eigentliche Problem beginnt aber erst dort, wo Nietzsche aufhört: bei der Erforschung des innersten Unterschiedes dessen, was man sonst gut und böse nennt, bei dem Übergang der sittlichen Theorie zur sittlichen Tat, bei der Frage, wie die individuellen Triebe und Instinkte das Gemeinschaftsleben ermöglichen, wie, wann und weshalb der Begriff aus dem Triebe geboren wurde und ähnliches mehr. Velter selbst übersah, daß die Methode Nietzsches bereits überholt ist, daß kein Philosoph heute mehr glaubt, die sittlichen Werte so ableiten und auflösen zu können, wie Nietzsche es versuchte. Wo aber der Verfasser auf das Christentum zu sprechen kommt, hat man den Eindruck, daß er es nur aus einem ganz fernen Gerücht kennt, und aus diesem verschwommenen Hörensagen ein ganz unwirkliches Wesen ersinnt.

Was an Nietzsches Gedankenwelt wertvoll und bleibend ist, das sind Einzelheiten, geniale Einblicke in das Aufkommen und Vergehen gewisser Kulturäußerungen, Urteile über griechische Kunst und griechisches Denken, über Musik und Tragödie, über das historische Wissen, den schöpferischen Willen, über das Leben als Mittel der Erkenntnis usw.

Das aus dem Lebenswerk herauszuheben, unter kritischer Beleuchtung der übrigen Gedankendichtung, in der diese Fragmente zerstreut umherliegen, das scheint mir die dringendste Aufgabe der Nietzscheforschung zu sein.

Nikolaus Malebranche. Von Georg Stieler. (Frommanns Klassiker der Philosophie, XXIV.) 8° (174 S.) Stuttgart 1925, Frommann. *M* 8.—; geb. 10.—

Der Verfasser ging mit großer Liebe an seine Arbeit und entwirft ein verständliches Bild der philosophischen Leistung Malebranches. Immerhin scheinen mir die Probleme weit verwickelter als sie hier angedeutet werden, die Abhängigkeiten viel einschneidender. Die neue Leistung, durch die Malebranche in der Philosophiegeschichte verewigt ward, seine Ideen- und Gotteslehre, ist nicht bloß häufig und vortrefflich erörtert worden, sie hat überdies nur noch geschichtliches Interesse. Seine Gegner behielten eigentlich Recht mit ihren Gegengründen. Dagegen enthalten die praktisch-psychologischen und pädagogischen Ausführungen des Oratorianers in den ersten zwei Büchern der „Recherche de la vérité“ und der dazu gehörigen „Éclaircissements“ (im 3. Bd.), seine Bemerkungen über die Affekte (Buch 4 vom 2. Kapitel an und das ganze 5. Buch) Seiten von bleibendem Wert. Das 6. Buch über die Methode, auf das Malebranche viel hielt, bietet wenig Originelles. So hätten wir denn gern solche neue Aufschlüsse neben der genugsam bekannten Darstellung der Lehre gelesen; die Forschung wäre besser gefördert worden. Genauere Anführung der Belegstellen und der benützten Literatur im einzelnen vermißt man ebenfalls ungern. Wir besitzen ja bereits bedeutendere Werke über Malebranche.

Stanisl. v. Dunin Borkowski S. J.

## Soziale Frage

Die Krise im deutschen Buchhandel als Folge seiner Kartellierung. Von Dr. Edmund Winterhoff. (VIII u. 112 S.) Karlsruhe 1927, Verlag G. Braun. *M* 5.—

Der Buchkäufer pflegt es als etwas durchaus Ordnungsmäßiges zu betrachten, daß das Buch einen festen Ladenpreis hat und in jeder Buchhandlung zu genau dem gleichen Preise käuflich ist. Der Zustand, der vorübergehend in der Zeit des Währungsverfalls sich einstellte, daß man in der einen Buchhandlung billiger bzw. teurer kaufte als in der andern, wurde allgemein als ungehörig und nicht in der Ordnung empfunden. Ob der feste Ladenpreis, der das Buch als Markenartikel in eine Reihe oder auf eine Stufe stellt mit Margarine, Zigaretten und Likör, wirklich ein so schattenloses Ideal sei, darüber ist außer in engeren Fachkreisen wenig nachgedacht worden. Jetzt will Winterhoff den festen Ladenpreis des Buches und die kartellmäßige Organisation des Buchhandels, die er zur Voraussetzung hat, schuldig sprechen an der Not des Buchhandels und des (namentlich wissenschaftlichen) Buches, an jener nur zu bekannten Kalamität, daß ernste, strengwissen-

schaftliche Bücher verlegerisch nicht rentieren und großenteils nur mit Druckzuschüssen herausgebracht werden können, während leichtes, oberflächliches Zeug in Massen gedruckt und abgesetzt werden kann. Es ist dem Verfasser zuzugeben, daß er die Nachteile, die die kartellmäßige Verfassung des deutschen Verlagswesens und Buchhandels im Gefolge hat, deutlich erkennt, klar darlegt und überzeugend begründet. Der große systematische Mangel des Buches aber besteht darin, daß Verfasser es unterläßt, auch die Kehrseite der Medaille zu betrachten: Stehen den unbestreitbaren Nachteilen nicht auch Vorteile gegenüber? Würden viele der Schäden, die bei dem heutigen Zustande im Gefolge der kartellmäßigen Verfassung des Buchhandels auftreten, bei anderer Verfassung des Buchhandels nicht ebenfalls vorhanden sein, wenn auch in andern Zusammenhängen und Verflechtungen hervortretend? Würde nicht, wenn das Kartell und der von ihm aufrecht erhaltene feste Ladenpreis zu Fall käme, an seine Stelle treten der Großkonzern und der Trust? Man stelle sich doch im Vergleich zu dem heutigen, gewiß unerfreulichen Zustande einmal ein Buchvertriebssystem vor, wie wir zur Zeit Vertriebssysteme z. B. für Betriebsstoffe für Kraftfahrzeuge kennen. Da hat heute jedes Dorf seine Dapolin-, seine Stellin- und bald auch seine Motalinpumpe, aufgestellt von den Vertriebsgesellschaften der großen Ölkonzerne bzw. des Farbentrusts. Der Verteilungsapparat ebenso groß- und hochkapitalistisch aufgezogen wie die Erzeugung bzw. Gewinnung selbst. Wünschen wir, daß vier oder fünf der kapitalkräftigsten Verlagskonzerne ganz Deutschland mit ebensolchen Verteilungsapparaten für den Büchervertrieb überziehen? Allzufern liegt die Möglichkeit nicht! Man denke nur an die monopolistische Beherrschung der Bahnhofsbuchhandlungen, deren Bedeutung im Rahmen des Gesamtbuchabsatzes Winterhoff nicht entsprechend zu würdigen scheint. Die Büchererzeugung ist aus technischen Notwendigkeiten, die Winterhoff gut ins Licht stellt, großkapitalistisch geworden. Der Buchvertrieb ist es bis heute noch nicht und braucht es auch nicht zu sein. Darin liegt heute noch ein gewisses Gegengewicht gegen eine Alleinherrschaft der Konzerngewaltigen über das Bücherwesen. Eine Rationalisierung der literarischen Produktion wird angesichts der übergroßen Zerfahrenheit auf diesem Gebiete und unserer gegenwärtigen Verarmung nicht zu umgehen sein. Aber eine Rationierung der Geistesnahrung des bücherkonsumierenden Publikums durch einige Großkonzerne ist kein erstrebenswertes Ziel. Zu nahe liegt die Befürchtung, daß nicht nur die Buchformate und Buchausstattungen, die das sehr gut gebrauchen könnten, sondern auch der Buchinhalt und die im Buche sich aussprechende Geistesrichtung „genormt" und „getypt" werden möchte. Für den Buchhandel im Verein mit dem nicht kapitalpolitisch, sondern kulturpolitisch orientierten Verlegertum (— es existiert noch, Gott sei Dank, und seine Interessen gehen hier völlig mit denjenigen des Buchhandels —) besteht daher die Aufgabe, die Mittel und Wege zu suchen, um die zweifellos vorhandenen Mängel des heutigen Zustandes abzustellen, die bei jedem Kartell unvermeidlichen Schattenseiten und Nachteile beim kartellierten Buchhandel auf das irgend erreichbare Mindestmaß herabzusetzen, die Kartellierung als solche aber nicht preiszugeben. Wie die Dinge heute liegen, lautet die Wahl nun einmal nicht (wie Winterhoff stillschweigend vorauszusetzen scheint): Kartell oder freie Initiative, sondern sie lautet: Kartell oder Konzern bzw. Trust. — Für eine Umgestaltung der kartellmäßigen Organisation des deutschen Buchhandels werden die von Winterhoff beigebrachten Gesichtspunkte und tatsächlichen Feststellungen schätzenswerte Dienste zu leisten vermögen. Ob bei der Reform, die zweifellos durch die Macht der Verhältnisse erzwungen werden wird, die ganze Starrheit des heutigen Ladenpreissystems beizubehalten sei, wird Gegenstand ernstlicher Prüfung sein müssen. Eine aus sachlichen Gründen richtig erscheinende elastischere Gestaltung sollte an technischen Schwierigkeiten heute wirklich nicht mehr zu scheitern brauchen.

Industrie und deutsche Wirtschaftspolitik, Grundfragen des Wiederaufbaues von Wirtschaft und Volksgemeinschaft. Von Dr. Emil van den Boom. (160 S.) M.-Gladbach o. J. (1927), Volksvereinsverlag. *M* 4.—

Gefragt nach geeigneten Schriften zur ersten und kurzen Einführung in volkswirtschaftliche Dinge, ist man in großer Verlegenheit: Was soll man angeben? Einem großen Bedürfnis (der Mehrzahl unserer Gebildeten liegen volkswirtschaftliche Dinge so fern, daß ihnen nur mit einer „ersten" und „kurzen" Einführung gedient ist) steht eine kläglich geringe Auswahl geeigneter Schriften gegenüber. Vielleicht wenn das Bedürfnis sich etwas lebhafter als „Nachfrage" in den Buchläden geltend machen wollte, würde der Buchhandel und Buchverlag auch mit entsprechendem „Angebot" hervortreten. Heute müssen wir froh sein,

wenn Männer, die ihre Arbeitskraft in den Dienst der Volksbildung und Volkserziehung auf volkswirtschaftlichem und wirtschaftspolitischem Gebiete gestellt haben, aus dieser ihrer Tätigkeit heraus gemeinverständliche Darlegungen an den Tag bringen, und wenn ein Verlag, der in den Dienst der gleichen Aufgaben eingespannt ist, sich zur Veröffentlichung entschließt. Wer das Tatsächliche über die deutsche Wirtschaft von heute, das jeden Volksgenossen des deutschen Wirtschaftsvolkes aufs nächste angeht und berührt, kurz, übersichtlich, zuverlässig und bequem zusammengestellt und in knappster Weise auch grundsätzlich durchleuchtet zu haben wünscht, der findet es in van den Booms verdienstlichem Schriftchen. — Zu bemängeln ist, daß die Schrift nicht datiert ist; es fehlt selbst die Angabe des Druck*jahres*, obwohl bei einer Schrift dieser Art die Angabe des Stich*tages*, auf den sie abgeschlossen ist, wünschenswert erscheint.

Der Kleinwohnungsbau. Herausgegeben vom Verband Wohnungsbau, Arbeitsgemeinschaft der kath. Verbände zur Förderung des Wohnungsbaues. (253 S.) M.-Gladbach o. J. (1927), Volksvereinsverlag. *M* 3.60, geb. 4.80.

Lange hat man auf ein Büchlein wie dieses gewartet! Es bietet in praktischer Zusammenstellung dasjenige, was jeder sucht, der in irgend einer Weise mit den Fragen der Wohnungsschaffung für die minderbemittelten Volkskreise zu tun hat, und das meist so schwer zu finden ist. Vor allem will das Büchlein sein „ein praktischer Ratgeber der vereinsmäßigen Wohnungsbautätigkeit" (Vorwort). Dieser Aufgabe dient es fraglos in trefflicher Weise. In drei Teilen: 1. Grundsätzliches und Allgemeines, 2. Planung und Finanzierung, 3. Rechts- und Steuerberatung ist der Stoff übersichtlich gegliedert. Die knapp gehaltenen grundsätzlichen Aufsätze des ersten Teiles werden vor allem der Vortragstätigkeit und aufklärungsarbeit gute Dienste leisten können. Die ganz praktisch eingestellten Aufsätze des zweiten Teiles bieten die unmittelbare Anleitung zu erfolgreichem Arbeiten von Baugenossenschaften und Siedlungsunternehmungen. Die Rechts- und Steuerberatung des dritten Teiles kann und will natürlich nicht die sorgfältige Einzelberatung durch fachmännische Kräfte, die der Verband Wohnungsbau sich zur besondern Aufgabe gesetzt hat, überflüssig machen oder ersetzen; er wird die Ratbedürftigen aufmerksam machen auf vieles, was bedacht und berücksichtigt sein will, er wird ihre Fragestellungen auf die wesentlichen Punkte hinleiten. Manche der mitgeteilten Formulare, Mustersatzungen und Musterverträge werden dadurch wertvolle Dienste leisten, daß sie vom ersten Beginne an die praktische Arbeit auf die richtigen Wege weisen und vor Irrtümern und Mißgriffen gleich beim Anfang bewahren helfen, die später oft so schwer nur wieder einzurenken sind. Da die verschiedenen Mitarbeiter — Theoretiker und Praktiker, Theologen, Juristen, Techniker — ihre Beiträge gegenseitig aufeinander abgestimmt, auch gegenseitig gründlich überprüft haben, dürfte das Büchlein als ein sehr sorgfältig und gewissenhaft gearbeiteter, zuverlässiger Führer unbedingtes Zutrauen verdienen. „Noch sind die grundlegendsten Erkenntnisse auf dem ganzen Gebiete des Wohnungs- und Siedlungswesens und dessen, was auf rechtlichem und wirtschaftlichem Gebiete damit zusammenhängt, eine Geheimwissenschaft, das Vorrecht weniger. Solange es so bleibt, wird die Bewegung nie in rechten Fluß kommen." So schreibt Rezensent in einem seiner Beiträge auf S. 31. Möchte das Büchlein recht viel dazu beitragen, diese bisherige Geheimwissenschaft zum Gemeingute aller derer zu machen, die es angeht, daß unser Volk unter Wohnungsverhältnissen lebe, unter denen es physisch und moralisch gedeihen kann.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

---

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

# Biblische Kritik und neuere Forschung

Es ist jetzt gerade ein halbes Jahrhundert her, seit Julius Wellhausen seine „Prolegomena zur Geschichte Israels“[1] veröffentlicht und damit die Hochflut der kritischen Bewegung herbeigeführt hat. Die Wogen der Kritik brachen über das Alte Testament mit einer Wucht und Gewalt herein, als ob sie alles hinwegreißen wollten, was bisher Geltung und Wert gehabt hatte[2]. Aber wie bei jeder Sturmflut, so ging es auch bei dieser: allmählich legten sich die Wellen, und die aufgeregten Wasser gingen langsam, aber stetig zurück. Und nun zeigt sich, daß sie zwar Unmassen von Schlamm und Geröll mit sich gebracht haben, daß aber die Dämme und Mauern der alten Tradition auch in diesem Sturm ihre Unerschütterlichkeit bewiesen haben.

Eine eigenartige Ironie der Geschichte wollte es, daß gerade die Fächer, von denen Wellhausen und seine Schule die Vernichtung der traditionellen Auffassung der biblischen Bücher erhofften, die orientalische und israelitische Archäologie, Religions- und Kulturgeschichte[3], die stärksten Stützen eben dieser Tradition wurden. Seit etwa 30 Jahren arbeitet der Spaten deutscher, englischer, amerikanischer Forscher in ausgedehnterem Maße auf dem Boden des alten Palästina, im uralten Babylon und Assur, in Ägypten und in dem früher kaum dem Namen nach bekannten Hetiterland (Boghazköi), und wenn man früher die Geschichte des Altertums mit den Griechen begann, so tun sich uns heute, dank den Forschungen der letzten Jahrzehnte, Ausblicke auf bis in die ersten Anfänge des babylonischen und des ägyptischen Reiches, ja der Kultur rings um das Mittelmeer überhaupt. Es ist einleuchtend, daß diese Verlegung der Grenze geschichtlichen Erkennens schon an sich für die Auffassung der in ein früher unbekanntes Alter hineinreichenden biblischen Geschichte von unberechenbaren Folgen sein mußte. Mit der Erforschung der Anfänge der Kultur und Religion des vorderen Orients war die biblische Wissenschaft tatsächlich vor die entscheidendste Probe gestellt, von deren Ausgang das Urteil über ihren Wert oder Unwert unbarmherzig abhing. Und was war das Ergebnis dieser Prüfung?

* * *

Die Grabungen auf dem so lange unberührten Boden von Palästina sind im großen und ganzen von mehr Bedeutung für die vorisraelitische Periode des Landes Kanaan als für die Zeit nach der Besiedlung durch das Volk Israel. Aber bedeutungslos sind sie auch für diesen Zeitabschnitt nicht. Sie haben zunächst die alten, in der Heiligen Schrift oft genannten Städte, wie Jericho, Taanak, Gezer, Megiddo, Samaria u. a., aus dem Grab erstehen lassen. In ihren verschiedenen Schichten, deren zeitliche Bestimmung durch die gefundenen Geräte, Waffen, Kultgegenstände u. ä. mit ziemlicher Sicherheit ermöglicht ist, entsprechen diese Siedlungen dem, was wir aus dem Alten Testament über ihre vorisraelitische und israelitische Geschichte wissen. Die Übereinstimmung erstreckt sich bisweilen sogar auf Einzelheiten, für die man

[1] 6. Ausgabe, Berlin 1905. Ursprünglich erschien das Werk als der erste Band seiner „Geschichte Israels“. [2] Vgl. diese Zeitschrift 94 (1918) 463 f.

[3] Prolegomena, 6. Ausgabe (1905) 12 f.

wegen ihrer relativen Unbedeutendheit kaum auf eine außerbiblische Bestätigung hoffen konnten. Aus der reichen Fülle der Ergebnisse seien hier nur einige Beispiele angeführt.

Die Krugscherben, die in Samaria, der Stadt des Achab und der Jezabel, gefunden worden sind, zeigen ein ganz bemerkenswertes Vorwiegen des Namens Baal in den Namen der Eigentümer dieser Gefäße (z. B. Baala, Meribaal, Baalzamar u. ä.), ein deutlicher Beweis dafür, daß die Zahl der „Baalsdiener", die bei Jehus Revolution ausgerottet wurden, nicht gering war (vgl. 4 Kön. 10, 20—25). — Die gewaltigen Mauern des kanaanitischen Jericho, die nur durch ein Wunder bezwungen werden konnten, sind durch die Grabungen Sellins freigelegt worden: eine Innenmauer von 3,30 bis 3,70 m Breite, und eine 1,50 m breite Außenmauer; begreiflich, daß es den andringenden Israeliten nicht hätte gelingen können, dieser Riesenfestung Herr zu werden. Alle Anzeichen weisen darauf hin, daß die kanaanitische Stadt dem Feuer zum Opfer gefallen ist (vgl. Jos. 6, 24). — Von den im Alten Testament oft genannten „Höhen" haben uns die Ausgrabungen, z. B. in Gezer, eine deutliche Vorstellung gegeben. Dabei ist es religionsgeschichtlich im höchsten Grade interessant, daß sich auf dem Boden Palästinas wohl zahlreiche Statuen, Bilder, Amulette heidnischer Götter, besonders des Baal, der Ischtar, ägyptischer Götter, gefunden haben, aber kein einziges Bild Jahwes, des Gottes Israels, dessen Kult im Unterschied von dem aller Nachbarvölker bildlos war (vgl. Ex. 20, 4). — Und wenn J. Wellhausen zweifeln zu dürfen glaubte, ob die Israeliten der Moseszeit die Schreibkunst überhaupt gekannt hätten, so ist nunmehr — abgesehen von den bereits früher bekannten Beispielen einer alten Buchstabenschrift[1] — durch die vielbesprochenen Inschriften von Serabit-el-Chadem wahrscheinlich gemacht, daß eine der semitischen Buchstabenschrift ähnliche Schriftart schon in vormosaischer Zeit — vielleicht durch die Hyksos — geschaffen worden ist.

Noch bedeutungsvoller für die Beurteilung der israelitischen Geschichtschreibung sind die Ausgrabungen und Funde, die in den Nachbarländern gemacht wurden, die Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschrift und der ägyptischen Hieroglyphen, die Auffindung zahlreicher nord- und südsemitischer Inschriften: sie haben uns in den Stand gesetzt, die Geschichte des israelitischen Volkes hineinzustellen in die allgemeine Geschichte des vorderen Orients. Die Texte, die mit der Religion, Kultur, Geschichte Israels irgendwie in Zusammenhang stehen, sind bereits zu einer beträchtlichen Masse angewachsen. Hugo Greßmann hat sie in dem Sammelwerk „Altorientalische Texte zum Alten Testament" übersichtlich in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht[2], und Anton Jirku hat es bereits unternehmen können, einen „Altorientalischen Kommentar zum Alten Testament" zu veröffentlichen[3]. Und das Ergebnis aller dieser Funde und Forschungen?

Was zunächst das rein religiöse Gebiet angeht, so hat sich die Einzigartigkeit der Religion Israels nun erst recht herausgestellt. Jirku hebt sofort im Vorwort des eben genannten Werkes nachdrücklich hervor, „daß trotz

[1] Vgl. diese Zeitschrift 94 (1918) 466 f.
[2] 2. Aufl. (X u. 478 S.) Berlin u. Leipzig 1926.
[3] Leipzig u. Erlangen 1923.

allem, nicht genug zu betonenden Gemeinsamen, das Israel mit der es umgebenden Welt verband, es doch in einer alles andere überragenden Frage seine eigenen Wege ging: in seinem Gottesglauben, den wir heute gemeinhin als ethischen Monotheismus zu bezeichnen pflegen, und von dem auch in der ganzen übrigen Welt des alten Orients nicht eine Spur zu finden ist" (S. v). Auf dem Hintergrunde der zahlreichen von Greßmann veröffentlichten religiösen Texte aus Ägypten und dem Zweiströmeland mit ihren Mythologien, Götterkämpfen, Theogonien hebt sich das „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" nur um so majestätischer ab als ein Gipfel von nirgend sonst erreichter Höhe. Man findet bei Greßmann auch „prophetische Texte", sowohl aus Ägypten wie aus Babylon. Aber die unvoreingenommene wissenschaftliche Untersuchung zeigt, daß kein einziger von ihnen eine wirkliche Prophezeiung enthält[1], und wenn man in den letzten Jahren viel davon geredet hat, daß die Idee eines Heilandes auf Ägypten oder Babylon zurückgehe, so ist auch hier festgestellt worden, daß zwar die Darstellungsmittel des Alten Testaments die gleichen sind, mit denen auch sonst im alten Orient die Hoffnung auf Frieden und Heil ausgedrückt wurde — wie sollte es auch anders sein! —, daß aber „das Heilandsbild selbst wie die ganze Erwartung urisraelitisch ist und ohne jede altorientalische Parallele"[2]. Der Glaube an einen Gott und die Hoffnung auf einen Erlöser der Welt von Sünde und Not, das sind die zwei leuchtenden Edelsteine, welche die alttestamentliche Religion von jeder andern des vorderen Orients, ja überhaupt von jeder andern, unterscheiden. Das ist das hochbedeutsame Ergebnis der neueren Forschung auf dem Gebiet der Religionen des vorderen Orients.

Für die Geschichtsdarstellung des Alten Testaments sind die neuentdeckten Urkunden zu einer großartigen Apologie geworden. Wir sehen heute, wie sich die israelitische Geschichte von der Zeit der Patriarchen an allüberall, wo wir Vergleichsmaterial haben, zwanglos einfügt in die Gesamtgeschichte. Auf Grund der profanen Urkunden ist es uns möglich geworden, eine annähernd genaue Chronologie der israelitischen Geschichte zu geben, zu der die Übereinstimmung beider Darstellungen in der Erzählung bestimmter Tatsachen die Stützpunkte geliefert hat. Mancherlei Dunkelheiten der biblischen Berichterstattung sind aufgehellt worden, seitdem sie durch die neuentdeckten profanen Berichte hineingerückt wurden in das Licht der zeitgenössischen Geschichte, die einst den ersten Lesern bekannt, für uns aber längst verlorengegangen war. So hat sich — um auch hier nur einige Beispiele anzuführen — der so lange rätselhafte König Pûl (Phul) von Assur (4 Kön. 15, 19) nunmehr als identisch erwiesen mit dem viel bekannteren Tiglatpileser III. (745—727): Pûlu ist sein Name in der babylonischen Königsliste, während ihn die babylonische Chronik Tiglatpileser nennt. — Daß der König Manasse in einer Zeit, wo Assur die Weltherrschaft innehatte, nach Babylon gefangen geführt wurde (2 Chron. 33, 11), hat die ältere Kritik als ein Zeichen der Ungeschichtlichkeit des Berichtes auffassen wollen. Aber die Verdächtigung war zu voreilig: heute wissen wir, daß Assurbanipal nach dem Sieg über seinen aufständischen Bruder auch

[1] Vgl. z. B. Lorenz Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung (Berlin 1925) 14 f. [2] L. Dürr a. a. O. 152.

König von Babel war, und daß er von Babel aus das Strafgericht an den Teilnehmern an dem Aufstand vollzog[1]. Und wenn Hetiter als Zeitgenossen Abrahams im Süden von Palästina, in Hebron, auftraten (Gen. 23), so ist auch das nicht, wie man gesagt hat, ein „Mißverständnis", sondern entspricht genau dem, was wir aus den Amarnabriefen über die Verbreitung dieses Volkes wissen.

So sehen wir, wie sich überall die israelitische Geschichte als ein Ausschnitt aus der uns nunmehr bekannten orientalischen Gesamtgeschichte erweist, wie auch die israelitische Kultur, soweit sie nicht direkt unter dem Einfluß des höheren Gottesglaubens steht, nichts anderes ist als ein Stück altorientalischer Gesamtkultur. Im großen zeigt sich dies vor allem in der Gesetzgebung, von der sofort noch die Rede sein wird. Aber auch in einzelnen kleinen Zügen offenbart sich, wie treu die biblischen Bücher das kulturgeschichtliche Milieu wiedergeben, aus dem sie hervorgegangen sind. So ist z. B. unter den Geschenken, die der Pharao dem Abraham gab (Gen. 12, 16), nicht das Pferd genannt; dagegen erscheint es später im Besitz der Brüder Josephs (Gen. 47, 17): beides ganz entsprechend dem, was wir heute aus der Geschichte wissen, daß das Pferd in Ägypten erst in der Hyksoszeit (1700—1580) eingeführt wurde. Oder wenn in der Genesis der Herrscher von Ägypten nur als „Pharao" bezeichnet wird, ohne Hinzufügung eines Eigennamens, so entspricht dies wiederum dem nunmehr anderweitig bezeugten Brauch der älteren Zeit, während im ersten vorchristlichen Jahrtausend der Name dem Titel beigesetzt zu werden pflegte, wie es später auch tatsächlich heißt: der „Pharao Necho". A. Šanda hat mit Recht hervorgehoben, wie treu das zeitgenössische, echt ägyptische Kolorit besonders in der Josephsgeschichte und in den Patriarchenerzählungen gewahrt wird, und weist dies durch eine Reihe von trefflichen Beispielen nach[2].

Wenn man nun bedenkt, daß es sich bei den neuaufgefundenen Dokumenten um Tausende von Urkunden der verschiedensten Zeit und Herkunft handelt, so wird man deren Kontrollwert für die biblischen Berichte nicht hoch genug werten können. Selbst der kühnste Optimismus eines konservativen Exegeten hätte es nicht erwarten können, daß je die Erde sich öffnen würde, um für die Wahrheit der biblischen Geschichtsdarstellung ein solch glänzendes Zeugnis erstehen zu lassen, wie es die letzten Jahrzehnte gebracht haben. Würde es sich um ein profanes Literaturwerk handeln, die zünftige Wissenschaft hätte längst einen lauten Siegeshymnus angestimmt. Aber in unserem Fall können wir solche Freudentöne nicht erwarten: die „Kritik" ist durch die Forschungsergebnisse der letzten Zeiten zu Tode getroffen. Sie mußte nach und nach eine Stellung um die andere räumen. Daß sie dies nicht gutwillig tut und daß sie allerlei Auswege sucht, um die alten Behauptungen doch noch festhalten zu können, ist nur zu verständlich. Aber immerhin geben ernste Forscher zu, daß die „kritische" Darstellung der israelitischen Geschichte, auch der ältesten, einer durchgreifenden Reform bedarf. Wenn diese Reform in der Praxis vielfach auf halbem Wege stehen bleibt oder nach Richtungen abbiegt, die weit wegführen

---

[1] Vgl. B. Meißner, Könige Babylons und Assyriens (1926) 236.

[2] A. Šanda, Moses und der Pentateuch (1924) 101—113.

von den Wegen katholischer konservativer Bibelwissenschaft, so liegt die Schuld nicht an den Quellen, sondern vielmehr daran, daß die religionsphilosophische Einstellung weitergehende Zugeständnisse nicht gestattet. So muß denn nunmehr die Folkloristik, die vergleichende Religionswissenschaft, die Ethnologie die Grundlage abgeben, auf der sich das Gebäude einer neuen alttestamentlichen Bibelwissenschaft erhebt, die von einer wirklich übernatürlichen Offenbarung absieht. Die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit einer wesentlich übernatürlichen Offenbarung ist die Kernfrage, von der die Behandlung des Alten Testaments letztlich abhängt. Wo man eine solche übernatürliche Offenbarung für möglich hält, die gnadenvolle Auserwählung des einen Volkes anerkennt, in der Geschichte dieses Volkes einen ewigen Heilsplan Gottes verwirklicht sieht, da werden die Schwierigkeiten historischer oder literarischer Natur sich überwinden lassen; wo ein Forscher aber auf rein naturalistischer Voraussetzung aufbaut, wird er, wenn ein System durch die Tatsachen überholt ist, immer wieder nach einem andern suchen müssen, um eine Lösung für das auf natürlichem Boden unlösbare Rätsel zu finden. Die Hoffnung, daß die katholische Exegese und die rein natürlich eingestellte Bibelwissenschaft je zusammengehen können, wird man endgültig aufgeben müssen.

* * *

Einen umfangreichen und wichtigen Bestandteil der Bücher Moses' bilden die Gesetze. Gegen ihre Möglichkeit und ihre Eigenart haben sich die Befehdungen der Kritik in erster Linie gerichtet. Jul. Wellhausen meint mit der ihm eigenen Zuversicht, das im Jahre 621 gefundene Gesetzbuch sei „das erste und seiner Zeit das einzige“ [1], und B. Stade äußert sich also: „Das alte Israel weiß nichts davon, daß ein göttliches Gesetz das sittliche Verhalten des Menschen regelt. Was Jahwe heischt, sagt die Sitte.... Bei Kollisionen der Sitte fehlt der objektive Maßstab der Entscheidung....“ [2] Wenn man solche Behauptungen liest, möchte man meinen, Israel sei ein Volk, das soeben aus dem Zustand tierischer Wildheit zur ersten Stufe menschlicher Kultur emporgeklommen sei, und dazu noch hermetisch abgeschlossen gegen jeden Einfluß von außen. Wie lagen nun die Verhältnisse in Wirklichkeit? Wir kennen heute außer dem im Winter 1901/02 aufgefundenen Gesetzbuch des babylonischen Königs Hammurapi (etwa 2000 v. Chr.) mit seinen 282 Paragraphen ein altassyrisches Gesetzbuch mit 58 Paragraphen, hauptsächlich eherechtlicher Natur (aus dem 17., nach andern aus dem 13. oder 14. Jahrhundert), ferner ein hetitisches Gesetzbuch aus dem Staatsarchiv von Boghazköi (in der jetzigen Form wahrscheinlich aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts), dazu kommen noch sumerische Gesetze verschiedener Herkunft und ein neubabylonisches Gesetzbuch, das bereits eine Neubearbeitung des Kodex Hammurapi darstellt. Ein ägyptisches Gesetzbuch im eigentlichen Sinne ist bisher nicht gefunden worden; aber es kann kein Zweifel bestehen, daß es auch in Ägypten eine ausgebildete Gesetzgebung gab: das 125. Kapitel des „Totenbuches“ mit seiner bunten Mischung von religiösen, liturgischen, sittlichen Normen, und ebenso mancherlei vereinzelte Vorschriften, die sich in den andern ägyptischen Dokumenten finden,

---

[1] Prolegomena [6] 401.

[2] B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I (1905) 196.

setzen eine feste Rechtsordnung voraus. So zeigt sich, daß alle Völker, mit denen das alte Israel je Berührung hatte, eine jahrhundertalte, bis ins einzelnste gehende Gesetzgebung kannten. Und da soll Israel es nicht einmal fertig bringen, zehn Gebote im Dekalog zusammenzufassen? Schon rein natürlich gesprochen, sind derartige Theorien ein Hohn auf alles, was wir heute über die Kultur des vorderen Orients wissen, und dazu kommt noch, daß die Gesetzgebung des Moses nicht einmal als ein rein menschliches Werk betrachtet werden will, sondern ausdrücklich auf Gottes Offenbarung zurückgeführt wird.

In der ersten Begeisterung über den Fund des babylonischen Rechtsbuches hat man natürlich an eine direkte Abhängigkeit des mosaischen Gesetzes von Hammurapis Kodex gedacht. Sehr zu Unrecht. Die andern inzwischen gefundenen Gesetzessammlungen zeigen in manchen Stücken eine nähere Verwandtschaft mit dem biblischen Gesetzbuch als der Hammurapi-Kodex, und eine sorgfältige Vergleichung ergibt, daß das mosaische Gesetzeswerk neben den übrigen bekannt gewordenen Sammlungen eine durchaus eigenwertige Form der Gesetzgebung darstellt, so sehr es auch in den allgemeinen kulturellen Voraussetzungen mit jenen übereinstimmt. Die Eigenart der biblischen Gesetzgebung liegt vor allem in der engen, man möchte sagen, organischen Verbindung von religiösem und bürgerlichem Recht. Auch Hammurapi gibt zwar, wie die Einleitung seines Gesetzbuches zeigt, seine Gesetze in der göttlichen Autorität Marduks; aber inhaltlich ist sein Gesetzbuch doch eine Sammlung rein bürgerlicher Gesetze; im mosaischen Gesetz dagegen sind göttliches und menschliches Recht inhaltlich und auch der Motivierung nach eng miteinander verknüpft. Auch in der sittlichen Höhe mancher mosaischer Gesetze gegenüber den andern altorientalischen ist ein bemerkenswerter Unterschied. Es sei hier nur erinnert an das Verbot der religiösen Prostitution (Deut. 23, 18), dem im babylonischen Recht so wenig etwas Entsprechendes zur Seite steht, daß diese schlimmste Verirrung des religiösen Kults dort sogar geduldet und als rechtmäßig vorausgesetzt ist (§§ 178—182). Das Gebot der Nächstenliebe und das Verbot der bösen Begierde fehlen im babylonischen Sittenkodex. Auch der Forscher, der den übernatürlichen Ursprung der mosaischen Gesetzgebung nicht zugibt, wird gestehen müssen, daß wir hier vor einem Gesetzgeber stehen, der den schon bestehenden Rechtsnormen den Stempel seines starken und religiös tiefen Geistes aufzudrücken wußte; der katholische Exeget weiß, daß Gott selbst durch Moses seinen Willen geoffenbart hat, allerdings im engen Anschluß an die Sitten und Gebräuche der Menschen, mit denen Israel zusammenleben mußte.

Wenn die Kritik aus dem religiösen Grundcharakter der mosaischen Gesetzgebung und aus ihrer relativ großen sittlichen Höhe schließen will, sie müsse das Werk einer verhältnismäßig späten Zeit sein, so liegt diesem Schluß nichts anderes zu Grunde als ein Postulat der Entwicklungslehre, das nicht nur dem übernatürlichen Charakter der mosaischen Religion nicht gerecht wird, sondern auch rein geschichtlich nicht begründet ist. Gerade ein Vergleich der außerisraelitischen Gesetzeswerke unter sich zeigt, daß das jüngere keineswegs immer sittlich am höchsten steht. Sittlich hochstehende Grundsätze und Forderungen finden sich schon in den frühesten Zeiten der uns bekannten vorderasiatischen Völker. Einzelne Texte aus Ägypten und Babylon, die bis in die Mitte des 2. Jahrtausends zurückgehen, zeigen eine enge Verwandtschaft mit dem 4. bis

9. Gebot des Dekalogs, wie dies nicht anders zu erwarten ist, wo es sich um naheliegende Forderungen des natürlichen Sittengesetzes handelt. Wenn dieser Geist des natürlichen Sittengesetzes im Dekalog und in den übrigen Gesetzen Moses' klarer und reiner zum Ausdruck kommt als in den betreffenden orientalischen Dokumenten, und wenn besonders die religiöse Motivierung dieser Sittenvorschriften viel entschiedener durchgeführt ist, so weist dies nicht auf eine späte Entstehung der Gesetze hin — Ägypten, Babylon, Griechenland sind trotz einer viel höher entwickelten Kultur nie, auch in den spätesten Zeiten nicht, zu einer solchen sittlichen Reinheit und Höhe gekommen —, sondern es offenbart sich hier der eigenartige und einzigartige Charakter dieses gottgegebenen Gesetzes. Wenn die Kritik diesem übernatürlichen Charakter des mosaischen Gesetzes ihre Anerkennung verweigert, so ist das ihre Sache; aber sie hat kein Recht, von „wissenschaftlichen Ergebnissen" zu reden, wo es sich um bloße religionsgeschichtliche Postulate evolutionistischer Prägung handelt.

Ein arger Stein des Anstoßes war für Jul. Wellhausen und seine Schule die sog. „Priestergesetzgebung", d. h. die Bestimmungen ritueller und liturgischer Art, wie sie sich vor allem im dritten Buch des Pentateuchs finden. Vergleicht man mit diesen Priestergesetzen die Ritualien der Feste und Heiligtümer aus Babylon[1], soweit sie uns heute zugänglich sind, so gewahrt man auf den ersten Blick, daß diese viel eingehender und komplizierter sind als das mosaische Kultgesetz. Dabei darf man annehmen, daß die auf uns gekommenen babylonischen Ritualtexte nur ein kleiner Ausschnitt aus den tatsächlich vorhandenen sind; sicherlich hatte jedes größere Heiligtum seine eigene liturgische Gesetzgebung. Es wäre daher so unhistorisch wie nur möglich gedacht, wollte man annehmen, allein der Kult des wahren Gottes am Bundeszelt in Silo und am Tempel in Jerusalem sei jahrhundertelang ohne eine solche gesetzliche Regelung gewesen, und es habe erst der Erfahrungen des babylonischen Exils bedurft, um den Israeliten zu zeigen, daß auch sie eine Kultgesetzgebung schaffen müßten. Das sieht man denn heute auch in kritischen Kreisen mehr und mehr ein und macht aus dem Wellhausenschen Gesetzgeber Esdras nach und nach einen geschickten Kompilator und Redaktor, der „überall nur altes Material gesammelt, diesem aber den Stempel der neuen Ideen aufgedrückt" habe[2]. Auch hier ist die archäologische Grundlage der Wellhausenschen Theorie als durchaus schadhaft und unhaltbar erwiesen worden.

* * *

Die vorstehenden Ausführungen wollen in keiner Weise eine erschöpfende Behandlung der berührten Fragen geben — das ist der Fachwissenschaft vorbehalten —; sie bieten nur einen raschen, zusammenfassenden Überblick über die Ergebnisse, die die Forschung der letzten Jahrzehnte auf dem Gebiet der Geschichte, der Geistes- und Kulturgeschichte gezeitigt hat. Aber bei diesem Überblick kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Forscherarbeit, vielfach ohne es zu wollen, ja ohne es zu ahnen, eine überwältigende Bestätigung für die traditionelle Auffassung und Erklärung der biblischen Bücher gebracht hat.

---

[1] Vgl. H. Greßmann, Altorientalische Texte[2] (1926) 295—319.
[2] E. Sellin, Einleitung in das Alte Testament (1925) 58.

Es wäre indes verfrüht, wenn man nun vom vollen Sieg über die Kritik reden wollte. Neben dem geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Gebiet gibt es noch eine zweite Gruppe von Gedankengängen, die der modernen Bibelkritik als Unterlage dienen. Man pflegt sie kurz mit dem Wort „Literarkritik" zusammenzufassen. Je mehr die geschichtlichen Stützen wanken, desto mehr klammert sich die moderne Bibelwissenschaft an die Argumente stilistischer und formgeschichtlicher Art. Unebenheit im Gang der Erzählung, Verschiedenheit im Wortschatz und im Stil, verschiedene Phraseologie in verschiedenen Teilen eines Buches, Wiederholungen fast bis aufs Wort (Dubletten), regelmäßige Wiederkehr bestimmter Klauseln und Formen: das und manches andere derartige muß es rechtfertigen, daß man die einzelnen biblischen Bücher säuberlich in ihre „Quellen" zerlegt und diese Quellen unter die Jahrhunderte und die Autoren aufteilt, als habe man selbst in der Werkstatt gestanden, wo alle diese einzelnen Stücke hergestellt und mit der rechten Etikette versehen worden wären.

Die katholische Bibelwissenschaft stand diesem Vorgehen der Kritik erst lange Zeit rein ablehnend gegenüber, und dies mit Recht, da sich diese Operationen nicht vollziehen lassen, ohne daß der inspirierte Charakter der biblischen Bücher und die kirchliche Tradition ernstlich Gefahr laufen. Positive Erklärungen für die gewiß auffallenden Erscheinungen wußte sie allerdings — das darf man wohl heute zugestehen — nicht in befriedigendem Maße zu geben. So machte man denn in manchen Kreisen Zugeständnisse, teilweise sogar recht weitgehender Art, an die Kritik, bis schließlich die kirchliche Autorität sich genötigt sah einzugreifen, um die kirchliche Lehre zu schützen. Dies hatte die wohltätige Folge, daß die Auseinandersetzung mit den durch die Literarkritik gegebenen Problemen ernstere und wissenschaftlichere Formen annahm und man der „Kritik" weniger gläubig und mehr kritisch gegenüberstand. Heute dürfen wir wohl sagen, daß die katholische Forschung auch hier den Weg zu einer positiven Beantwortung der durch die Literarkritik gestellten Fragen klar vor sich sieht, wenn auch der Einzelarbeit noch sehr viel zu tun übrig bleibt.

Die Lösung der durch die Literarkritik aufgeworfenen Probleme muß in erster Linie auf dem Gebiet der semitischen Stil- und Formkunde gesucht werden. Die biblischen Bücher sind nach ihrer menschlichen Seite Erzeugnisse orientalischen Denkens, Werke in orientalischen Ausdrucksformen, in einer Sprache, deren ganzer Bau und Charakter anders ist als der unserer modernen Sprachen. Sie sind ferner hervorgegangen aus Kreisen, die, wenn auch des Schreibens kundig, die Überlieferung doch wesentlich und gewöhnlich auf gedächtnismäßigem Weg vollzogen. Alle diese Momente bedingen einen tiefgreifenden Unterschied in Auffassung und Darstellung gegenüber den Erzeugnissen moderner europäischer Schriftstellerei. Es geht nicht an, unsern modernen europäischen Geschmack ohne weiteres als Maßstab für die Beurteilung der biblischen Literatur zu nehmen. Der „Europäismus" ist die Erbsünde der modernen Literarkritik. Die zu lösende Aufgabe ist eine wesentlich andere als die Quellenanalyse moderner Literaturwerke: es ist zunächst zu untersuchen, ob nicht bestimmte, uns auffällige Erscheinungen in Stil und Form der biblischen Bücher mit ihrer Eigenart als Erzeugnisse antiken, orientalischen Denkens, Darstellens, Überlieferns zusammenhängen. Dies scheint uns

eine Selbstverständlichkeit zu sein, über die man kaum Worte zu verlieren brauchte; und doch findet man in den Schriften der Kritiker Wellhausenscher Färbung bis vor kurzem kaum eine Andeutung davon.

Auch hier haben nun die neueren Funde und Forschungen die Möglichkeit geschaffen, wissenschaftliche Arbeit im eigentlichen Sinne des Wortes zu leisten. Heute, wo uns die Tausende von Schriftwerken des alten Orients zum Vergleich bereitstehen, wo die Psychologie der Sprache und des Gedächtnisses klarer herausgearbeitet worden ist, wo die Eigenart der mündlichen Überlieferung genauer erforscht wurde, können wir an die Erklärung der oben genannten form- und stilgeschichtlichen Fragen mit einem Vertrauen herangehen, das sich auf wissenschaftliche Vorarbeiten und Forschungsergebnisse stützt, und nicht, wie es bei der älteren Kritik der Fall war, auf subjektive Geschmacksurteile und Machtsprüche.

Da zeigt sich denn nun, daß vieles, was man in kritischen Kreisen als unerschütterliches Fundament der Quellenscheidung anzusehen beliebt, nichts anderes ist als eine Folgeerscheinung der Eigenart orientalischen Denkens und Darstellens. Bei Völkern, bei denen die Überlieferung auf gedächtnismäßigem Wege geschieht, kehren gewisse Wendungen („Merkwörter") in ziemlich regelmäßigen Abständen wieder; ähnliche Begebenheiten werden mit fast den gleichen Worten erzählt („Dubletten"!); für bestimmte Ideenkreise werden feststehende Phrasen und Ausdrucksformen gebraucht[1]. Beim Orientalen herrscht außerdem nicht in dem Maße, wie bei uns, das Streben nach Abwechslung im Ausdruck und in der Form; er findet im Gegenteil ein Gefallen daran, wenn gewisse ihm lieb gewordene Wendungen mit einer Regelmäßigkeit wiederkehren wie bei uns in einem Musikwerk das Motiv. Das Wort „le style c'est l'homme" ist für den Orientalen vollständig unzutreffend; der Schriftsteller ist vielmehr an den Stil (man möchte fast sagen an die Mode) gebunden; er *muß* anders reden bzw. schreiben, wenn er eine Erzählung, anders, wenn er eine Predigt, wieder anders, wenn er Gesetze vorlegt. „In einem solchen [nämlich ‚antiken'] Volke, in dem die Einzelnen weniger differenziert zu sein pflegen und die Sitte eine viel größere Macht hat als heute, ist auch der einzelne Schriftsteller viel mehr als unter uns durch die für jede Gattung feststehenden Formen, d. h. durch den ‚Stil', gebunden."[2] Wie verschieden europäisches und orientalisches Urteil über Stil und Stilgesetze sind, zeigt das Beispiel des Korans. Theod. Nöldeke gibt als charakteristisch für den Stil des Korans Folgendes an[3]: „Der Koran wiederholt seine Hauptsätze immer, und zwar gern mit denselben Worten" (S. 7). „An verschiedenen Stellen werden auch für Nebensachen dieselben oder doch wesentlich dieselben Formeln gebraucht." „In einem und demselben Stück gebraucht er oft die gleichen Wörter oder Redensarten, ohne daß der Sinn das nahelegte" (S. 8).

---

[1] Vgl. M. Jousse, Études de Psychologie linguistique. Le style oral. Paris 1925 (Archives de Philosophie II 4).

[2] H. Gunkel in: „Religion in Geschichte und Gegenwart" I (1909) 1192. Übrigens gilt diese Abhängigkeit vom Stil selbst noch für die lateinischen und griechischen Klassiker, wenn auch in geringerem Maße. Vgl. Th. Birt, Kritik und Hermeneutik (1913) 62—64 (J. Müllers Handbuch I 3).

[3] Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft (1910) 5—23.

Er „geht gern rasch von einem Gegenstand auf einen andern über . . ., bricht eine Sache ab, nimmt eine andere auf, läßt diese wieder fallen, um zur ersten zurückzukehren" usw. (S. 10). Und doch wird der Koran von den Moslemin „als das Ideal menschlicher Redekunst" betrachtet (S. 6). Nöldeke teilt zwar dieses Urteil nicht und glaubt, altarabische Gedichte und Erzählungen zum Vergleich heranziehen zu müssen. Aber es handelt sich beim Koran eben nicht um Gedichte und Erzählungen, sondern um eine Sammlung von Stücken verschiedenster literarischer Art, besonders aber rituellen und gesetzgeberischen Charakters. Dieses Beispiel des Korans zeigt, wo das Problem liegt. Wendet man die Kategorien der biblischen Literarkritik an, so hätte man allen Grund, möglichst bald an die „Quellenanalyse" des Korans heranzutreten. Daß man es nicht tut, sondern die Lösung auf anderem Gebiet sucht, zeigt, daß die literarischen Kriterien nicht notwendig auf die Quellenscheidung führen, wenn man sie nur richtig einschätzt. A. Jirku weist darauf hin, daß sich auch in der assyrisch-babylonischen Literatur Beispiele anführen lassen „zu einigen der uns so geläufigen Fälle der alttestamentlichen Literarkritik" [1]. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß wir für diesen Tatbestand noch keine genügende Erklärung geben können. A. Šanda bestätigt ebenfalls, daß „der Hang zum Gebrauch konstanter, immer wiederkehrender Formeln im alten Orient sehr groß war" und führt verschiedene Beispiele dafür an [2]. D. H. Müller hat in seinen Untersuchungen über den Stil der akkadischen Inschriften, des Korans und der Propheten [3] ebenfalls eine Reihe von Beobachtungen gemacht, die uns zeigen, wie ganz anders die Kompositionsgesetze der alten Orientalen waren und wie wenig wir ohne weiteres unsere Ideen an derartige Literaturwerke heranbringen dürfen.

Was im Vorstehenden als Eigenart der außerbiblischen orientalischen Literaturwerke bezeichnet worden ist, ist nun gerade das, wodurch die ältere Kritik in erster Linie den Beweis für die Quellenscheidung erbringt. Und heute, wo die geschichtlichen und kulturgeschichtlichen Argumente, wie im ersten Teile gezeigt worden ist, völlig versagen, sind diese literarischen Gründe überhaupt die einzigen, die einigermaßen für die Zerlegung in Quellen geltend gemacht werden können. Aber wenn nun diese stilistischen und formellen Elemente mit „Quellen" gar nichts zu tun haben, wenn sie vielmehr die Konsequenz des Denkens, der Ausdrucksformen, der Überlieferungsweise des alten Orients sind? B. Jakob, der Oberrabbiner von Dortmund, dem man wohl einen gewissen Sinn für die Sprache seines Volkes zutrauen darf, glaubt sogar sagen zu dürfen: „Weit entfernt, Beweise für mehrere Quellen zu sein, sind gerade Wiederholungen, Varianten, Dubletten, Synonyma usw. Anzeichen eines und desselben Verfassers." [4] Wie dem auch sein mag, auf jeden Fall zeigt sich, daß hier noch Aufgaben liegen, von denen die ältere Literarkritik nicht einmal eine Ahnung hatte. Wissenschaftlich ist es einfachhin lächerlich, die stilistischen Eigenheiten der biblischen Bücher und ihrer einzelnen Abschnitte mit einer mechanischen Quellenscheidung erklären zu wollen. Die langen Listen

[1] Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament (1923) 250 f.
[2] Moses und der Pentateuch (1924) 71.
[3] Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I (Wien 1896).
[4] B. Jakob, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch (1916) 64.

von Wörtern und Phrasen, die der einen, und von solchen, die der andern „Quelle" eigen sein sollen, machen zwar dem Fleiß der betreffenden Kritiker alle Ehre, aber sie werden heute keinem Forscher, der auf dem Gebiet der Stil- und Formkunde einigermaßen bewandert ist, imponieren, und es wäre an der Zeit, daß auch der „Redaktor", der Deus ex machina, der aus allen kritischen Nöten helfen muß, endlich verschwände. H. Gunkel hat schon vor über zwanzig Jahren geschrieben[1]: „Mögen die alttestamentlichen Forscher ja nicht glauben, das Ziel sei schon erreicht!", und er mahnt: „Mögen die Jüngeren nicht — wie es doch vielfach geschieht — die Lieblingsdogmen der Älteren ohne genügenden Beweis übernehmen!" Er weist besonders darauf hin, daß die alttestamentliche Literaturgeschichte beständig achten müsse „auf alle verwandten Gattungen in der Fremde, besonders in Babylon und Ägypten. Auch hierin hat unsere Wissenschaft noch eine große Ehrenschuld einzuholen". Gilt dieser Mahnruf Gunkels seinen protestantischen Kollegen, so gilt er erst recht der katholischen Exegese; hier wird sie noch verdienstliche Arbeit tun können, aber auch die Lösung finden für die Probleme, die heute noch mit der Wissenschaft vom Alten Testament verbunden sind.

So bedeutungsvoll indes Stil und Literaturform sind, so wird die Forschung über ihnen doch nie die Persönlichkeit vergessen dürfen. Ein großer Künstler offenbart sich auch dann, wenn er nach einmal feststehenden Gesetzen schafft; allen seinen Schöpfungen drückt er den Stempel seines Geistes auf. Ein Beispiel aus dem Neuen Testament möge diesen Gedanken erläutern. Auch der hl. Paulus schreibt in der Sprache und im Stile seiner Zeit. Aber nicht nur in einem Stil und in einer Form. Jeder seiner Briefe hat seine Eigenart und seinen eigenen Charakter[2]. Auch hier hat einst die Kritik ihre Kunst versucht. Sie hat die Hapaxlegomena eines jeden Briefes sorglich registriert, die „charakteristischen Wendungen" eines jeden säuberlich in Reih' und Glied gestellt, gezählt, gewogen und geteilt. Und schließlich sind all die vierzehn Briefe oder fast alle zu leicht befunden worden. Ein Mann konnte doch nicht in vierzehn Briefen so verschiedene Sprache, so verschiedenen Stil und eine so verschiedene Ideenwelt offenbaren! Nach und nach hat man sich aber doch eines Besseren besonnen und sich erinnert, daß der lebendige Mensch kein Schema ist. So ist Paulus wieder zum größten Teil von der Kritik in sein Recht eingesetzt worden, und man hat erkannt, daß man eine Größe wie den Mann von Tarsos nicht mit Zollstab und Senkblei messen darf. Heute sagt man, daß „jeder Paulusbrief ein Paulusbild" sei[3] und daß „wir heute Paulus lebendiger haben erfassen lernen und auch mehr Entwicklungsmöglichkeiten in Paulus anerkennen als die ältere Kritik"[4]. Für einen Isaias oder gar für einen Moses scheint die glückliche Zeit allerdings noch nicht angebrochen zu sein. Der Gesetzgeber des Alten Bundes von den Ausmaßen der wuchtigen Statue Michelangelos muß sich immer noch den pedantischen Gesetzen der Kritik beugen, die es nicht versteht, daß man einmal in gewaltigem Gotteszorn die Gesetzestafeln in Stücke schlagen kann, dann wieder mit liebens-

---

[1] Reden und Aufsätze (Göttingen 1913) 27 u. 37 (aus den Jahren 1904 u. 1906).
[2] Vgl. dazu A. Deißmann, Paulus[2] (1925) 12—20. [3] Ebd.
[4] P. Feine, Einleitung in das Neue Testament[3] (1923) 164.

würdiger Hingebung und Treue die heiligen Geschichten nacherzählt, die seit Jahrhunderten im Kreise der Nachkommen Abrahams unverändert von Generation zu Generation gingen, und dann wieder sorgfältig die Maße für das Bundeszelt bestimmt oder die Zahl der Opfertiere festsetzt oder gar mit heiliger Salbung dem Volke die Treue gegen das Gesetz predigt. Einem Mohammed mag man es schließlich noch zugute halten, wenn sein Stil in einzelnen Teilen des Koran „wild aufgeregt oder ruhig erhaben" ist, während in andern eine „sehr gewöhnliche, breite, fast ganz prosaische Sprache" herrscht[1]: bei Moses oder Isaias aber darf so etwas nicht sein; da müssen „Quellen" und „Redaktoren" helfen, statt daß man es versuchte, in den großen Geist und gewaltigen Charakter dieser ganz Großen einzudringen. Ob aber nicht doch bald ein Tag anbricht, wo man es erkennt und anerkennt, daß Gott der Herr an entscheidende Punkte der heiligen Geschichte gewaltige Menschen stellte, groß nicht nur in der Tat, sondern auch im Wort, Männer, deren Griffel mit Meisterschaft alle die Höhen und Tiefen ihrer Stimmungen und Gefühle, all die Polaritäten ihres Geistes und Herzens wiedergab?

* * *

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß für die Arbeit an der Heiligen Schrift eine neue Zeit begonnen hat. Aus der Fülle altorientalischer Literaturwerke heben sich die heiligen Bücher des Alten Bundes immer sichtbarer heraus als gewaltige Denkmäler einer religiösen und sittlichen Hochkultur, errichtet und durchgeführt in Stil und Form ihrer Zeit, und doch wieder entworfen und durchdrungen von einem Geist, den man in der ganzen übrigen orientalischen Literatur umsonst sucht. Hier stoßen wir auf die gottgeoffenbarte Lehre von der Inspiration: göttliche Gedanken, aber ein menschliches Werkzeug für deren Ausdruck. In engster Verschlingung sehen wir hier die beiden Elemente, und man wird den heiligen Büchern nur gerecht, wenn man beide berücksichtigt. Die neueren Funde und Forschungen stellen nun die biblischen Bücher mitten hinein in die Welt des alten Orients; sie zeigen uns das menschliche Element mit einer Deutlichkeit und Klarheit, wie wir es bislang nicht sehen konnten, da es uns an Vergleichspunkten mangelte. Für diese Leistung sind wir der modernen Forschung dankbar. Bewußt oder unbewußt hat sie für Gott und sein Reich gearbeitet. Aber ihr Forschen zeigt auch, daß sich in den biblischen Büchern Größen und Höhepunkte finden, für die alle Vergleichung von Kulturen und Religionen nur den Maßstab, aber nicht die Erklärung geben kann. Und da denken wir an das Schriftwort, daß „Gott in alter Zeit vielgestaltig und mannigfaltig zu den Vätern geredet hat durch die Propheten", und daß der Urgrund der Tiefe der heiligen Bücher und der Gipfel ihrer Höhe ruhen in Gott, der durch sie spricht. Für die katholische Bibelwissenschaft sind die letzten fünfzig Jahre, trotz aller bitteren Stunden, eine glorreiche Zeit. Man hatte ihr den Untergang vorausgesagt, und nun steht sie nach so vielen Funden und Forschungen stärker, leuchtender, herrlicher da als je. „Gottes Wort bleibt in Ewigkeit."

**Augustin Bea** S. J.

---

[1] Th. Nöldeke, Geschichte des Korans. 2. Aufl. bearbeitet von F. Schwally I (1909) 34 f.

# Der empfangen ist vom Heiligen Geist

Der Verkündigungsbericht bei Lukas 1, 26—38 ist uns katholischen Christen, ja allen, die noch an der Gottheit Christi festhalten, etwas Teures und Heiliges. Ein Duft der Reinheit, der Demut, des Glaubens weht uns daraus entgegen. Christliche Maler und Dichter haben ihre edelsten Anregungen daraus geschöpft. Große Musiker haben sich bemüht, die Erhabenheit des Englischen Grußes in herrlichen Tonwerken auszusprechen.

Doch man will uns heute des heiligen Besitzes nicht mehr froh werden lassen. Schon seit langem hat man an dem Bericht herumgenörgelt, ihn beschnitten, die schönsten Stellen aus ihm zu entfernen gesucht. Neuerdings sagt man uns, wir verständen die Erzählung nicht recht, wüßten weder den Sinn aus den zeitgeschichtlichen Bedingungen heraus zu deuten noch ihre allmähliche Entstehung aus Text und Sachbefund zu ersehen.

In seinem Buche „Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee" (Leipzig 1924) hat E. Norden es unternommen, den Verkündigungsbericht ganz natürlich zu erklären durch eine Ahnenreihe von Texten, die bis in das dritte vorchristliche Jahrtausend hinaufreichen.

Es sind Texte aus Ägypten. Sie scheiden sich in zwei Gruppen, die eine enthält Verkündigungen, die sich auf einen gottgesandten König beziehen. Das Grundmotiv ist dies: In der höchsten Not tritt ein Prophet vor den König, entwirft in grellen Farben ein Bild der gegenwärtigen Bedrängnis und prophezeit Rettung eben durch den regierenden König, an den die Rede sich richtet (Norden 54). Die älteste derartige Prophetie betrifft Amenemhet I. von Theben, den Gründer des mittleren Reiches, 1996 vor Christus. Die zweite, ungefähr um zwei Jahrtausende spätere, führt uns in die späthellenistische Zeit der Ptolemäer und ist dadurch bemerkenswert, daß sie den Anfang der neuen Zeit an ein kosmisches Epochenjahr knüpft. — Wenn E. Norden vermutet, daß diese beiden Stücke Überreste einer Gattung seien, so stimmen ihm Fachleute darin zu und wissen noch den einen oder andern Beleg beizubringen. So Lorenz Dürr in seinem Buche „Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung" S. 2 u. 12 ff. (Berlin 1925).

Gesondert von dieser Gruppe von Texten, die messianischen Hoffnungen des Volkes Israel zu entsprechen scheinen, steht ein „Theologumenon"; heutiger religionsgeschichtlicher Begriffssprache würde das Wort Mythologumenon mehr entsprechen. Es reicht bis an die 5. Dynastie (Mitte des 3. Jahrtausends) hinauf. Sein Inhalt ist dieser (ich folge ganz Norden 75): Amon Rê, der Sonnengott, naht sich einer Sterblichen . . . in Gestalt ihres Gatten, des Königs . . . In der Liebesvereinigung gibt er sich ihr zu erkennen. . . . Beim Scheiden verheißt er ihr die Geburt eines Knaben, mit dem er sein will und der die Erde mit seinen Wohltaten beglücken wird. „Er wird ein Königtum der Gnade in diesem Lande ausüben . . .", spricht der Gott zu seiner Erwählten, „Du bist mein leiblicher Sohn, den ich erzeugte", zu dem Knaben nach dessen Geburt. In diesem Sohne manifestiert sich Horus (Norden 75); der Titel Horus und Sohn der Sonne bleibt Titel aller ägyptischen Könige bis zu ihren letzten Nachfolgern, den Cäsaren (Norden 86).

Dieser letzte Text bildet den eigentlichen Ausgangspunkt des Versuches von Norden, den Verkündigungsbericht bei Lukas ideengeschichtlich aufzulösen. Aus der „farbenfrischen sinnlich frohen Realistik" des Textes, die Norden zugesteht, soll sich durch motivgeschichtliche Umbildung schließlich die zarte Engels-

botschaft an Maria entwickelt haben. Norden möchte uns wirklich den Gedanken annehmbar machen, daß von diesem Texte eine Linie ins Lukasevangelium hineinführe, freilich nicht unmittelbar, sondern durch eine Synthese mit griechischer religiöser Schätzung der Jungfräulichkeit. Als Zeugnis dieser gräko-ägyptischen Synthese glaubt Norden Philo von Alexandrien aufrufen zu können.

Was von dem Versuch Nordens zu halten sei, haben berufene Vertreter der katholischen Wissenschaft längst mit aller Deutlichkeit gesagt. Wie sie Nordens Verdienste um die Förderung unseres Verständnisses der 4. Ekloge Virgils mit ihrer Heilandswertung dankbar anerkannt haben, so haben sie anderseits die Herleitung des Verkündigungsberichtes aus Ägypten ebenso entschieden abgelehnt[1]. Doch mag es nicht unnütz sein, für einen weiteren Leserkreis die Hauptpunkte der Kritik ohne das schwere Rüstzeug der Wissenschaft kurz zusammenzufassen und nach der grundsätzlichen Seite hin zu vertiefen, zumal anscheinend noch immer das Buch Nordens hier und da Anlaß zur Beunruhigung ist. Daß ein Katholik sich deswegen beunruhigt fühlen kann, dürfte einen im Grunde doch wundernehmen.

Ist denn irgend eine der Grundlagen, auf denen unser Glaube an dieses Geheimnis beruht, auch nur im geringsten durch Nordens Buch ins Wanken geraten?

Die Lehre von der jungfräulichen Empfängnis Jesu ist ausdrückliche Lehre der Kirche. Diese Tatsache muß uns Katholiken genügen, daß wir ihr zustimmen. Und wenn wir es tun, so handeln wir nicht blindlings, sondern vernünftig. Das gilt selbst dann, wenn unser Glaube noch der Glaube der theologisch so genannten simplices oder rudes wäre. Aber bei einem gebildeten Katholiken wird man doch voraussetzen dürfen, daß er auch eine wissenschaftlich begründete Einsicht in die Grundlagen seines Glaubens gewonnen hat, daß er sich namentlich über die Gründe klar geworden ist, auf denen der Anspruch der Kirche beruht, unfehlbar die geoffenbarte Wahrheit zu lehren. Von der katholischen Wissenschaft ist dieser Beweis seit langem geführt. Solange daher die Gründe, die für die Autorität der Kirche sprechen, nicht erschüttert sind, ruht auch unser Glaube an die von ihr verkündeten Wahrheiten auf felsenfestem Fundament.

Zu den Gründen nun, auf die hin wir die Autorität der Kirche annehmen, gehört die Tatsache der jungfräulichen Empfängnis des Herrn in keiner Weise. Wohl ist die tatsächliche Existenz Christi ohne die jungfräuliche Empfängnis

---

[1] Vgl. F. Feldmann in „Bonner Zeitschrift für Theologie u. Seelsorge" I (1924) 126 f. — E. B. Allo in „Revue des sciences philosophiques et théologiques" XV (Paris 1926) 376 ff. — L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung (Berlin 1925) bes. S. 1—15. — R. Reatz, Jesus Christus[3] (Freiburg i. Br. 1925) 386 f. — Vgl. auch O. Faller in dieser Zeitschrift 108 (1925) 168. Auf protestantischer Seite hat schon bald nach dem Erscheinen von Nordens Buch C. Clemen in „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes"[2] (Gießen 1924) 119 widersprochen. — Nebenfragen wie über Beziehungen zwischen Luk. 1, 32 u. 33 und Ekloge 4, 15—17 können an dieser Stelle nicht behandelt werden. Diese von Norden behaupteten Zusammenhänge fallen übrigens mit seiner Ansicht, daß diese Virgilverse eine ägyptische Königsweihe wiedergäben. Diese Deutung ist von Corssen in „Philologus", Neue Folge 35 (1926) 51 ff., ausführlich widerlegt. Vgl. auch L. Deubner in „Gnomon" 1 (1925) 166.

und Geburt nicht denkbar, aber unser Wissen um seine Existenz, unser Wissen um die Autorität, die er sich als Gesandter Gottes und Sohn Gottes zugeschrieben und durch Wunder beglaubigt hat, ist von der Tatsache der jungfräulichen Empfängnis und unserem Wissen darum ganz und gar unabhängig. Wie der Heiland selbst sich zum Erweise seiner göttlichen Sendung und Gottessohnschaft auf diese Tatsache nicht berufen und beides trotzdem bewiesen hat, so können auch wir von dieser Tatsache absehen, wenn es denselben Beweis zu führen gilt. Streng genommen brauchen wir für diesen Beweis überhaupt keine der im Evangelium erzählten Tatsachen, wie auch die ganze Heilige Schrift nicht. Die Existenz der Kirche für sich allein ist, wie das Vatikanische Konzil lehrt, ein vollgültiger Beweis für ihre göttliche Sendung und damit auch für die Rechtmäßigkeit ihres Anspruches unfehlbar die geoffenbarte Wahrheit zu lehren.

An den Gründen, auf denen unser Glaube überhaupt und im besondern der an die jungfräuliche Empfängnis des Herrn beruht, kann daher auch keine wie immer geartete ideengeschichtliche Betrachtung der jungfräulichen Empfängnis rütteln. Nehmen wir einmal an, die Menschheit hätte rein aus sich heraus die Idee der jungfräulichen Empfängnis ihres Erlösers bis in alle Einzelheiten hinein ausgebildet. Was folgt dann daraus gegen die Tatsächlichkeit derselben? Würde das auch nur im geringsten im Wege stehen, daß wir sie als übernatürliche, von Gott gewirkte Tatsache glauben, wenn es Gott gefallen hat, den Erlöser in dieser Weise zur Welt kommen zu lassen und uns das kund zu tun?

Doch sehen wir einmal ganz von den Grundlagen ab, auf denen tatsächlich unser Glaube an die jungfräuliche Empfängnis des Herrn beruht. Auch dann besteht diesem neuesten Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung gegenüber nicht der geringste Grund zur Besorgnis.

An der Echtheit und damit an dem Alter des Berichtes der Evangelien über die jungfräuliche Empfängnis des Herrn ist nicht zu zweifeln. Die Versuche, sie als spätere Zutaten aus dem Bericht der Evangelien zu entfernen, sind von der katholischen Wissenschaft[1], und nicht einmal von ihr allein[2], längst als mißbräuchliche Anwendung der literarischen Kritik erwiesen worden. Es ist wissenschaftlich nicht daran zu zweifeln, daß die entscheidenden Verse 34 und 35 im 1. Kapitel des Lukasevangeliums von Lukas selber geschrieben sind; und welche Lesart man auch immer von den drei bekannt gewordenen im 16. Vers des 1. Kapitels bei Matthäus annehmen mag, die jungfräuliche Empfängnis des Herrn ist nicht zu eliminieren[3]. Daß die Berichte, in denen sie bei Matthäus und Lukas steht, sich auf verschiedene Begebenheiten beziehen, kann nur dazu beitragen, ihre Glaubwürdigkeit zu erhöhen[4]. An der

[1] Vgl. O. Bardenhewer, Maria Verkündigung (besonders gegen A. v. Harnack zu Luk. 1, 34 35 in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1901, 53 ff.).

[2] Vgl. P. Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas (Gotha 1891) 29 ff. (gegen Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas, in Jahrb. f. prot. Theol. 1891, 213 ff.). Gegen die neuesten Abwandlungen des alten Themas wendet sich J. Gresham Machen in der (prot.) amerikanischen Zeitschrift The Princeton Theological Review XXV (1927) 529 ff. mit einem Aufsatz: The Integrity of the Lucan Narrative of the Annunciation.

[3] Vgl. A. Steinmann, Die jungfräuliche Geburt des Herrn (Münster i. W. 1916) (= Biblische Zeitfragen, 8. Folge, 7./8. Heft) 7 ff. [4] Vgl. A. Steinmann a. a. O. 20.

Einheitlichkeit der Tradition, die beiden Berichten zu Grunde liegt, ist daher nicht zu zweifeln. Auch nicht daran, daß diese Tradition schon früh in judenchristlichen Kreisen vorhanden war und eine schriftliche Aufzeichnung fand [1].

Keine dieser Positionen der gläubigen Bibelwissenschaft ist durch Nordens Buch irgendwie erschüttert worden. Hat er doch keine derselben mit neuen Gründen angegriffen. Im wesentlichen hält er sich an die Vorarbeiten linksstehender Exegeten und übernimmt ihre Ergebnisse, indem er sie etwa durch seine Hypothese von dem Nachklingen des ägyptischen Motivs in den Evangelien verständlicher zu machen sucht [2]. So schließt er sich z. B. (S. 81) der Ansicht von J. Weiß an, Matthäus und Lukas deuteten neben der klar ausgesprochenen jungfräulichen Empfängnis auch noch eine ältere naturalistische Anschauung an.

Bleibt also die Frage, ob der Bericht der beiden Evangelisten Glauben verdient. Zunächst kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß der Bericht beider Evangelisten den Eindruck macht, daß sie Tatsachen berichten wollen. Die jungfräuliche Empfängnis des Herrn wird nicht mit irgend welchen Spekulationen begründet, sondern ergibt sich aus den erzählten Tatsachen. Bei Lukas wird der Jungfrau angekündigt, daß sie die Mutter des Messias werden soll. Ihre Bedenken dagegen werden dadurch behoben, daß sie über den übernatürlichen Charakter der Empfängnis belehrt wird. Die Macht Gottes, solches zu tun, wird durch den Hinweis auf die auch nicht rein natürliche Empfängnis ihrer Verwandten Elisabeth begründet. Bei Matthäus sollte man annehmen, er hätte, um die Abstammung Jesu von David und Abraham zu beweisen, die natürliche Empfängnis behaupten müssen, — und das ist ja auch ein Hauptgrund, der gegen die gewöhnliche Lesart unserer Bibelausgaben angeführt wird [3]. Wenn Matthäus es trotzdem nicht tat, so hatte er offenbar das Bewußtsein, einer Tatsache gegenüberzustehen, die er nicht leugnen konnte. Was er ferner über die Bedenken des hl. Joseph berichtet, als er den gesegneten Zustand seiner Verlobten wahrnimmt, hat wiederum mit irgend welchen Spekulationen nichts zu tun, sondern ist eine Situation, die sich aus dem, was wir aus dem Evangelium über den Charakter der Mutter Jesu feststellen können, ganz natürlich erklärt. Zur Zeit, wo sich die wunderbaren Ereignisse vollzogen haben, hat die Mutter Jesu sie mit einem heiligen Schweigen gehütet, so daß der Himmel selbst eingreifen mußte, um sie ihrem Verlobten kundzutun.

Woher hatten denn die Evangelisten oder allgemeiner die Urkirche die Kunde von dem Ereignis der jungfräulichen Empfängnis? Wenn wir die Sache rein natürlich nehmen, es war letztlich die Mutter Jesu die einzige, die über

---

[1] Das nimmt auch A. Merk an in Cornely-Merk, Compendium Introductionis (Paris 1927) 673.

[2] Dazu E. B. Allo a. a. O. 377 „... on regrette que l'excellent philologue classique entraîné par son rationalisme, ait trop foi en certains exégètes qui ne méritent pas cette honneur." Das in den letzten Worten ausgesprochene scharfe Urteil gilt besonders von Daniel Völter. Norden stellt (102 [2]) von der Arbeit Völters zu den ersten Kapiteln des Lukasevangeliums fest: ... „Kein Exeget hat meines Wissens von ihr Notiz genommen." Da war es doch mindestens ein Wagnis, „sich zu ihr zu bekennen" und den Versuch zu unternehmen, „die Beweisgründe Völters in Einzelheiten zu verstärken" (Norden ebd.). So hat denn auch vonseiten der liberalen Exegese R. Bultmann bald der von Norden im Anschluß an Völter gegebenen Analyse von Luk. 1 widersprochen (Theologische Literaturzeitung 49 [1924] 323).

[3] So z. B. von C. Clemen a. a. O. 115.

dieses Ereignis ein unmittelbares Wissen hatte. Auf sie müßte also auch jede weitere Kunde zurückgehen. Und daß dem so sei, das hat der hl. Lukas in seinem Bericht klar genug angedeutet (2, 19 51). Das Schweigen, das Maria selbst ihrem Verlobten gegenüber beobachtete, wo es sich nur um ihre eigene Ehre handelte, hat sie später, als die Ehre ihres Sohnes es erheischte, aufgegeben. Die Mutter Jesu selbst bürgt also letztlich für die Wahrheit der berichteten Ereignisse. Ihr aber hat noch niemand falsche Berichterstattung vorzuwerfen gewagt.

Wenn also dennoch in der Kindheitsgeschichte Legendenhaftes enthalten wäre, so fiele das der Unzuverlässigkeit des Evangelisten zur Last. Eine solche annehmen, heißt jedoch angesichts der Wichtigkeit des Stoffes die historische Zuverlässigkeit des ganzen Werkes bestreiten, heißt die Versicherungen jeden Wertes berauben, die Lukas im Prolog abgibt, daß er auf Grund genauer Erkundigungen den historischen Verlauf dessen beschreiben wolle, was sich in der Mitte der Urchristenheit begeben habe[1]. Und wenn aus der Darstellungsweise ein Rückschluß auf das vom Berichterstatter in bestimmten Teilen seines Werkes befolgte Verfahren erlaubt ist, so verraten gerade die beiden der Kindheit Jesu und des Johannes gewidmeten Kapitel eine besonders auffallende Zurückhaltung des Historikers gegenüber den großen Begebenheiten, die er wiedergibt. Der in 1, 5 einsetzende Bruch mit der im Prolog hervortretenden stilistischen Kunst zeigt es deutlich: Lukas will nunmehr als Schriftsteller gänzlich zurücktreten hinter seinem Stoff, er will sogar tunlichst die sprachliche Färbung der ihm schriftlich vorliegenden Berichte festhalten.

So wie der Bericht über die jungfräuliche Empfängnis des Herrn bei Lukas dasteht, in literarischer Einheit mit der ganzen Kindheitsgeschichte und durch diese auch mit dem Gesamtevangelium, so ist er hinausgewandert in die Gemeinden, auch in die palästinensischen; konnte er so schreiben, wenn die ersten Christen über die Empfängnis und Geburt Jesu das Gegenteil geglaubt hätten? Dasselbe gilt für Matthäus, der doch auch schon den Kernbericht über die jungfräuliche Empfängnis und wunderbare Geburt des Herrn mutig als Geschichte in die Öffentlichkeit hatte hinausgehen lassen, auch er im Bewußtsein, keinen Widerspruch finden zu können, sondern nur Zugestandenes und Anerkanntes wiederzugeben.

Gerade heute würdigt die neutestamentliche Wissenschaft mehr denn je die Folgerungen, die sich aus diesen Beziehungen der urchristlichen Literaturwerke zur vorausgesetzten Tradition ergeben. Damit schaltet sich sofort eine neue Reihe von Widerständen gegen jede Annahme der Ungeschichtlichkeit der von Lukas berichteten und von Matthäus dem Kerne nach erzählten und in den Einzelheiten vorausgesetzten Ereignisse von Nazareth selbsttätig ein.

Die Urkirche war kein Konventikel dichterisch veranlagter Gemüter, die etwa wie Vergil nach alten Sagen Umschau hielten, um ein ideales Heilandskind damit zu schmücken. Sie kann auch nicht verglichen werden mit jenem neugierigen Leserkreis, auf den etwa romanschreibende ägyptische Priester rechnen

---

[1] Vgl. A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert (Münster 1921) (= Neutestam. Abhandl. VIII 3—5); M. Meinertz, Das Lukasevangelium (Bibl. Zeitfragen III[3] 2, Münster 1912); J. M. Lagrange, Saint Luc (Paris 1921) CXXVIII ff.

mochten. Sie war eine Schar von ideal gesinnten, aber sehr nüchtern denkenden, von ihren Führern, den Aposteln, geradezu, was religiöse Dinge angeht, zu geschichtlichem Denken erzogenen Gläubigen. Der Glaube aber war hier kein Gefühl, sondern eine feste Zustimmung zu einer klaren und bestimmten Verkündigung[1]. Die Bürgen derselben sind die Apostel; mit Bedacht nennen sie sich Zeugen, betonen die geschichtliche Wahrheit dessen, was sie vortragen, rufen sogar ihre Hörer zur Beurkundung derselben auf. Ihre Lehre über den Herrn kennt keine Entwicklung, ist gleich im Anfang dieselbe wie später. Wenn sie sich auch für die noch Außenstehenden zufrieden geben mit dem Nachweis der höheren Sendung Christi, so lassen sie doch vor denen, die bereits den Glauben an Christus, den Messias, angenommen haben, die volle Wahrheit der Gottheit Jesu aufleuchten[2]. Darum dann auch Verehrung und Anbetung Jesu, Hymnen und Lob zu seiner Ehre[3]. Diese klare Erkenntnis Jesu als des Sohnes Gottes hatte es nicht nötig, seine Menschheit zu idealisieren. Vielmehr kann sich gerade ein Paulus nicht genug tun, das vollkommene Gleichgestelltsein des Herrn mit uns, was die Natur seiner Leiblichkeit angeht, immer wieder zu betonen[4]. Er scheint fast schon Sorge zu haben, als drohe die Verflüchtigung des Menschentums Jesu im doketistischen Irrglauben. Vielleicht liegt hierin der Grund, warum er die jungfräuliche Empfängnis des Herrn niemals ausdrücklich lehrt, sondern sich damit begnügt, in Wendungen von dem Eintritt des Herrn in die Welt zu reden, die diese Wahrheit voraussetzen und jedenfalls durchaus mit ihr vereinbar sind[5]. Es hätte aber Lukas die Erzählung von der Verkündigung nicht in sein Evangelium aufnehmen können, wenn nicht Paulus, unter dessen Augen er vielleicht noch schrieb, dessen Predigt jedenfalls im dritten Evangelium ihren Widerhall gefunden hat, sie ebenfalls geglaubt hätte.

Eine Mythenbildung im Schoß der Urkirche ist ausgeschlossen. In den palästinensischen Gemeinden hinderte das die vom Judentum her überkommene innerliche Abneigung gegen die den polytheistischen Geist so klar offenbarenden mythischen Elemente heidnischer Religion, in allen Gemeinden überdies die äußere Bewahrung durch die gerade das religiöse Denken überwachende Lehrautorität der Zwölf. Da sind keine Unterströmungen synkretistischer Art denkbar, am wenigsten solche, die in ein beglaubigtes Dokument der Kirche, wie es das dritte Evangelium ist, hätten eindringen können. Noch aus der Ferne haben die Apostel alle, nicht nur ein Paulus, die sorgsamste Acht auf alle Ansätze zu Irrungen, besonders in der Auffassung vom Herrn; sie erdrücken solche schon im Entstehen, sie treten mit ihrem gesamten Ansehen, das die volle Stellvertretung der Lehrgewalt Christi in sich schließt, dagegen auf[6].

---

[1] Dies gibt neuere protestantische neutestamentliche Forschung mehr und mehr zu. Vgl. neuestens E. Wißmann, Das Verhältnis von ΠΙΣΤΙΣ und Christusfrömmigkeit bei Paulus (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, N. F., 23. Heft [Göttingen 1926]), 66.

[2] Vgl. A. Wikenhauser a. a. O. 146 ff. 253. J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinité[4] (Paris 1919) 324 ff. [3] Vgl. 1 Tim. 3, 16. Dazu Lebreton a. a. O. 329.

[4] Vgl. A. Steinmann a. a. O. 65.

[5] A. Steinmann a. a. O. 67: In dem Ausdruck: „geworden" oder „geboren" aus dem Weibe (Gal. 4, 4), sieht man den Anklang an die jungfräuliche Geburt des Herrn.

[6] Vgl. Paulus in den Briefen an die Galater und Kolosser.

Will man nun diesem Tatbestand gegenüber das Auftreten der Idee der jungfräulichen Empfängnis in den Evangelien ideengeschichtlich zu erklären versuchen, so kommt es zunächst darauf an, einen greifbaren Zusammenhang, eine historisch sichere Brücke zwischen dem vermuteten Quellort der Idee und den Texten, die man als daraus hergeleitet ansehen möchte, nachzuweisen[1]. Es ist zuzugeben, E. Norden sticht darin vorteilhaft ab von manchen andern „religionsgeschichtlichen Erklärern" des Neuen Testamentes, daß er sich um das Aufzeigen des Verbindungspunktes zwischen der Urform und dem Endglied ernstlich bemüht. Es ist ihm aber dabei das Mißgeschick zugestoßen, auf einen Schriftsteller als den mutmaßlichen Vermittler zu verfallen, den in dieser Frage überhaupt in Betracht zu ziehen A. v. Harnack als verwunderlich unmethodisch bezeichnet hatte[2], nämlich auf Philo von Alexandrien.

Philo kann grundsätzlich für das Verständnis des palästinensischen Judentums nicht in Frage kommen. Er ist eine ganz singuläre Erscheinung und hat auf das gleichzeitige Judentum keineswegs eine so wesentlich umgestaltende Wirkung ausgeübt, wie sie zu dem von Norden beabsichtigten Nachweis erfordert wäre. Zudem haben die Äußerungen Philos, auf die Norden sich beruft, mit Jungfräulichkeit nichts zu tun. Die Stelle steht in der Schrift De Cherubim 12—15. Philo versteht hier einzelne alttestamentliche Frauen als Symbole von Tugenden, die infolge einer von Gott eingegebenen Kraft aus ihrem mütterlichen Schoß die guten Werke hervorbringen. Die gottverbundene Tugend aber verlangt Jungfräulichkeit der Gesinnung. Darum sind auch nur jene alttestamentlichen Frauen Sinnbilder der Tugenden, über deren Verkehr mit ihren Männern die Heilige Schrift in besonders geheimnisvoller, von der gewöhnlichen abweichender Weise berichtet, um anzudeuten, daß sie in ihrem geistigen Verkehr mit Gott gleichsam wieder Jungfrauen wurden. Unter Verkennung des allegorischen Charakters dieser Stelle, in der ihm Leisegang voraufgegangen war, glaubt hier endlich Norden einen Zeugen für die Idee einer Geschlechtsgemeinschaft zwischen Gottheit und einem in der Jungfräulichkeit verbleibenden Weibe festgestellt zu haben. Und da nun der Begriff der religiös gewerteten Jungfräulichkeit den Ägyptern und dem Judentum unbekannt war — letzteres allein schon wegen der Form von Is. 7, 11 in der Septuaginta eine nicht ganz begründete Annahme —, den Griechen und Römern aber geläufig, so schließt Norden: Das von Philo berichtete „Mysterium" beruht auf einer „gräko-ägyptischen Synthese". In der „gräko-ägyptischen Priesterlehre" wurde der uralte Zeugungsmythus vom Beilager des Gottes mit einer Sterblichen zu dem „hochheiligen Mysterium", wie Philo es nennt, umgeprägt: Gott zeugt in pneumatischer Vereinigung mit einer Jungfrau einen Sohn. So kam das Theologumenon auch ins Evangelium (Norden 81).

E. Norden hat die Unwirksamkeit der von ihm herangezogenen Philo-Texte, eine Brücke von altägyptischer Priesterliteratur zum Neuen Testamente hin herzustellen, anscheinend selbst empfunden. Er hat darum eine Betrachtung folgen lassen[3], die die tätigen Kräfte, welche die Zusammenhänge angeblich bewirkt haben, eigentlich wo anders zu suchen scheint. „Aus dem Nillande wehten die Keime des Geheimnisvollen, Mystischen, Magischen über die Länder der Oikumene . . ., ihr [d. h. der Priesterbücher, in denen die uralten Mythen gesammelt waren] Typus wirkte weit hin auf lange Stücke des Hermitischen Schriftenkorpus, der Zauberpapyri, der alchemistischen und sonstigen

[1] St. v. Dunin-Borkowski, Methodologische Vorfragen, in Zeitschrift für katholische Theologie XXIX (Innsbruck 1905) 32.

[2] Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte (= Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament IV) (Leipzig 1911) 102. [3] S. 82 ff.

‚apokryphen' Literatur. Das orthodoxe Judentum Palästinas blieb nicht unberührt davon. So zeigt Josephus ... sich mit den Schriften des Manethos genau vertraut. Die jerusalemische Gemeinde hat mit den ägyptischen Judengemeinden dauernd Beziehungen, wenn auch nicht immer nur freundschaftliche, unterhalten.... Daß es auch an persönlichen Berührungen nicht fehlte, zeigt eine zufällig bezeugte Reise Philos nach Jerusalem. So kommt vielerlei an allgemeinen Erwägungen und erwiesenen Tatsachen zusammen, um das Wandern eines Theologumenon, wie es die von uns verfolgte heilige Geburtslegende gewesen ist, durchaus glaubhaft erscheinen zu lassen."

Diese Beweisführung vermengt die Möglichkeit einer Kenntnis des Theologumenons mit der Wahrscheinlichkeit seiner gläubigen Annahme und Verwertung im eigenen religiösen Denken, unterscheidet nicht zwischen der Bildungshöhe und Literaturkenntnis hellenistisch-jüdischer Schriftsteller und dem Bildungsmaß des Volkes, läßt ferner die grundverschiedene Seelenhaltung des orthodoxen Judentums einerseits und bewußt den Synkretismus pflegender hellenistischer Kreise anderseits gegenüber mythischem Gut des orientalischen Heidentums nicht hervortreten. Und schließlich müßte auch bei einer Nichtgeltung all dieser Unterschiede zur Erklärung des Auftretens dieser konkreten Vorstellung einer jungfräulichen Empfängnis doch eine Art ideengeschichtlicher Urzeugung angenommen werden. Norden erblickt denn auch im Verkündigungsbericht bei Lukas eine Umgestaltung des „Primärberichtes", die das Ergebnis des Versuches habe sein müssen, „einen Erzählungsstoff mit sinnlicher Göttervorstellung in einen Religionskreis mit vergeistigtem Gottesbegriff hineinzustellen". Die dabei tätigen Kräfte denkt er sich nicht als bewußt ändernde schriftstellerische Persönlichkeiten. Es handelt sich ja um ein Objekt, „das von Volk zu Volk wandernd und die Schranken der Kulturgebiete oder Religionssysteme durchbrechend sich überall in produktiver Eigenart entfaltete ... keine Dekomposition, sondern eine Rekomposition.... Eine neue Stilform meldet sich zum Wort.... Begrifflich ist sie schwer zu fassen ...: erwuchs sie doch aus den Urgründen des Gefühlslebens" usw. (S. 89 ff.).

Diese Ausführungen Nordens geben eigentlich den Versuch auf, faßbare historische Zusammenhänge herzustellen. Sie verlegen das Problem von der religionsgeschichtlichen auf die religionsvergleichende Ebene. Sehen wir zu, ob wirklich nur Stilverschiedenheiten obwalten zwischen den ägyptischen mythologischen Texten und den neutestamentlichen historischen Berichten. Die ägyptischen Texte, besonders die der ersten Gruppe, erscheinen äußerlich zwar als Weissagungen einer neuen Glückszeit, die ein kommender König heraufführen soll, der ein Göttersohn sein wird. Sowohl der Ägyptologe H. A. Gardiner als der Alttestamentler E. Sellin hatten aber schon erkannt, daß der Weissagungscharakter nur ein scheinbarer ist, daß die Hoffnungen an ein vorhandenes Kind geknüpft werden. L. Dürr, der auf diese Lage der Forschung vor Erscheinen von Norden hinweist (Ursprung u. Ausbau 14 Anm. 34), hat den Gesamtcharakter dieser vaticinia ex eventu untersucht und festgestellt, daß wohl ein typischer Hofstil sich herausgebildet hat, in dem das segensreiche Wirken der Könige beschrieben wurde, und zwar auf dem Hintergrund einer vorausgeschickten Unheilsschilderung, daß aber gerade die wesentlichen Elemente der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung fehlen, besonders der eschatologische

Charakter. Es bleiben also, da letztere Erwartung eins ist mit dem Heilandsbild, das der Engel im Verkündigungsbericht entwirft, auch zwischen diesem und den ägyptischen Texten nur allgemeinste Übereinstimmungen auf der ganzen Linie übrig: hier eine Mutter und ein Kind, dort ebenfalls (daß es in einem der ägyptischen Texte ein Drillingspaar ist, sollen wir als sekundäres Element betrachten, Norden 83); hier Freude bei der Geburt, dort nicht minder. Worin man die wesentlichste Übereinstimmung erblicken könnte, daß die jeweils verheißenen und erwarteten Kinder „Gottes Söhne" sind, darin tut sich bei näherem Zusehen und Überlegen gerade der tiefste Unterschied kund. Dieser Punkt verdient eine besondere Ausführung.

Von der Gottesidee der orientalischen, klassisch-griechischen und hellenistischen Antike, ja des Altertums überhaupt ist das Anthropomorphe, das Materielle nicht zu trennen. Die Götter haben ihre Körper, wenn diese auch besonders fein gedacht sind. Darum sind sie der Zeugung fähig, die wiederum ganz menschlich vorgestellt wird. Die Idee einer Inkarnation, selbst wenn sie ganz undogmatisch als die Tatsache verstanden wird, daß ein göttliches oder übernatürliches Wesen die Gestalt eines Menschen (oder selbst auch nur irgend eines Lebewesens) annehme und in dieser Gestalt die Dauer eines normalen Lebens hindurch auf Erden lebe, ist mit der Gottesidee aller heidnischen Religionen des Altertums unvereinbar[1]. Im besondern sind die von Göttern gezeugten Kinder nie als Inkarnation dieser Gottheit angesehen worden, sondern höchstens als potenzierte Menschen. Die Mütter bleiben nie Jungfrauen[2]. Wenn

[1] Der Nachweis ist von E. Hocedez geführt worden in der Nouvelle Revue théologique LIII (Löwen 1926) 461 ff. 482 ff.

[2] Für alle antiken Kulturgebiete hat den Nachweis erbracht A. Steinmann, Die Jungfrauengeburt und die vergleichende Religionsgeschichte (Paderborn 1919) 33. Auch die Plutarch-Stellen, auf die Norden großen Wert legt (77 ff.), in denen er stilistische Beziehungen zum Verkündigungsbericht zu entdecken glaubt (79), halten sich auf der materiellen Ebene. Plutarch sagt einmal: Die Ägypter nennen das Pneuma Zeus (Amon). In der Tat wird in Hymnen auf Amon oft der Atem des Gottes genannt, und zwar der lebenschaffende Atem des Gottes. Außerdem berichtet Plutarch noch an zwei andern Stellen, die Ägypter lehrten, es sei nicht unmöglich, daß sich ein Pneuma eines Gottes einem Weibe nähere und in ihm Keime des Werdens erzeuge. Die zweite dieser Stellen (Quaest. conviv. VIII/I 718 B) zeigt besonders deutlich, daß aber die Vorstellung, die Plutarch — ohne Quellenangabe — als Ägypterlehre bezeichnet, wesentlich im Gebiet des Physisch-Materiellen bleibt: Auch bei dieser „übernatürlichen Zeugung" finden Berührungen (ἁφαί, ψαύσεις) statt, nur werden sie von feinerer Art sein. Außerdem hat er ein so grobes Beispiel wie das des Verkehrs zwischen Apisstier und Mond und gibt schließlich die Begründung der Anschauung wie folgt: die Wesenheiten der Götter beständen ja in Arten von Luft und Hauch und Wärme und Feuchtigkeit. Schon die Unterscheidung von männlicher und weiblicher Gottheit, die Plutarch dabei nicht los wird, muß aufmerksam machen, wie sehr ein Spiel mit Worten getrieben wird, wenn ein solches „Pneuma", das nicht anders als „Hauch" übersetzt werden darf, mit dem Geistbegriff der monotheistischen Religion Israels zusammen genannt und solche mythologische Spekulation mit dem Verkündigungsbericht unter der Überschrift „Die Zeugung aus dem Pneuma" zusammengefaßt wird. Daß bei Plutarch keine Spur der Jungfräulichkeit des mit dem Pneuma verkehrenden Weibes zu finden sei, gibt Norden S. 80 zu. Zu Norden S. 20, Anm. 2 möchte ich bemerken: Wenn die orientalische Muttergöttin manchmal auch als Jungfrau betrachtet wurde, so sind das zwei Auffassungsweisen, die zu scheiden sind. Zur Sache vgl. Fr. X. Steinmetzer, Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe. Neutestam. Abhandl. II 1—2 (Münster 1910) 50 ff., und A. Steinmann a. a. O. 11 f.

man auf die als Göttersöhne angesehenen Herrscher in neueren religionsgeschichtlichen Darstellungen den Ausdruck Gottmensch angewandt hat, so hat man damit den Sinn einer heidnischen Vorstellung nicht richtig wiedergegeben, sondern sie ins Christliche umgebogen.

Dem gegenüber ist die Ideenwelt, die in dem Empfängnisbericht zum Teil schon vorausgesetzt, zum Teil durch ihn anfangsweise geoffenbart wird — nur das Wort „geoffenbart" gibt die historische Wirklichkeit wieder —, von der eben umrissenen heidnischen so verschieden wie nur möglich. Zunächst strengste Wahrung des alttestamentlichen, rein geistigen, transzendenten Gottesbegriffes[1]. Darum gänzliche Unmöglichkeit, eine Zeugung in den Empfängnisbericht hineinzudeuten. Einen „ins Mystische umstilisierten" (S. 89, Anm. 1) Zeugungsvorgang annehmen, würde, wenn es nicht ein bloßes neues Wort sein und nichts anderes bedeuten soll als die Einwirkung der göttlichen Macht auf den Schoß der Jungfrau, einen die Gottheit ganz gegen den Geist, der aus dem Text weht, materialisierenden Begriff einführen[2]. (Vor das gleiche Dilemma müssen wir vom religionsgeschichtlichen und -philosophischen Standpunkt aus Nordens Ausführungen über das Wort — „Überschatten" stellen. Vom sprachgeschichtlichen Standpunkt aus ist diese ganze Darlegung unzureichend allein schon wegen der Nichtbeachtung des semitischen Materials bei der Aufgabe, einen ursprünglich semitisch abgefaßten Text zu erklären[3].) Anderseits ist in der ganzen Kindheitsgeschichte des Herrn nichts so sehr betont wie die schlichte, ja armselige Menschennatur des Kindes. Wenn ihm in der Engelsweissagung die höchsten göttlichen Attribute zuerkannt werden, so treten hier schon die zwei Reihen von Aussagen über Christus zu Tage, die wir dann durch die ganzen neutestamentlichen Schriften hindurch verfolgen können. Die eine schließt Züge des Menschlichen bis zum Leiden und Sterben in sich, die andere offenbart Macht und Würde der Gottheit bis zur Wesensgleichheit mit dem Vater.

Vergegenwärtigen wir uns die Eigenart der evangelischen Verkündigungsszene und gesamten Kindheitsgeschichte. Wir erfassen damit zugleich den Unterschied zwischen ihr und der im Hofstil in fast dithyrambenhaft gehobener Prunkrede gehaltenen orientalischen „Prophetie" vom Göttersohn, der Zeiten des Glanzes und Glückes über das gedrückte Volk heraufführen wird. Im Engelsgruß werden sofort Töne erhabener Ethik angeschlagen: „Du bist voll der Gnade." Die ganze sittlich-hohe Erlösungshoffnung des Alten Testamentes wecken die eigentlichen Verkündigungsworte mit ihren deutlichen Anspielungen auf die uralten Weissagungen. Das unerhörte Wunder der jungfräulichen Empfängnis selbst, das der Engel in den edelsten Worten in Aussicht stellt (V. 35), anerkennt zugleich die Jungfräulichkeit als ein sittliches Ideal.

---

[1] Vgl. Lebreton a. a. O. 497—502.

[2] Norden glaubt S. 77 den Inhalt von Matth. 1, 20 und Luk. 1, 35 zusammenfassend so wiedergeben zu dürfen: Zeugung durch den Heiligen Geist, jungfräuliche Empfängnis, Gottessohnschaft. Das erste der drei Glieder ist von ihm in die Texte hineingelesen. Im Text ist von einer Erzeugung durch den Heiligen Geist nicht die Rede, sondern davon, daß das in Maria Erzeugte vom Heiligen Geiste ist; das griechische Verbum, das für Zeugen steht, wird auch von der Tätigkeit der Mutter gebraucht; unter welchem Einfluß sie vor sich geht, ist damit nicht gesagt. [3] Dazu E. B. Allo a. a. O. 378.

Zu der Antwort der Jungfrau „Siehe ich bin eine Magd des Herrn", deren klassische Schönheit, deren Angepaßtsein an die ganze Szene, deren kindlich fromme Hingabe und mutige Demut unsere stete Bewunderung erweckt, läßt sich nur sagen, daß es ein psychologisches Rätsel ist, wie man von ihnen auch nur gedanklich abgleiten kann zu Worten, die ein „über ihre Liebesvereinigung mit dem Gotte beseligtes Weib" (Norden 90) in mythologischen Texten spricht.

Es folgt die Heimsuchung. Das Wort Elisabeths: „Woher kommt mir dies, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?" führt uns auf die ganze Höhe urgemeindlicher und paulinischer Christologie. Der Kyriostitel darf nicht abgeschwächt werden, wo er wie hier von einer aus alttestamentlicher Tradition lebenden Priesterfrau gebraucht wird. Vom Magnifikat der Jungfrau[1] hat man neuerdings sehr schön bemerkt: „Es ist nicht der geringste Reiz dieses Gesangs, daß man darin mehrere Male den Widerhall der uralten Gesänge des Alten Testaments zu hören meint, mit dem die Jungfrau so vertraut war. Aber auf ihren Lippen bekommen diese Worte eine sehr persönliche und ursprüngliche Bedeutung." Wie ist die Einweihung des hl. Joseph in das Geheimnis Gottes würdig! Das Schweigen der Jungfrau schürzt den tragischen Knoten, daß die Spannung bis aufs äußerste steigt; die Lösung erfolgt von oben durch eine Botschaft des Engels: Das Kind, das Maria in ihrem Schoße trägt, hat sie übernatürlich empfangen, es ist der verheißene Erlöser. Aber Joseph wird nicht aller Vaterrechte bar sein; er wird dem Kinde den Namen geben und es so auch als das seinige anerkennen. Damit ist ihm seine Aufgabe angedeutet; der Fortgang der Erzählung zeigt, daß Joseph sie begriffen hat.

Fast bis zur Grenze des Unerträglichen geht dann das Unterworfensein unter dem Druck der zeitgeschichtlichen Verhältnisse. Die Reise nach Bethlehem wird notwendig wegen der von der heidnischen Obrigkeit angeordneten Schätzung. Kein Engel rührt sich, die Reise zu erleichtern, der Mutter und dem Kinde eine Wohnung vorzubereiten. Bei der Geburt bebt nicht die Erde wie in der vierten Ekloge Vergils, wie im Alexander-Roman[2]; alle diese Dinge fehlen, erst recht Lucina oder Isis mit Horus, die beide in den vom ägyptischen Theologumenon hergeleiteten „heiligen Geburtslegenden" auftreten. Alles dies gehört auf eine andere Ebene. Wohl werden Hirten von Engeln herbeigerufen, aber die jungfräuliche Geburt wird ihnen gar nicht mitgeteilt. Dafür müssen die Windeln und die Krippe ihnen als Erkenntnismerkmal des Kindes dienen. Maria tut kein Wort dazu, aber sie bewahrt alles in ihrem Herzen. Und ganz ihrem Charakter der schlichten Gesetzesfrömmigkeit getreu läßt sie ihr Kind beschneiden, läßt sich reinigen. Sie selbst ist nicht darauf bedacht, das Geheimnis irgendwie hervortreten zu lassen. Es folgt eine neue Offenbarung des Kindes. Simeon redet von kommender Größe, aber auch von Widerspruch und Leid. Die Größe ist von rein geistiger Art: ein Licht zur Erleuchtung der Heiden; das Leid wird übergreifen auch auf die Mutter.

[1] Die marianische Urheberschaft des Lobgesanges, die Norden 104, Anm. 4 bestreitet, ist durch die überwältigende Mehrzahl der Textzeugen gesichert und auch von zahlreichen liberalen Exegeten festgehalten. Vgl. J. M. Lagrange, Saint Luc 44. Die inneren Gründe sind zwingend. Vgl. M. Meinertz in Theol. Revue 24 (1925) 458.

[2] Vgl. Kampers im Histor. Jahrbuch 36 (1915) 233.

Wenn Matthäus in seinem Sondergut Mutter und Kind umspielt werden läßt von dem Glanz des Magierbesuches, so verfliegt der flüchtige Schimmer sehr schnell. Das Kind gerät in Lebensgefahr und muß vor den Nachstellungen des jüdischen Königs außer Landes gebracht werden. Es bringt, ohne es zu wollen, Tod und Verderben über seine kleinen Altersgenossen.

Das alles ist eine ganz unerfindbare Mischung göttlicher Vorsehung und Führung, menschlicher Selbstsucht und Hilflosigkeit.

Alles ist hier auf das genaueste spezialisiert, das Dogmatische mit dem Historischen, und zwar mit einer Fülle von konkreten Einzelheiten verwoben, ohne daß jedoch ein Abgleiten ins Mythologische stattfindet. Es ist vor allen Dingen der sittliche Charakter der Erlösung, die das Kind bringen soll, immer wieder hervorgehoben. Das Ganze ist eingetaucht in eine Atmosphäre der Reinheit und sittlichen Erhabenheit, die vollständig absticht von dem Geruch der Sumpfluft, die uns aus dem ägyptischen „Theologumenon" entgegenweht.

Wir haben nichts zu fürchten von der Anwendung irgend einer wissenschaftlichen Methode auf das Neue Testament. Die intensive textkritische Arbeit der letzten Jahrzehnte hat alles in allem genommen, unser altes Vertrauen auf den Zustand der Überlieferung der neutestamentlichen Schriften nur gerechtfertigt. Alle innere Kritik, die verschärften Methoden der Auslegung, die Anwendung aller Mittel, die uns die neuzeitliche Erforschung der Zeitgeschichte an die Hand gab, die Beobachtung der sprachlichen Feinheiten, der Entwicklung, die die Begriffsworte innerhalb des sich über Jahrzehnte hin erstreckenden neutestamentlichen Schrifttums genommen haben, hat das offenbarungsgeschichtliche Verständnis mächtig gefördert. Quellenanalysen, Unterscheidung redaktioneller Elemente und übernommenen Quellengutes in den Evangelien, sind bei Lukas geradezu herausgefordert durch die Eingangsworte des Evangeliums; es ist dieser Arbeit aber auch gerade für die beiden ersten Kapitel vom Schriftsteller selbst Grenze und Ziel gesteckt durch eine besonders genaue Quellenangabe. Bloß gegen eines wehren sich die Evangelien. Daß man gerade ihnen gegenüber die Gesetze einer besonnenen historischen Kritik übertritt, daß man bei ihrer Erklärung die Regeln einer gesunden Hermeneutik außer acht läßt, daß man sich dem Geiste, der aus den Evangelien zu uns spricht, verschließt, daß man eigene vorgefaßte Meinungen in sie hineindeutet, daß man Vorstellungen aus ganz fremden Religionskreisen mit ihnen in Verbindung bringt, zu denen von den Evangelien her kaum räumlich oder zeitlich, jedenfalls in keiner Weise ideell eine Linie hinführt. Leider hat eine führende Richtung protestantischer Bibelgelehrsamkeit sich diese Methoden zu eigen gemacht. Wo man sie anwendet, kann nur Verwirrung und Chaos entstehen. Wir haben keine Veranlassung, das Licht und die Klarheit unseres gläubigen Verständnisses der Evangelien dagegen einzutauschen.

**Karl Prümm** S. J.

# Die Weltkonferenz von Lausanne vom 3. bis 21. August 1927

Nachdem wir den langen Vorbereitungen der Weltkonferenz über Glauben und Verfassung wiederholt unsere Aufmerksamkeit geschenkt und das Unternehmen mit unsern Gebeten begleitet haben, erwartet man billig, daß unsere Zeitschrift auch den Ausgang der Versammlung mit einigen Worten bespreche. War es ein Erfolg? ein Fehlschlag? ein Parturiunt montes...? — Welche Schlußfolgerungen können wir aus dem Verlauf ziehen, soweit er bisher bekannt geworden ist?

Der ausgesprochene Hauptzweck des „Konzils", die Einigung der Christenheit im Glauben, ist jedenfalls nicht erreicht. Ob man diesem Ziel überhaupt näher gekommen ist, muß erst die Zukunft lehren.

Daß wir mit diesen Zeilen hinter so vielen andern Berichten und Urteilen der Zeit nach zurückstehen, wird man nicht tadeln können. Den protestantischen Beurteilern, deren Gemeinschaften unmittelbar beteiligt waren, gebührte der Vortritt. Unsere Kirche war in Lausanne nicht vertreten; so waren wir auf die nachfolgenden Berichte der Teilnehmer angewiesen. Diese aber sind in Ermanglung der offiziellen Akten, die naturgemäß lange auf sich warten lassen, weder völlig übereinstimmend noch frei von subjektiven Stimmungen und Tendenzen, jedenfalls aber unvollständig. Die weitaus reichhaltigste, sehr sorgfältig gearbeitete Schrift über den Gegenstand ist das Buch von Dr. Siegmund Schultze über die Weltkonferenz[1]. In achtzehn, zum Teil sehr reichhaltigen Kapiteln verbreitet sich der als Herausgeber der „Eiche" am Erfolg von Stockholm wie an Lausanne stark beteiligte Verfasser über die Vorgeschichte der Konferenz, über das Äußere, die Mitglieder, Programm und Geschäftsordnung, Eröffnungsgottesdienst und kirchliche Feiern, die öffentlichen Versammlungen, den allgemeinen Verlauf; dann gibt er in Kapitel 10—16 die Debatten über die sieben bekannten Themata: Ruf zur Einheit, Botschaft des Evangeliums, Wesen der Kirche usw., endlich die Nacharbeit und das Ergebnis. Kritische, subjektiv gefärbte Bemerkungen fehlen nicht. Ob allen Mitwirkern und Rednern ihr richtiger Anteil gewahrt ist, wird wohl erst der offizielle Bericht zeigen.

Ein Fehlschlag war Lausanne aber auch nicht, obwohl es gerade bei den deutschen Protestanten nicht an Pessimisten fehlte, die so etwas ahnten oder auch wünschten. Das Unternehmen ist programmäßig bis zum letzten Tag verlaufen, und am Ende waren die meisten Teilnehmer, wie Augenzeugen versichern, in gehobener, teilweise begeisterter Seelenstimmung. Sie hatten „ein Wehen des Geistes" verspürt. Da die Sitzungen des Kongresses geheim waren und Stenogramme nicht ausgegeben wurden, so war man bis vor kurzem auf die offiziösen sehr magern Preßberichte und Zeitungsartikel einzelner Delegierter angewiesen.

Eben vor Vollendung dieses Überblickes geht uns vom Sekretariat der Weltkonferenz ein Heftchen von 21 Seiten zu, das eine Reihe Aktenstücke über die Konferenz enthält

---

[1] Die Weltkirchenkonferenz in Lausanne vom 3. bis 21. August 1927. Ein Schritt zur Einigung der Kirche Christi in Glaube und Verfassung. Erster Gesamtbericht von F. Siegmund Schultze. 8° (222 S.) Berlin-Steglitz 1927.

und einstweilen als einziger offizieller Bericht gelten muß[1]. Inhaltlich besteht das Heft aus den kurzen Sektions- oder Kommissionsberichten, welche die einzelnen Ausschüsse an die Vollversammlung erstatteten, ohne genügende Andeutung über das, was in den Kommissionen selbst für und gegen die fraglichen Lehrpunkte vorgetragen wurde.

Im weiteren Verlauf der Monate sind dann an verschiedenen Stellen umfangreichere Berichte und einzelne Aktenstücke als Privatarbeiten einzelner Konferenzteilnehmer erschienen. Einer der ersten unter diesen ist Generalsuperintendent Zoellner in Münster, der als einziger „inoffizieller" Delegierter des „Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses" (d. h. als Vertreter des D. E. Kirchenbundes) an der Versammlung mitwirkte. In der „Allgem. Evang.-Luth.-Kirchenzeitung"[2] gibt er einen kurzen Bericht und eine Anzahl Aktenstücke, aber großenteils in so unfertiger und verworrener Gestalt der Texte, daß sie jetzt als entwertet zu betrachten sind. An diesen Teil seines Berichtes wolle er, wie er zweimal[3] verspricht, „eine grundsätzliche Erörterung über das Ganze" anschließen. Dieser grundsätzliche Teil seines Artikels ist bis Ende Januar d. J. nicht erschienen.

Was die Zahl der anwesenden Abgeordneten betrifft, so schwanken die Angaben nicht unerheblich. Der einberufende Ausschuß hatte mit 500 Delegierten gerechnet und die den einzelnen Gemeinschaften zugewiesenen Sitze auf dieser Grundlage verteilt. Dem deutschen Protestantismus waren 35 Sitze vorbehalten. Wie früher erwähnt, lehnte der Deutsche Kirchenausschuß die Einladung kurz und kalt ab unter dem Vorgeben, Glaubenssachen gehörten nicht in seine Zuständigkeit. Das war nur insofern richtig, als die einzelnen Bundeskirchen sich dem Bund gegenüber volle Freiheit für ihr Bekenntnis und ihre Verfassung ausbedungen hatten; dagegen waren Beziehungen und Vertretung des evangelischen Deutschlands in dem Verhältnis zu „andern außerdeutschen Religionsgemeinschaften" ausdrücklich in diese Zuständigkeit einbezogen[4]. Man wollte aber, wie es scheint, noch einmal den Gekränkten spielen. Gegenüber der schroffen Ablehnung der Teilnahme an der Genfer Versammlung von 1920 war die Form doch schon ein Fortschritt. Erst als man einsah, daß man mit der Ablehnung einen Fehler begangen hatte, und daß der panprotestantische Kongreß sich nicht boykottieren ließ, lenkte man ein. Offiziell blieben zwar die deutschen protestantischen „Kirchen" fern, aber sie hatten nichts dagegen, daß eine private Organisation, der „deutsche Zweig des Weltbundes für Friedensarbeit der Kirchen", eine Anzahl deutscher Theologen veranlaßte, inoffiziell nach Lausanne zu gehen, wo man sie trotz mangelnder Legitimation höflich, ja freudig aufnahm. Die Gelehrten, die sich zu diesem Dienst bereit fanden, waren schließlich so zahlreich, daß die Zahl 35 voll erreicht, wenn nicht gar überschritten wurde. Gleichwohl fehlte, wie es scheint, an der Zahl von 500 Teilnehmern noch ein kleiner Rest. Einige Berichte zählen „etwa 400 oder 450" Anwesende; Hermelink (Frankf. Zeitung 1927, Nr. 619) genauer „434[5] Delegierte". Ein amerikanischer Bericht zählte bei der ersten Sitzung 425[6]. „In dieser großen Konferenz ... von fast 400 Delegierten", heißt es in einem in der Sitzung vom 17. August verlesenen, unten noch zu erwähnenden Dokument[7]: „Rund 100 Kirchen waren durch 439 Delegierte vertreten" (Prof. Werner Elert[8]).

---

[1] Reports of the World Conference on Faith and Order. Lausanne, Switzerland, August 3 to 21, 1927. Published by the Secretariat, P. O. Box 226, Boston, Mass. U.S.A., September 1927.

[2] 1927 Nr. 35—38. [3] A. a. O. Sp. 869 u. 875.

[4] Vgl. diese Zeitschrift 104 (Dez. 1922), 197.

[5] Die Zahl 534 in der Frankf. Zeitung ist wohl ein Druckfehler.

[6] World Conference. Being a Repoint of Articles from Lausanne by Frederic A. Wilmot, The Providence Journal 1927, Providence, Rhode Isld.

[7] Vgl. S. Schultze, Die Weltkirchenkonferenz 69.

[8] „Zeitwende", Januar 1928, 62.

So viel geht aus den bisher bekannt gewordenen Andeutungen hervor, daß Lausanne gegen Stockholm einen bedeutenden Fortschritt darstellt, weil die Tagung viel länger und besser vorbereitet war und die Zeit des Zusammenseins nach einem strafferen Arbeitsplan zweckmäßiger ausgenützt wurde. Die Stockholmer Feierlichkeiten und Schaugottesdienste fielen in dem republikanischen streng kalvinischen Kanton Waadt fast ganz weg; auch das so anfechtbare gemeinsame Abendmahl mußte zum Schmerz einiger Ritualisten unterbleiben. Anderseits war nach Möglichkeit dafür gesorgt, daß sowohl in den Vollversammlungen als in den viel zahlreicheren Kommissionsberatungen sachliche Arbeit geleistet und die vorgelegten Fragen durchgesprochen wurden. Die vom Vorbereitungsausschuß mühsam ausgearbeiteten sechs Verhandlungsstücke, die in unsern früheren Artikeln schon besprochen wurden, sind nach der letzten und endgültigen Fassung: 1. Das Evangelium als die Botschaft der Kirche an die Welt; 2. Die Natur der Kirche; 3. Das gemeinsame Glaubensbekenntnis; 4. Das geistliche Amt; 5. Die Sakramente; 6. Die Einheit der Christenheit und die Beziehung der bestehenden Kirchen zu ihr. Als Einleitung zu den sechs Kapiteln kam am Ende noch die vom anglikanischen Bischof Brent (West-Neuyork, d. h. Buffalo) verfaßte „Präambel" hinzu.

Die Vorsitzenden der Vollversammlungen wie besonders der Kommissionen mit ihren Unterausschüssen, in denen die Hauptarbeit geleistet wurde, hatten dafür zu sorgen, daß Abschweifungen und unnötige Wiederholungen unterblieben. Das scheinen einzelne Präsidenten so handfest besorgt zu haben, daß ihnen von Beteiligten der Vorwurf einer gewissen „Tyrannis" gemacht wird. Obwohl nun die Lausanner Konferenz fast genau doppelt so lang tagte als jene von Stockholm, und obwohl man die Zeit nicht ungenützt ließ, so hatten doch nicht wenige Teilnehmer den Eindruck, daß ihr und ihrer Freunde Standpunkt nicht genügend zur Geltung komme, während andern wortreiche Breitspurigkeiten nachgesehen würden. Im Unwillen scheint einer oder der andere schon vor Schluß der Konferenz abgereist zu sein. Eine größere Anzahl schloß sich indes zu einer unverhohlenen Opposition zusammen. Diese wiedersetzten sich allen Scheinlösungen und unklaren Kompromissen, auf die ihnen die Leitung nicht undeutlich hinzuarbeiten schien. Es soll dabei zu recht heftigen Zusammenstößen gekommen sein, die vielleicht der offizielle Bericht einigermaßen aufklären wird. Nur soviel weiß man, daß endgültige Beschlüsse infolge dieser Widerstände von der Konferenz überhaupt nicht gefaßt wurden. Wohl war von vornherein ausgemacht und wiederholt eingeschärft, daß die Beschlüsse der Konferenz für die auf ihr vertretenen Gemeinschaften oder Kirchen nicht bindend seien, sondern ihrer freien Zustimmung oder Ablehnung unterbreitet werden sollten. Aber man hatte wenigstens als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Teilnehmer einige der vorgelegten Fragen des Glaubens oder der Verfassung einstimmig oder so, daß niemand ausdrücklich widerspreche (nemine contradicente), beantworten würden. Man erwartete, wenn auch nicht Glaubensdekrete der in ihren Vertretern versammelten Kirchen, so doch klare Bekenntnisse und Beschlüsse der Versammlung als solcher. Es kam nicht dazu.

Der Widerstand ging, wie Generalsuperintendent Zoellner[1] berichtet, von Mitgliedern der deutschen Delegation aus, griff aber auf die übrigen lutherischen Mitglieder der Konferenz über und zeitigte eine von sieben deutschen, amerikanischen, französischen, norwegischen, schwedischen (Söderblom!) Delegierten unterzeichnete „Erklärung der Evangelisch-Lutherischen Gemeinschaft an die Konferenz von Faith and Order“[2]. Darin wird verlangt, das gesamte Material solle nach der Konferenz neuen Kommissionsberatungen unterzogen und das Ergebnis einer späteren Konferenz vorgelegt werden. Die Folge war, daß weder über die Berichte der Ausschüsse an die Vollversammlung, noch über das, was in diesen Vollkonferenzen selbst verhandelt wurde, noch auch über die allerersten Grundlagen der Kircheneinigung, die „Botschaft an die Welt“ und die sog. „Präambel“, eine Schlußabstimmung vorgenommen wurde. Alles wurde lediglich als Material registriert und den Einzelkirchen zur weiteren Bearbeitung anheimgegeben. Wenn es auch anfangs den Anschein hatte, als sollte wenigstens „das Evangelium als Botschaft der Kirche an die Welt“ und das nizänische Glaubensbekenntnis einstimmig angenommen werden, so wurden doch im Lauf der Aussprache und am Schluß auch gegen diese zwei Kapitel solche Vorbehalte eingelegt, daß man es vorzog, auf eine Abstimmung zu verzichten. Besonders schwierig und mißtrauisch zeigten sich neben den Lutheranern die griechischen Orientalen. Gegenüber ihrem unselbständigen Auftreten in Stockholm haben sie hier an Schlagfertigkeit und Selbstvertrauen viel zugenommen. Von einer geneigten Stimmung in ihren Reihen, sich mit irgend welchen Protestanten oder Altkatholiken zu verbrüdern, verlautet nichts. Für die amerikanischen Anreger und Einberufer der Konferenz stellt der Ertrag offenbar eine Enttäuschung dar. Unparteiische Zuschauer mögen an das Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus erinnert werden. Aber das wäre voreilig und einseitig geurteilt.

Als Aufgabe der Konferenz war von Anfang an neben dem großen Endideal, der Einheit der Kirche, eine Reihe von Zwischenstufen in Aussicht genommen. Als solche näheren Ziele und Zwischenlösungen waren angegeben: offene Aussprache und unverhüllte Feststellung der vorhandenen Unterschiede und Gegensätze in der Glaubenslehre und den Grundsätzen der Verfassung zwischen den auf der Konferenz vertretenen Gemeinschaften, ferner Erforschung der geeigneten und gangbaren Wege oder Methoden, um die vorhandenen Spaltungen zu schließen. Dabei war ausdrücklich schon die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß sich der Weg der großen Weltkonferenz vorerst nicht als geeignetes Mittel zu diesem Zweck erweisen könnte. Dann müsse man sich eben über andere bessere Vorkehrungen verständigen.

So ist es denn auch gekommen. Die Einberufer der Konferenz haben sich überzeugt, daß die Unterschiede und Lehrgegensätze zwischen den etwa 100 vertretenen Kirchen und Bekenntnissen viel größer und einschneidender sind, als sie es sich vorgestellt hatten. Gemeinsame, von allen im gleichen Sinn ver-

[1] Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1927, Nr. 37.

[2] Abgedruckt in der Allgem. Evang.-Luth. Kirchenzeitung a. a. O. Die Kalvinisten verschiedener Länder schlossen sich dem Vorgehen mit einer ähnlichen Deklaration an (Protest Rundschau, Berlin, Evang. Bund 1927, Nr. 3).

standene Glaubenssätze waren, soweit die Berichte reichen, nicht festzustellen. Selbst die zwei Grundprinzipien der sog. Reformatoren, die Bibel allein und der Glauben allein, bildeten nicht mehr den beherrschenden Höhepunkt der Einheit wie etwa noch vor einem Jahrhundert. An ihre Stelle trat in den Kundgebungen von Lausanne die Person Jesu Christi und seine Erlösungsbotschaft, das Evangelium. Aber dieser Einheitsgrund ist zu schwankend und zu schmal, um eine Weltkirche darauf zu errichten, zumal wenn man bedenkt, daß schon das Bekenntnis zur Gottheit dieser Person sowie zur göttlichen Trinität, das noch in dem Einladungsschreiben zur Lausanner Versammlung eine wesentliche Stelle einnahm, von Anfang der Tagung an in den Hintergrund trat. Fast ebenso bezeichnend ist die Ersetzung der Bibel, der Bibel allein, der ganzen Bibel als des unfehlbaren Wortes Gottes, durch den dehnbaren Begriff „Evangelium". Dabei bleibt es zweifelhaft, ob die Zustimmenden mit diesem Wort den Text der vier kanonischen Evangelien des Neuen Testaments oder etwa ein kritisch gereinigtes Evangelium im Sinne Harnacks und seiner deutschen Schüler oder das ganze Neue Testament verstanden haben.

So lange ein ausführlicher amtlicher Bericht über die Tagung nicht vorliegt, ist eine Auseinandersetzung über Einzelheiten kaum angezeigt. Dafür lassen wir lieber die zwei einzigen Kundgebungen der Konferenz, die bis jetzt an die Öffentlichkeit gelangt sind, in ihrem vollen ungekürzten Wortlaut sprechen.

Das erste Aktenstück, die „Präambel", ist gedacht als Vorwort und Einleitung zum ganzen Material sämtlicher Sitzungen. Der Entwurf stammt vom Ersten Vorsitzenden, dem anglikanischen Bischof Brent. Das andere Stück ist das Ergebnis der Beratungen einer Kommission, die unter dem Vorsitz des Berliner Professors D. Adolf Deißmann angestrengt gearbeitet und am 11. und abermals am 19. August ihr Werk der Vollsitzung vorgelegt hat.

### „Präambel."

„Wir Vertreter vieler christlicher Gemeinschaften der Welt, vereint in dem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus den Sohn Gottes, unsern Herrn und Heiland, vertrauend, daß Gottes Geist mit uns ist, sind versammelt, um zu erwägen, worin wir übereinstimmen und worin wir uns unterscheiden, und nehmen nachstehende Reihe von Berichten entgegen, welche Material zur Erwägung für die hinter uns stehenden Kirchen in ihrem gemeinsamen Streben nach Einheit enthalten.

Diese Konferenz ist einberufen, um Angelegenheiten des Glaubens und der Kirchenverfassung zu erwägen. Sie betont nachdrücklich, daß sie die Bedingungen künftiger Wiedervereinigung nicht zu definieren versucht. Ihr Zweck besteht darin, die augenscheinliche Höhenlage grundlegender Übereinstimmung innerhalb der Konferenz und die schwerwiegenden Punkte der verbleibenden Nicht-Übereinstimmung zusammenzustellen, sowie auch bestimmte Gedankenreihen anzuregen, die in Zukunft auf ein höheres Maß von Übereinstimmung abzielen können.

Jeder Verhandlungsgegenstand wurde zuerst in einer Vollsitzung diskutiert. Er wurde dann an eine der Sektionen überwiesen, deren jede mehr als hundert Mitglieder umfaßte, und in welche die ganze Konferenz geteilt wurde. Nach gründlicher Diskussion in Unterfektionen wurde der Bericht schließlich von der Sektion, der er zugewiesen war, aufgesetzt und einmütig, oder mit großer Stimmenmehrheit aufgenommen. Er wurde zweimal zu weiterer Diskussion einer Vollsitzung der Konferenz vorgelegt. Dann wurde er in seiner gegenwärtigen Form an die Kirchen weitergegeben.

Obwohl wir anerkennen, daß die Berichte weder erschöpfend sind noch jedes Mitglied der Konferenz in allen Einzelheiten befriedigen, unterbreiten wir sie den Kirchen zu so eingehender Erwägung, wie sie während unserer kurzen Sitzungsperiode nicht vorgenommen werden konnte. Wir danken Gott und freuen uns über die erreichte Übereinstimmung; auf unserer Übereinstimmung bauen wir auf. Wo die Berichte Verschiedenheiten verzeichnen, rufen wir die christliche Welt auf zu einer wiederholten ernsten Erwägung der jetzt vorhandenen widerstreitenden Meinungen und zu tatkräftiger Anstrengung, um die Wahrheit nach Gottes Sinn zu erreichen, welche die Grundlage der Einheit der Kirche sein sollte.

### Der Ruf zur Einheit.

Gott will Einheit. Unsere Anwesenheit auf dieser Konferenz bezeugt unsern Wunsch, unsern Willen an seinen Willen zu binden. Wie immer wir die Anfänge von Entzweiungen rechtfertigen mögen, so beklagen wir doch deren Fortdauer und müssen von nun an in Buße und Glauben dafür arbeiten, unsere zerbrochenen Mauern wieder aufzubauen.

Gottes Geist ist in unserer Mitte gewesen. Er war es, der uns hierher rief. Seine Gegenwart hat sich in unsern Gottesdiensten, unsern Beratungen und in unserer brüderlichen Gemeinschaft geoffenbart. Er hat uns gegeneinander aufgeschlossen. Er hat unsern Horizont erweitert, unser Verständnis belebt und unsere Hoffnung ermuntert. Wir haben es gewagt, und Gott hat unser Wagnis gerechtfertigt. Wir können niemals wieder dieselben wie früher werden. Unsere tiefe Dankbarkeit muß ihren Ausdruck finden in der starken Anstrengung, den hier gewonnenen Gesichtskreis den kleineren Heimatgruppen mitzuteilen, mit denen unser Schicksal verflochten ist.

Mehr als die halbe Welt wartet auf das Evangelium. Daheim und draußen wenden sich unübersehbare Massen in Verwirrung von der Kirche ab, weil sie als Korporation keine Kraft besitzt. Unsere Missionen betrachten als eine Notwendigkeit, was wir als einen Luxus anzusehen geneigt sind. Das Missionsfeld revoltiert bereits voll Ungeduld über die Teilungen in der westlichen Kirche und macht kühne Unternehmungen in der Richtung auf Einheit nach eigenem Recht.

Wir Mitglieder der Kirchen, die in dieser Konferenz vertreten sind, können unsern geistlichen Kindern nicht erlauben, uns zu überholen. Wir müssen uns zu der Aufgabe rüsten, deren erste Anfänge Gott so reich gesegnet hat, und Seite an Seite arbeiten, bis unser gemeinsames Ziel erreicht ist.

Manche von uns, Pioniere in dieser Arbeit, sind in unserem Streben nach Einheit alt geworden. Auf die Jugend müssen wir unsern Blick richten, damit sie die Fackel hochhält. Wir Männer haben sie viele Jahre hindurch zu lange allein getragen. Den Frauen sollte von nun an ihr Anteil an Verantwortlichkeit eingeräumt werden. Und so wird die gesamte Kirche in den Stand gesetzt werden, zu tun, was keine ihrer Abteilungen auszuführen hoffen kann.

Es war Gottes deutlicher Ruf, der uns versammelte. Mit dem Glauben, den er hier durch seine Führung in uns erweckt hat, schreiten wir vorwärts."

## „Die Botschaft der Kirche an die Welt."

„Wir Glieder der Weltkonferenz für Glauben und Verfassung, die in Lausanne vom 3. bis 21. August versammelt gewesen ist, sind übereingekommen, die folgende Kundgebung als die Botschaft der Kirche an die Welt den einzelnen Kirchen zu übergeben:

1. Die Botschaft der Kirche an die Welt ist und bleibt das Evangelium.

2. Das Evangelium ist die Freudenbotschaft von der Erlösung, die Gott der sündigen Menschheit in Jesus Christus für Zeit und Ewigkeit schenkt.

3. In einer durch das Walten des Geistes Gottes in der Menschheit, insonderheit durch seine Offenbarung im Alten Bunde, vorbereiteten Welt kam das ewige Wort

Gottes in der Fülle der Zeit ins Fleisch und ward Mensch: Jesus Christus, der Gottessohn und der Menschensohn, voller Gnade und Wahrheit.

4. Er hat uns durch sein Leben und seine Lehre, seinen Bußruf, seine Verkündigung des Kommens des Reiches Gottes und des Gerichtes, sein Leiden und Sterben, seine Auferstehung und Erhöhung zur Rechten des Vaters und durch die Sendung des Heiligen Geistes Vergebung der Sünden gebracht und die Fülle des lebendigen Gottes und seine unergründliche Liebe gegen uns geoffenbart. Er beruft uns durch den höchsten Erweis dieser Liebe am Kreuz zu einem neuen Leben des Glaubens und der opferbereiten Hingabe zum Dienste für ihn und zum Dienste an den Menschen.

5. Jesus Christus steht als der Gekreuzigte und Lebendige, als der Heiland und Herr auch im Mittelpunkt des weltweiten Evangeliums seiner Apostel und seiner Kirche. Und weil er selbst das Evangelium ist, ist das Evangelium als die Botschaft der Kirche an die Welt mehr als eine philosophische Theorie, — mehr als ein theologisches System, mehr als ein Programm irdischer Wohlfahrt. Das Evangelium ist vielmehr die Gabe der neuen Welt Gottes an diese alte Welt der Sünde und des Todes und damit der Sieg über Sünde und Tod, die Offenbarung des ewigen Lebens in ihm, der alles, was Kind heißt im Himmel und auf Erden, zu einer einzigen, Gott dienenden, Gott anbetenden und Gott preisenden Gemeinschaft der Heiligen vereint.

6. Das Evangelium ist der prophetische Weckruf zur Umkehr zu Gott an die Sünder, und es ist die Freudenbotschaft der Rechtfertigung und Heiligung der Christusgläubigen. Es ist der Trost der Leidenden, und es ist den Gebundenen die Bürgschaft der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Das Evangelium bringt Frieden und Freude in die Herzen, wirkt in uns Selbstverleugnung, brüderliche Dienstbereitschaft und barmherzige Liebe; es steckt der strebenden Jugend die höchsten Ziele, gibt Kraft den Schaffenden, Erquickung den Müden und die Krone des Lebens dem Märtyrer.

7. Das Evangelium ist die Kraftquelle der sozialen Erneuerung und gibt den einzigen Weg an, auf welchem die Menschheit Befreiung von dem sie jetzt verwüstenden Klassenhaß und Rassenhaß, wie auch Veredlung des Volkslebens sowie Freundschaft und Frieden unter den Völkern finden kann. Zu alledem ist das Evangelium auch für die nichtchristliche Welt in Ost und West die gnadenreiche Einladung, einzugehen in die Freude des lebendigen Herrn.

8. In liebevollem Verständnis für das Elend unseres Zeitalters, für seinen Drang nach intellektueller Ehrlichkeit und nach neuer Geistigkeit nimmt sich die Kirche durch dieses alte Evangelium der Nöte der Menschen von heute an und stillt das gottgewollte Verlangen der Emporstrebenden. So ist das Evangelium heute wie ehedem der einzige Weg des Heils, und heute wie ehedem ist es Christi Ruf, der durch seine Kirche an die Menschen ergeht: „Kommet her zu mir! . . . Wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ [1]

So weit die wichtigsten Tatsachen und die bis jetzt bekannten Dokumente. Wir haben es absichtlich vermieden, einzelne Sätze oder Worte in den beiden Aktenstücken durch den Druck hervorzuheben. Die Stücke wollen von Katholiken, die ihre Glaubenslehre kennen, mit Aufmerksamkeit gelesen sein. Dann wird ihnen manches, was gesagt ist, und vielleicht noch mehr, was *nicht* gesagt ist oder *zwischen* den Zeilen steht, bewußt werden. Unsere eigenen Bedenken, sowohl was den Verlauf im allgemeinen als was die beiden veröffentlichten Aktenstücke betrifft, können wir kurz zusammenfassen.

1. Alle katholischen Stimmen, die zu unserer Kenntnis gelangt sind, deutsche, englische, amerikanische, französische, italienische, spanische, finden, daß der

[1] Beide Dokumente sind hier nach S. Schultze „Gesamtbericht“ S. 91 u. 107 gegeben. In andern Veröffentlichungen weisen diese Texte große Verschiedenheiten auf.

Weg zur Einheit, den die Konferenz eingeschlagen hat, ein Irrweg ist. Das ist auch unsere eigene Ansicht. Die Zeit der großen Religionsgespräche, seien es nun Streit- und Kontroversdebatten oder friedliche oder freundschaftliche Konferenzen größeren Stiles zum Zwecke des einfachen Kennenlernens, aber mit dem Hintergedanken der kompakten Verschmelzung, ist ein für allemal vorüber. Wir haben das früher schon als unsere Ansicht ausgesprochen, und in Lausanne scheint man es auch festgestellt zu haben. So verstehen wir den in die Präambel aufgenommenen Vorschlag der Lutheraner, man solle in verschiedenen Gruppen von Protestanten kleine Ausschüsse von Sachverständigen bilden und in engeren Kreisen weiter beraten. Die Klage über die „Kürze der Zeit" weist in dieselbe Richtung. Auch der Kostenpunkt dürfte eine Wiederholung von Stockholm oder Lausanne in absehbarer Zeit widerraten. Unsere Vorhersage wenigstens, daß das reiche Amerika im Verein mit dem reichen England die Finanzfrage im Handumdrehen lösen würde, ist arg zuschanden geworden. Wenn nicht im letzten Augenblick einige seelisch kaum beteiligte Geldmagnaten tief in die Tasche gegriffen hätten, wäre Lausanne durch Geldmangel gefährdet gewesen. Söderblom aber hat auf die Frage des Landessuperintendenten Nische nach den Geldgebern von Stockholm[1] nicht geantwortet. Man kann jedenfalls schon jetzt zweifeln, ob es überhaupt zu einer Wiederholung von Stockholm-Lausanne in der alten Form kommen werde. Vorbei ist die Zeit dieser Religionskonferenzen, wenigstens was die westliche Christenheit betrifft, auch darum, weil korporative Zusammenschlüsse zwischen dogmatisch verschieden gerichteten Gemeinschaften heutigen Tages undenkbar sind. Der Grundsatz der Glaubens-, Denk- und Gewissensfreiheit, wie ihn die „Reformatoren" zwar noch nicht für alle, aber doch für sich und ihre eigenen Privatansichten geltend machten, hat sich in den vier Jahrhunderten so üppig als uneingeschränkter Subjektivismus, Individualismus und Personalismus entwickelt, und die angebliche „Glaubensgemeinschaft" bei den Gliedern einer protestantischen „Kirche" steht auf so schwachen Füßen, daß die einhellige Union einer solchen Körperschaft mit einem andern Bekenntnis kaum ernst genommen werden könnte.

Das gilt jedenfalls und ohne allen Zweifel, wie hier schon öfter festgestellt wurde, wenn man an Vereinigung protestantischer Gemeinden oder Gruppen mit der katholischen Kirche denkt. Die in den letzten Jahren in Mecheln veranstalteten Besprechungen zwischen hochkirchlichen Anglikanern und katholischen Geistlichen haben das wieder neu bewiesen. Nur vollständige Unkenntnis der geistigen Haltung des englischen Protestantismus, einerlei ob konservativ oder liberal, konnten den verstorbenen Kardinal Mercier und seine Ratgeber dahin bringen, daß sie sich von solchen Konferenzen mehr versprachen als einen neuen Beweis für die Tatsache, daß die Zeit solcher korporativer Einigungen im Abendland vorüber ist. Gerade die englischen Katholiken, ihre Bischöfe an der Spitze, die ihre Landsleute kennen, haben diese Überzeugung deutlich, wenn auch mit Bedauern, festgestellt. Noch mehr! Diesen Stand der Unionsfrage setzt auch Papst Benedikt XV. in der Antwort voraus,

[1] „Übrigens, wer hat eigentlich die ganze Geschichte in Stockholm finanziert? Es wäre doch wünschenswert, etwas darüber zu hören" (Reichsbote Nr. 300 vom 4. Nov. 1925).

die er der amerikanischen Deputation erteilte, als diese ihn 1919 zur Teilnahme an der geplanten Weltkonferenz einlud. Der Papst ließ der Abordnung nach einer sehr wohlwollenden Audienz einen schriftlichen Bescheid überreichen, worin er freundlich dankte für ihren Besuch. Wenn es ihm, fügte er hinzu, bei der weltbekannten Lehre der katholischen Kirche über die Einheit dieser Kirche nicht möglich sei, an der Konferenz teilzunehmen, so liege es ihm doch fern, die Versammlung der Nichtkatholiken zu mißbilligen; „vielmehr sei es sein Wunsch und sein Gebet, daß, wenn die Konferenz zustande komme, die Teilnehmer das Licht erkennen und sich mit dem sichtbaren Oberhaupt der Kirche wieder vereinigen. Sie würden mit offenen Armen aufgenommen werden[1]." Wer die Stellung kennt, die der Apostolische Stuhl von jeher zu dem Protestantismus, auch dem anglikanischen, eingenommen hat, kann die Worte nicht mißverstehen.

Während diese Zeilen in der Druckerei gesetzt wurden, erschien die Enzyklika Unseres Heiligen Vaters Pius XI. vom Feste Epiphanie den 6. Januar 1928 „Mortalium animos"[2]. Wir finden darin eine unmißverständliche Bestätigung dessen, was wir nicht nur als unsere eigene Ansicht, sondern als Urteil der großen Mehrheit aller Katholiken ausgesprochen haben. Daß die getrennten Christen, die es trifft, diesen Standpunkt als schroff empfinden, können wir psychologisch verstehen. Aber die Wahrheit ist mitunter schroff, und auf Wahrheit kommt es hier an, wie gerade in der Konferenz betont wurde.

Als sich in Lausanne herausstellte, daß die Glaubenseinigung nicht so glatt vonstatten gehen werde, wie die Amerikaner und Anglikaner sich vorstellten, soll ein indischer Delegierter in Ungeduld ausgerufen haben: Wenn wir in dieser Weise fortfahren, kommen wir in hundert Jahren nicht zu einer Kirche! Das gilt natürlich in verstärktem Maße, wenn die gesuchte Einigung durch Einzelkonversionen erfolgen soll. Damit ist aber nur bewiesen, wie groß das Unglück der Trennung für jedes Land, zunächst für Deutschland, war und ist. Von den deutschen Teilnehmern wurde anderseits mit Recht geltend gemacht, daß die Einigkeit nur dann Wert habe, wenn sie mit voller Erkenntnis der Wahrheit verbunden ist. Aber ohne ein großes Pfingstwunder läßt sich ein Durchbruch zur Erkenntnis der Offenbarungswahrheit nicht in einer Massenversammlung erwarten. Dazu bedarf es, wie die Geschichte der Konversionen lehrt, vor allem der ruhigen und gewissenhaften Erwägung der Beweggründe, des demütigen Gebetes um die Gnade und Erleuchtung des Heiligen Geistes und Überwindung der Menschenfurcht. Spaltung ist Menschenwerk und Menschenschuld, Wiedervereinigung ist wesentlich Gotteswerk. Gottes Mühlen aber mahlen langsam. Vor seinen Augen sind hundert Jahre wie ein Tag.

In den Einladungen zur Konferenz und auch in der Versammlung selbst wurde mehrfach und mit Nachdruck hervorgehoben, daß es sich bei der fortdauernden Spaltung in der Gegenwart, wo das Bedürfnis nach Einheit so riesengroß ist, nicht nur um einen Schaden, sondern auch um eine Schuld, eine Sünde handle, die von den Trägern Reue und Buße fordere. Ganz

[1] The World Conference. Report of the Deputation to Europe and the East (1919) 12.
[2] Acta Apostolicae Sedis, vol. XX Nr. 1, 10. Januar 1928, S. 5—16.

nachdrücklich wiesen besonders die Abgeordneten aus den Missionsländern auf diese Gewissenspflicht hin und sprachen die ernstliche Drohung aus, wenn die westlichen Kirchen ihren Spaltungen nicht bald ein Ziel setzen und irgendwie die eine Kirche verwirklichen, so wollten sie die Anbahnung dieses Ideals selbständig in die Hand nehmen. Die Drohung scheint tiefen Eindruck hervorgebracht zu haben. In der Schlußsitzung der Brandenburgischen Provinzialsynode im September 1927 wies der eben von Lausanne heimgekehrte D. Philipps darauf hin, daß dort „die japanischen und chinesischen Vertreter die Einigung der Christenheit über den Inhalt des Evangeliums forderten: Wenn sie nicht geschähe, würden sie sich unabhängig stellen und selber ihre Entscheidung treffen.“ [1] Das wäre in der Tat ein Schritt auf dem richtigen Wege. „Selber die Entscheidung treffen“ in einer so wichtigen Gewissensfrage, wo es um die Sünde oder, wie andere in Lausanne sagten, um das „Verbrechen“ der Spaltung, des Schismas geht, entspricht nicht nur dem Grundsatz des Protestantismus, sondern der elementarsten christlichen Sittenlehre. In solcher Lage ist es nicht erlaubt, lange darauf zu warten, was die andern tun, sondern man darf und muß der eigenen persönlichen Überzeugung, dem Gewissen, auch gegen die Mehrheit und Menge folgen.

Merkwürdigerweise wollen aber unsere getrennten Brüder gerade an diesem Punkte von der Befolgung ihres sonst so stark betonten Grundsatzes persönlicher Gewissensentscheidung nichts wissen. Lieber bekennen sie sich für diesen Fall zu der Devise: „Treue zur Fahne“ und eifern gegen Konvertiten- und Proselytenmacherei als Schafsdiebstahl [2] und Fischen in fremden Teichen. Besser gefällt uns da die Erwägung eines andern Protestanten von Gewicht:

„Christen haben an andern die Überzeugung zu achten. Auch wenn diese anscheinend wechselt und neue Stellungnahme veranlaßt. Ja Christen müssen von Rechts wegen, wo ein solcher Schritt unter Schmerzen und Schwierigkeiten geschieht, mit besonderem Feingefühl es miterleben. Hat das nicht vielleicht mehr zu bedeuten, als wenn einer schlicht die Linie weiter geht, auf die Geburt und frühe Eindrücke ihn gewiesen haben? Ist nicht für den Christen der Gesinnungswechsel, die Metanoia oder Buße des Neuen Testaments, die Bekehrung zur besseren Einsicht geradezu ein Tugendakt?“ So Prof. D. M. Rade in einem Aufsatz über „Gesinnungswechsel“ [3].

Was Rade zunächst über den Wechsel der politischen Gesinnung und Betätigung sagt, gilt offenbar in noch verstärktem Maße von der Stellungnahme zu Religion und Kirche. Nicht Zweckmäßigkeit und weltliche Ehre geben da den Ausschlag, sondern der Wille Gottes und das christliche Gewissen. „Katholisch müssen wir doch alle einmal wieder werden“, hat ein berühmter Schlachtendenker schon vor Jahren gesagt [4]. Ähnliche Schlüsse schienen

---

[1] Reichsbote Nr. 224. Ob die Drohung so zu verstehen sei: in dem gesetzten Falle „wollten sie katholisch werden“, wie die Civiltà Cattolica (1. Oktober 1927, 50) vermutet, ist mehr als fraglich. Es scheint sich um Proselyten der englischen und amerikanischen Missionen zu handeln. Diese aber pflegen ihre Neubekehrten mit einem solchen Vorrat von schauerlichen Vorurteilen gegen die katholische Kirche auszustatten, daß ihnen eine Versuchung, katholisch zu werden, kaum aufsteigen kann.

[2] sheepstealing. Der Ausdruck stammt von Bischof Brent in seinem Schlußwort zur Genfer Vorkonferenz vom Jahre 1920. Report S. 92.

[3] Die Christliche Welt 1927, Nr. 8: „Beiträge zu einer christlichen Politik“.

[4] Vgl. diese Zeitschrift 91 (August 1916) 491.

uns beim Lesen der in Lausanne gehaltenen Reden und der darüber veröffentlichten Berichte mehr als einem Teilnehmer auf der Zunge zu liegen. Man vermied aber, deutlicher davon zu sprechen. Auf einer Scheu dieser Art scheint es auch zu beruhen, daß man die Frage nach einer obersten Regierungsgewalt in der geeinigten Kirche der Zukunft nicht anzurühren wagte. Darüber sagt der Programmentwurf:

„Die Fragen, welche sich auf die Notwendigkeit einer zentralen Autorität für die gesamte Christenheit beziehen, sind von höchster Wichtigkeit; aber wiewohl die Konferenz ihre Wichtigkeit anerkennt, findet sie es doch unangebracht, deren Behandlung in ihr Programm für diese Sitzungen einzuschließen.“ [1]

Die beiden im Wortlaut vorliegenden Aktenstücke, Präambel und Botschaft, werden noch manche Federn in kritisierende Bewegung setzen. Auf protestantischer Seite werden die einen zu viel, die andern zu wenig Positives darin finden. Diesen Beurteilungen wollen wir nicht vorgreifen. Auf uns machen sie schon nach Sprache und Stilart einen ungleichen Eindruck. Die Präambel ist sachlich und schlicht, aber nicht trocken, sondern von feierlichem Ernst getragen. Als nächste Vorbedingung einer noch in ferner Zukunft winkenden Einheit wird einstweilen das Kennenlernen als Zweck der Arbeit hingestellt: man soll erst feststellen, wie groß die Zahl der Glaubenssätze oder der evangelischen Wahrheiten ist, in denen alle vertretenen Kirchen übereinstimmen. Dann erst kann man über weitere Schritte zur Verständigung beraten. Wenn dieser erste Schritt ohne Kompromisse und Verschleierungen vorgenommen wird, kann man einer starken Abnahme der Zahl der beteiligten Kirchen und einem Abflauen der Begeisterung entgegensehen. Das hat sich in Lausanne schon gezeigt. Jeder will bleiben, was er ist: der Lutheraner bleibt bei seinem Luthertum, der Reformierte bei Kalvin oder Zwingli, und so alle andern, nicht zuletzt auch die griechischen Schismatiker. Macht es da nicht einen erschütternden Eindruck, wenn im zweiten Teil der Präambel, im Ruf zur Einheit, die Rede ist von „Buße und Glauben und von der Arbeit, die gebrochenen Mauern wieder aufzubauen“?

Die Mauern sind glücklicherweise nicht gebrochen; es handelt sich nur darum, den Felsen zu sehen, auf dem sie unzerstörbar gegründet sind. Bei der Suche nach der einen und ungeteilten Kirche ist der Blick auf die oberste Spitze und einheitliche Leitung unvermeidlich. Das hat auch die Geschäftsleitung in Lausanne anerkannt. Man hat nur diesen Gesichtspunkt wegen seiner besondern

[1] „The questions which concern the necessity of a central authority for the whole of Christendom are of the utmost importance; but the Conference, while recognising their importance, thinks it inadvisable to include the consideration of them in its programme for these sessions“ (World Conference on Faith and Order. Specifications and Material for the Lausanne Programme. Published by the Secretariat. Boston, Mass., revised Jan. 24, 1927, S. 20). Ähnlich lautet die entsprechende Bemerkung in Draft Agenda for the World Conference on Faith and Order, prepared by the Continuation Committee at Stockholm (Aug. 15 to 18, 1925), S. 17: „Es scheint ratsam, die Fragen, welches Organ [als] Zentral-Autorität für die ganze Christenheit angemessen, recht und vorteilhaft ist, wenn sie nach göttlicher Vorsehung als Einheit wieder sichtbar in Erscheinung treten sollte, und welches die Funktionen dieser Zentral-Autorität sein sollen, auf eine spätere Tagung zu verschieben“ (Die Eiche, Jahrg. 1926, Heft 1; auch als Sonderdruck erschienen).

Schwierigkeit einer späteren Behandlung vorbehalten wollen. Dieses Umgehen der grundlegenden Frage hat sich nun als verhängnisvoller Mißgriff erwiesen. In engeren Kreisen wird man sich, so hoffen wir, davon überzeugen.

Was am Schluß der Präambel von den Frauen gesagt wird, hat seine Vorgeschichte in der Sitzung vom 17. August. An dem genannten Tage wurde in der Vollversammlung von Miß Lucy Gardner eine Denkschrift vorgelesen, deren Anfang lautet:

„In dieser großen Konferenz, die versammelt ist, um womöglich den Willen Gottes für seine Kirche zu erfassen, ist es den weiblichen Delegierten auf die Seele gefallen, die Konferenz zu bitten, die Bedeutung der Tatsache zu ermessen, daß von fast 400 Delegierten nur sieben Frauen sind.... Da die Kirche sich zu einem Forschen nach tieferer geistiger Einigung zusammenschließt, glauben wir, daß auch in dieser Sache wir gemeinsam nach neuem Licht und neuer Offenbarung des Gotteswillens ausschauen sollen."

Darum glauben die sechs delegierten Frauen, welche die Denkschrift mit Namen unterzeichnet haben, daß von der Konferenz „ein Ruf ausgehen müsse gleicher Weise an alle Männer und Frauen, treu die Botschaft weiterzugeben ... zu einer Evangelisation der Welt durch eine geeinte Kirche". Der Ruf an die Frauenwelt in der Präambel ist die Antwort [1].

Das andere Dokument, „Die Botschaft der Kirche an die Welt", ist ein wortreiches Lob des Evangeliums und klingt fast wie ein neues protestantisches Glaubensbekenntnis. Den deutschen Teilnehmern zulieb ist es an die Spitze der Verhandlungen gestellt und nach einem deutschen Entwurf einstimmig gebilligt und dann doch wieder eingeschränkt worden. Großenteils mit Worten des Neuen Testamentes werden die Segenswirkungen dieser Freudenbotschaft aufgezählt, aber mit Geschick sind die riesigen Klippen verschwiegen, an deren Umschiffung der Fortsetzungsausschuß seine Kraft versuchen muß. Diese Klippen bestehen zunächst in dem, was die Angloamerikaner das „Moral and Social Gospel" nennen, in der Frage nämlich, ob im Evangelium auch Grundsätze, Richtlinien, Gebote für das sittliche und soziale Verhalten der Christen enthalten seien oder nicht. Es ist mit andern Worten die Frage, ob ein Christ neben dem gläubigen Bekenntnis zum Evangelium gleichzeitig an der Eigengesetzlichkeit des Weltgeschehens festhalten und sein praktisches Verhalten nach dieser Eigengesetzlichkeit richten kann. Es ist kurz gesagt die Frage, ob die zehn Gebote des Dekalogs, besonders die der zweiten Tafel, auch für die Christen verpflichtend, im Gewissen verpflichtend seien oder nicht. Die meisten heutigen Protestanten hören diese Fragestellung mit Erstaunen. Ihnen sind ja die zehn Gebote so geläufig wie den Katholiken, und sie zweifeln nicht, daß Gott ihre Beobachtung verlangt und befiehlt. Es ist aber doch Tatsache, daß Luther das Gegenteil gelehrt und diese Lehre zum Eckstein seiner Kirchenverbesserung gemacht hat. Manche deutschen lutherischen Theologen von heute aber halten es für ihre Aufgabe, dieser urlutherischen Lehre wieder allgemeine Geltung zu verschaffen, wie wir bei einer früheren Gelegenheit gezeigt haben [2]. Den angloamerikanischen und vielen andern Protestanten ist diese Art Luthertum ein Greuel, weil sie ihrem Verständnis des „Reiches Gottes" und des tätigen, praktischen

[1] Siehe S. Schultze, Gesamtbericht 69.
[2] Vgl. diese Zeitschrift 112 (Januar 1926) 284 ff.

Christentums (des Social Gospel) widerspricht. Mag man auch in Lausanne an diesem Stein des Anstoßes, wie es scheint, vorsichtig vorbeigegangen sein, so läßt sich doch sein Anfassen auf die Dauer nicht vermeiden. In § 6 und 7 der Botschaft sind schon Töne angeschlagen, welche aufmerksame Ohren aufhorchen lassen. Kein Wunder, wenn im deutsch-nationalen Teil unseres Protestantismus das Mißtrauen gegen Lausanne und dessen Fortsetzung im Wachsen ist.

Die fremdartige Wendung in § 5: „Alles was Kind heißt im Himmel und auf Erden", mit der der englische Übersetzer nichts Rechtes anzufangen wußte, ist wohl als Entgegenkommen des deutschen Verfassers gegen die „Sprache Kanaans" der deutschen Gemeinschaftsleute zu verstehen. Bei diesen ist der Ausdruck „Kinder Gottes" im Sinn von gläubig bekehrte und ein für allemal geheiligte lebendige Christen sehr beliebt.

Zum Reformationsfest 1927 schrieb der Berliner „Reichsbote" einen Festartikel über Sola gratia, sola fide, sola scriptura (allein durch Gnade, Glauben, Schrift), der die Bestrebungen des Zusammenschlusses auf dem Boden des praktischen Christentums, den friedlichen Wettbewerb der Bekenntnisse zur Lösung sozialer Schwierigkeiten und auch den Lausanner Einigungsversuch bitter verspottet. „Der Synkretismus wächst", lautet seine Warnung, „die Wohlgesinnten stehen zusammen! Humanität, Innere Mission und Caritas sind für kurzsichtige Augen kaum noch zu unterscheiden." Nach einem Hinweis auf die großen Volkslaster und Volksnöte unserer Tage fährt der Kritiker fort:

„Was tun wir gegenüber dem allen? — Herbei! schließt die Reihen, bildet die Phalanx der Wohlgesinnten! Es handelt sich nicht um Luthers 2. Artikel. Es gilt hier Luther, den deutschen Mann. Und auch den nicht zu sehr ans Licht stellen, denn wir brauchen den Katholizismus. Herbei, herbei, ihr Idealisten! Die Konfession ist ganz einerlei!

Verstehen wir nicht alle diese Not und diese Notwendigkeiten? Sind wir nicht alle Wissende? Brauchen wir nicht die breite Front? Ist Konventikel heute nicht Sünde gegen das Volk? So ist es! Und weil es so ist, gerade darum sage ich laut und mit richtiger Betonung: Reformationsfest 1927, das gebietet: klares Evangelium! In menschlichen Ehren alle und alles, die und das da dienen zur Förderung unseres Volkes. Aber eines ist uns vertrauet: Das teuerwerte Evangelium! Nicht Humanität, nicht Caritas — Innere Mission! Nicht Humanismus, nicht Katholizismus — Evangelische Kirche! Nicht Ideal, nicht Werkerei — Frohbotschaft aus Gnaden!

Das unserer Zeit und unserem Volke deutlich zu erhalten, das gilt's! Das gibt Friedensstörungen durch solche, die den Frieden aufrichtig lieben, und Absonderungen durch solche, die die Volksgemeinschaft suchen! Aber Not ist es, Luther verlangt es, Gott will es! Diese klare Bezeugung dessen, was Luther uns gebracht hat, ist aber Anno 1927 noch um so nötiger, als wir in der Zeit Stockholms und Lausannes leben. Kircheneinigung ist die Losung! Wer versteht das Sehnen, das dahintersteht, nicht? ‚Auf daß sie alle eins seien' — betet unser Herr. Und doch: wir sehen auch hier deutlich die Gefahren. Wenn das Luthertum zu dem Anglikanismus tritt, so kommt ein Bauer zu einem Bankdirektor — Verzeihung für den trivialen Vergleich. O Bäuerlein, hüte dich! Du hast gutes, ehrliches Geld! Und der andere will dich nicht betrügen, gewiß nicht. Aber er will, daß du seine Aktien kaufst. Er lobt dich, er preist dich, aber seine Aktien sollst du kaufen. Tue es nicht, Bäuerlein, tue es nicht!

Ohne Bild: es ist eine Gefahr, daß bei der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung Luthers Werk zu kurz kommt! Es geht ganz sachte, gewiß ungewollt, oft sogar unbemerkt, nur eine Linie: Nur ein wenig Königsherrschaft Christi (oder Völkerbund) in die gratia, nur ein wenig Werk in die fides, nur ein wenig Tradition in die scriptura! Nur ein wenig, aber doch etwas! Das sei ferne von uns! Wach auf, evangelisches Volk! Reiche allen, die die Erscheinung des Herrn lieben und seine Wiederkunft erhoffen, die Hand! Dabei aber bleibe in dem, das du gelernt hast! in dem Evangelium Gottes." [1]

In einer nachfolgenden Ausgabe [2] gibt das Blatt einem Teilnehmer der Konferenz (Pfarrer Geller) das Wort zu einer scharfen Abwehr dieses Hohnes. Aber die Leitung des „Reichsboten" stellt sich mit einer schwachen Einschränkung auf die Seite des getadelten Artikels und schließt ihre Zustimmung mit den Worten: „Wie wir kürzlich ausgeführt haben, ist und bleibt unseres Erachtens die nicht bereinigte Kriegsschuldfrage der Bann, der auf allen zwischenkirchlichen Versammlungen lastet. Die Kriegsschuldfrage ist die Frage der deutschen Christen, hinter die alles, was Stockholm und Lausanne gebracht hat, weit zurücktritt."

Wenn derlei Zusammenstöße sich mehren, dann kann Lausanne gleich früheren Religionsgesprächen anstatt Frieden und Einigkeit leicht neue Spaltungen zur Folge haben. Seitdem hat man auch im „Reichsboten" eingesehen, daß dieser Standpunkt unhaltbar ist. In einem späteren Leitartikel [3] erklärt der Direktor des Blattes, Pastor D. Philipps, daß man sich mit der Berner Erklärung [4] begnügen müsse.

Nach unserer wohlerwogenen Ansicht sind — wir wiederholen es — Wiedervereinigungen größerer protestantischen Korporationen unter sich oder mit der katholischen Kirche in der Gegenwart aussichtslos. Nur Einzelübertritte oder Konversionen kleiner Gruppen und Familien sind denkbar und wünschenswert. Gleichwohl ist die Einigung im Glauben eine Sache von entscheidender Wichtigkeit, ja ein Gebot der Notwendigkeit, und für solche Protestanten, welche die Lage klar erkennen, eine Gewissenspflicht. „Die Kirchen, die zwar ihre Einheit im Glauben bekennen, die es aber nicht einmal fertigbringen, diese Einheit in praktischer Art zu verwirklichen, laden eine schwere Verantwortung auf sich", rief der amerikanische Theologe Brown nach der Rede D. Deißmanns über das Evangelium und die ihm entsprechende kirchliche Einheit unter dem starken Beifall der Versammlung [5].

Sind es nicht vielmehr die einzelnen Protestanten, die Mitglieder dieser streitenden Kirchen, welche die beklagte Verantwortung auf sich laden? Die abstrakten „Kirchen" als corpora moralia können wohl in vereintem Chore mea culpa, mea culpa rufen, aber es fehlt die gemeinsame Seele, der vereinte Wille, der Besserung schafft. Hier muß die Einzelpersönlichkeit, das subjektive Gewissen in sein Recht eintreten.

Aber richtet der Anblick dieses Zustandes der getrennten Christen nicht auch eine Mahnung an uns Katholiken? Die Geschichte der Konversionen und die

[1] Nr. 257 vom 29. Oktober 1927.
[2] Nr. 278 vom 23. November 1927. [3] Nr. 289 vom 6. Dezember 1927.
[4] Vgl. diese Zeitschrift 112 (Januar 1926) 285.
[5] Vossische Zeitung Nr. 187 vom 6. August 1927.

Erinnerungen vieler Konvertiten belehren uns, daß in sehr vielen Fällen nicht die dogmatischen Erörterungen der konfessionellen Streitpunkte den Stein ins Rollen und den Anschluß an den Felsen Petri zum Durchbruch gebracht haben, sondern der Einblick in das innere Leben der katholischen Kirche und die Bekanntschaft mit solchen Katholiken, die praktisch nach ihrem Glauben und ihrer Religion lebten und darin ihre Kraft und ihre Beseligung fanden, hat die Nebel der Vorurteile zerstreut und Mut gegeben, sich dieser einen, katholischen und apostolischen Kirche anzuschließen. Daraus folgt, daß auch wir Katholiken einen Teil der Schuld tragen, wenn die Kluft sich so schwer und langsam schließt. „So leuchte euer Licht vor den Menschen, daß sie eure guten Werke sehen und den Vater preisen, der im Himmel ist" (Matth. 5, 16). Nicht als ob wir darauf warten müßten, bis alle Katholiken Musterchristen seien. Unkraut wird es immer unter dem Weizen geben. Es genügt, wenn die Außenstehenden sich überzeugen, daß die Katholiken, die ihre Religion ernst nehmen, solche Früchte der Nächstenliebe und der „guten Werke" bringen, daß man an ihnen den Baum erkennt, an dem sie gewachsen sind. Diese Mahnung geht an alle, hoch und niedrig, gelehrt und ungelehrt.

Endlich noch eine Lehre zum Schluß. Konversionen sind Werke der Gnade, sind Gottes Werke, die der Mitwirkung unserer Gebete harren. In Rom und allerwärts in der katholischen Welt ist gebetet worden für den rechten Erfolg der Konferenz. Jetzt heißt es fortfahren mit diesen unsern Gebeten, damit das Licht von oben, dem die Gebete Papst Benedikts XV. galten, in aller Stille aufgehe und immer weiter leuchte.

**Matthias Reichmann** S. J.

# Der Sinn der Religion nach Kant

Gottes Dasein, das für die theoretische Einsicht völlig unerkennbar bleibt, wird praktisch postuliert, weil es das notwendig zu erreichende höchste Gut letztlich bewirken muß. Das ist, so sahen wir, die Stellung Gottes im System des Kritizismus.

Es erhebt sich nun die Frage: Welches innere, seelische Verhältnis hat der Mensch, oder besser jede Vernunft, diesem unendlichen, intelligenten, persönlichen Wesen gegenüber einzunehmen? Bezeichnen wir, dem Sprachgebrauch folgend, den ganzen Umkreis der seelischen Akte, die auf Gott gehen, als Religion oder Religiosität, so können wir unsere Frage auch so formulieren: Was versteht Kant unter Religion?

Man kann bei dem Schwanken des Ausdrucks und vor allem des gedanklichen Inhalts, das sich auch durch dieses Stück des Kantianismus hindurchzieht, die Mehrdeutigkeit verstehen, die von den Erklärern gegeben wird. Es wird darum auch hier unsere Aufgabe sein, die Haupttendenzen mit Beiseitesetzung der Unter- und Nebenströmungen herauszuarbeiten bzw. letztere auf erstere zurückzuführen und historisch-psychologisch verständlich zu machen. Auch diesmal halten wir uns an das wissenschaftliche Hauptwerk. Es ist, abgesehen von gelegentlichen Äußerungen in den drei großen Kritiken, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793; Ausgabe der Berliner Akademie, Band VI 1—202).

Die Schrift hat durch das Wöllnersche Verbot ihre besondere Berühmtheit erhalten. Friedrich d. Gr. und sein Minister Zedlitz hatten die zersetzende Arbeit des großen Kritikers gefördert, verschiedentlich Zueignungen seiner Werke huldvoll entgegengenommen. Mit Friedrich Wilhelm II. und Wöllner setzte die Reaktion ein. 1793 hatte Kant, da die Berliner Zensur bereits Schwierigkeiten gemacht hatte, obiges Werk mit Erlaubnis der Jenaer philosophischen Fakultät drucken lassen. Am 1. Oktober erging der Königliche Kabinettsbefehl an den „würdigen und hochgelahrten Unseren Professor, auch lieben, getreuen Kant“: „Unsere höchste Person hat schon seit geraumer Zeit mit großem Mißfallen ersehen, wie Ihr Eure Philosophie zu Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christenthums mißbraucht, ... namentlich in Eurem Buch ‚Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft‘.... Wir haben Uns zu Euch eines Besseren versehen, da Ihr selbst einsehen müsset, wie unverantwortlich Ihr dadurch gegen Eure Pflicht als Lehrer der Jugend und gegen Unsere Euch sehr wohl bekannte landesväterlichen Absichten handelt. Wir verlangen des ehsten Eure gewissenhafteste Verantwortung und gewärtigen Uns von Euch bei Vermeidung Unserer höchsten Ungnade, daß Ihr Euch künftighin Nichts dergleichen werdet zuschulden kommen lassen, sondern vielmehr Eurer Pflicht gemäß Euer Ansehen und Eure Talente dazu anwenden, daß Unsere landesväterliche Intention je mehr und mehr erreicht werde, widrigenfalls Ihr Euch bei fortgesetzter Renitenz unfehlbar unangenehmer Verfügungen

zu gewärtigen habt. Sind Euch mit Gnade gewogen." [1] Kant verteidigte sich und gelobte für die Zukunft Schweigen über Religion.

Es kommt nun alles darauf an, die verschiedenen Schichten der Kantischen Religionsspekulation zu scheiden und in ihrer genetisch-logischen Lagerung zu erfassen. Und wir stehen nicht an zu behaupten, daß dann nichts durchsichtiger und einfacher ist als der kritische Religionsbegriff, daß alle Einzelführungen trotz ihrer scheinbaren Dissonanz nur Ausstrahlungen eines einzigen Grundprinzips sind, daß jeder Zweifel über das jüngst behandelte Problem „Kants Stellung zum Christentum" wie Nebel vor der durchbrechenden Sonne zerreißen muß.

Um das Endergebnis vorwegzunehmen: Religion als selbständige, von der Beziehung zur Moral losgelöste eigenwertige Akte gibt es nicht, Bedeutung hat sie nur als Mittel zur Beförderung der moralischen Gesinnung.

Damit sind wir methodologisch vor die Aufgabe gestellt, den innersten Sinn, das letzte Sein des moralischen Handelns nach Kant, zu ergründen. Das aber ist die vielberufene Autonomie. Gewiß beginnt ethisches Sein, moralisch Gut und Böse schon vor der sittlichen Verpflichtung; seine eigentliche Seele aber, seine tiefste theoretische Fundierung und praktische Werbe- und Stoßkraft, seinen krönenden Abschluß erhält es aber erst durch die sittliche Verpflichtung.

Uns kommt es im Rahmen dieser Betrachtung nicht darauf an, die Genesis, die Entstehungsgründe, seien es allgemeine philosophiegeschichtliche aus dem damaligen Milieu, der damaligen religiösen Problematik, seien es individualpsychische aus der intellektual-voluntaristisch-gefühlsmäßigen Geisteshaltung des Philosophen, darzustellen. Ohne Zweifel ist die Herbheit der Kantischen Pflichtenmoral, die Enge ihrer strengen Gesetzmäßigkeit, der Stolz ihrer Unabhängigkeit zum Teil aus ihrer gesunden Reaktion auf den zeitgenössischen verweichlichenden Hedonismus und Sensualismus, den skeptischen, zersetzenden Moralpositivismus, die Berufung auf den freien göttlichen Willen und weiterhin aus ihrer innersten Wahlverwandtschaft mit dem selbstherrlichen, autonomen, in seine Gedankenwelt eingesponnenen Geist ihres Urhebers zu erklären, der, wie die Freunde berichten, keinen Widerspruch ertragen konnte [2].

All diese Entstehungsgründe, die wir überdies quantitativ und qualitativ nur annäherungsweise bestimmen, können uns nur bis zur Peripherie unserer Betrachtung versetzen. Uns obliegt die Arbeit, das System in seinem facto esse, nicht in seinem fieri auseinanderzulegen und eindeutig zu bestimmen, wo die Autonomie ihren ideellen Ort findet.

In Betracht kommt dafür zunächst nur die Kritik der praktischen Vernunft, und zwar ihr Anfang.

Die ersten Paragraphen legen umständlich in ermüdender Wiederholung den Satz dar, daß inhaltliche oder empirische Wahrheiten den Bestimmungsgrund, das Motiv des moralischen Wollens nicht abgeben können, daß darum Streben nach Glück niemals Sittlichkeit begründen könne. Der Laie in Kantischen Gedankengängen wird die tiefere Begründung dieser so befremdenden Sätze vermissen. Zwischen den Zeilen gelesen, in das Ganze der Kantischen Grundanschauungen hineingestellt, erklären sie sich vollauf.

[1] Vorrede zu „Der Streit der Facultäten" (Band VII 6).

[2] R. B. Jachmann, J. Kant geschildert in Briefen an einen Freund (Königsberg 1804) 48.

Das moralische Gesetz gilt für alle Vernunftwesen, nicht bloß wie die Naturgesetze für geistig-sinnliche Menschen. Es ist unmittelbarer Ausdruck der höheren, intelligiblen Sphäre, darum notwendiger Hinweis auf die metaphysische Seinswelt und nicht bloß, wie das Naturgesetz, auf die phänomenale Erfahrungswelt. Es besagt absolutes, notwendiges, d. h. unbedingtes Seinsollen.

Weil nun nach Kantischer Grundvoraussetzung, die bereits die Fundierung der Kritik der reinen Vernunft bedingte, aus der Zufälligkeit der Erfahrung, aus dem Einzelnen ihres Inhaltlichen Notwendigkeit und Allgemeinheit nicht abgeleitet werden kann, kann und darf das moralische Wollen ebensowenig auf Sachliches gehen, wie das Wissen seine Dignität der Universalität und Notwendigkeit aus den inhaltlichen, empirischen Gegenständen ableiten kann.

Wenn mithin alles Gegenständliche als Bestimmungsgrund des sittlichen Wollens ausgeschlossen ist, so bleibt, wie Kant mit Recht folgert, nur die Form als Motiv übrig. Die Eigenart der individuellen Maxime oder des persönlichen Motivs, das Wollen aller Vernunftwesen bestimmen zu können, ohne sich selbst zu widersprechen und aufzuheben, ist konkret diese Form. So nimmt das moralische Gesetz die erste bekannte Fassung an: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ [1]

Wie die theoretische Vernunft a priori nur die Form der Erkenntnis abgeben konnte und so zu allgemeinem Wissen und notwendigen Naturgesetzen führte, so wirkt auch auf praktischem Gebiet nur das Formale bestimmend auf den sittlichen Willen ein und ermöglicht so ein allgemein gültiges Vernunftgesetz.

Es ist nach dem Gesagten evident, daß rein erkenntnistheoretische, logisch-methodische Grundannahmen zur Ausscheidung alles Inhaltlichen als Bestimmungsgründen des sittlichen Willens und zum Formalismus der Kantischen Ethik führen. Voluntaristische, emotionale Momente machen sich in dem System, wie es fertig vor uns liegt, in keiner Weise geltend.

Nunmehr leitet Kant (§ 8 Lehrsatz IV) [2] unmittelbar zur Autonomie über. Sie tritt ohne weiteres und zuallererst auf als „Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes und Bestimmung der Willkür durch die bloß allgemeine gesetzgebende Form“ und wird sofort mit „Freiheit“ gleichgesetzt [3]. Immer und immer wieder begegnet uns in diesem Zusammenhang diese Gleichsetzung von sittlicher Selbstbestimmung, Autonomie und Freiheit. Man hüte sich aber wohl, eine Definition der Freiheit im althergebrachten Sinn als Indetermination und Wahlvermögen zu Entgegengesetztem, als libertas exercitii und specificationis, zu erwarten. „Jene Unabhängigkeit von der Sinnenwelt, von empirisch inhaltlichen Gütern ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande.“ [4] Diese Formel kehrt ständig in verschiedener Ausdrucksweise wieder.

---

[1] Band V S. 30. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten lautet die Formel: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“ (IV 421).

[2] S. 33. [3] Ebd. [4] Ebd.

Der höhere Wille gibt dem niederen Streben das Gesetz. Wiederholt betont Kant, daß in einem Vernunftwesen, das von diesem Zwiespalt nicht betroffen ist, konkret in Gott, das Gesetz den imperativistischen Charakter nicht aufweise. Sollen und Sein fallen in ihm ungeschieden zusammen [1]. Alle Willkür, aller Individualismus, alles Übermenschentum im Sinne Nietzsches liegt dem Gedankenkreis des Kritizismus fern. Der obige Dualismus von Pflicht und Neigung, Sollen und Wollen löst psychologisch die Doppelwirkung von Selbstachtung und Selbstverdemütigung aus. „Was nun unserem Eigendünkel in unserem eigenen Urtheil Abbruch thut, das demütigt. Also demütigt das moralische Gesetz unvermeidlich jeden Menschen.... Da dieses Gesetz aber doch etwas an sich Positives ist, nämlich die Form einer intellektuellen Causalität, d. i. der Freiheit, so ist es... zugleich ein Gegenstand der größten Achtung." [2]

Endete die theoretische Philosophie, die Erkenntniskritik letztlich in Anthropologismus, Relativismus und Psychologismus, insofern sie nur Denkgesetze, Wissensnormen für geistig-sinnliche Wesen, d. h. für Menschen, aufstellen konnte, so will umgekehrt die praktische Philosophie das Sollen einer absoluten Vernunft- oder Geistesordnung darstellen. „Das Gesetz schränkt sich also nicht bloß auf Menschen ein, sondern geht auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben, ja schließt sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein." [3]

Daraus ergibt sich, daß die Kategorie der Kausalität und mit ihr alle andern, die in der Kritik der reinen Vernunft rein bewußtseinsimmanente, phänomenale Geltung hatten, jetzt transzendenten, ontologischen Wert gewinnen [4]. Die praktische Vernunft führt gegenüber der spekulativen den Primat [5], sie kann Objekte und Dasein verbürgen, d. h. postulieren, die dieser nicht zugänglich waren.

Wir sahen, wie die Kritik der praktischen Vernunft den Begriff „Autonomie" mit der Unabhängigkeit des moralischen Willens von inhaltlichen Bestimmungsgründen als unmittelbar gegeben hinstellt und ihn dem der Freiheit gleichsetzt [6].

In der vorher (1785) erschienenen „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" wird die Autonomie unter einem andern Aspekt beleuchtet, erst allmählich abgeleitet.

In weit anschaulicherer Weise als vorhin wird hier zuerst das Prinzip der Sittlichkeit, die Tauglichkeit der Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung dargelegt.

Nunmehr wird zwischen zufälligen und notwendigen Zwecken des Handelns unterschieden. Erstere fallen mit den materialen oder subjektiven zusammen [7] und können nur hypothetische Imperative begründen. „Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs... liegen. Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel..., muß in allen

---

[1] S. 32 f. [2] 73 f. [3] 33. [4] 47 ff. 50 ff. [5] 119 ff. [6] 33 ff.
[7] Band IV 427.

seinen ... Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.... Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst.... Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."[1]

Nunmehr wird diese Formel in engste Beziehung zur ersteren gesetzt: Das vernünftige Wesen genießt den „Zweckvorzug", handelt im bewußten Hinblick auf allgemeine Zwecke, nicht aus Rücksicht auf ein persönliches, privates „Interesse" und wird eben darum durch nichts bestimmt als durch die Rücksicht auf das „Reich der vernünftigen Zwecke", die es, soviel an seinem Wollen, an seiner Maxime liegt, verwirklichen würde. So ist der Beweggrund seines Handelns die Maxime, insofern sie sich zur allgemeinen Gesetzgebung eignet[2].

In diesem Zusammenhang tritt zum ersten Mal in der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" „das Prinzip der Autonomie" auf[3].

Wir legen das allergrößte Gewicht auf diese Ableitungen und Begründungen in den beiden Hauptwerken über Ethik. Rein logisch-erkenntnistheoretische, psychologisch-moralische Erwägungen liegen zu Grunde, religiöse scheiden völlig aus, Gott ist überhaupt noch nicht genannt worden. Noch mehr, Kant ist derart von der Selbstverständlichkeit, Faßlichkeit, Naturgemäßheit, kurz der Popularität seines Moralprinzips überzeugt, daß er öfters wiederholt, jeder „gemeine Menschenverstand" urteile so und könne nicht anders urteilen. Um von der Kritik der praktischen Vernunft abzusehen[4], so ist in der „Grundlegung" der erste Abschnitt überschrieben: „Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen", der zweite: „Übergang von der populären Moralphilosophie zur Metaphysik der Sitten". Überdies wird diese Gemeinverständlichkeit noch mehrmals hervorgehoben[5]. Eigens betont Kant in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft[6]: „Ein Recensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift [Grundlegung der Metaphysik der Sitten] sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt, daß darin kein neues Princip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden. Wer wollte auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrthume gewesen sei."

Wir sind länger bei der Grundlegung der Autonomie verweilt, als der geneigte Leser nach Ankündigung unseres Gegenstandes „Der Sinn der Religion nach Kant" erwarten sollte. Wie wir anderswo[7] den Aufbau der Erkenntnislehre versucht und dabei eingehend ihre dogmatischen Grundvoraussetzungen entwickelt haben, um den Beweis zu erbringen, daß die folgenschweren Irrtümer bereits keimartig in ihnen enthalten sind, so werden wir auch jetzt sehen, daß sich unsere Grundthese: „im System des Kritizismus ist absolut kein logischer Ort für Religion, alle Religion wird auf Moral zurückgeführt, alle religiösen Akte dienen nur der Beförderung der moralischen Gesinnung, alle Religion ist wesensmäßig Vernunftreligion, mit unerbittlicher Folgerichtigkeit weist sie

---

[1] S. 428 f. [2] 430 ff. [3] 433. [4] Vgl. 27 32. [5] 402 ff.
[6] Band V 8. [7] Der Kritizismus Kants (München 1925).

darum alle positiven Religionen, jedwede Form der geoffenbarten Religion von vornherein ab", aus dem vorhin dargelegten Moralprinzip klar und eindeutig ergibt. In diesem Sinn ist Kant ebensowenig „der Philosoph des Protestantismus", wie Paulsen und andere behaupten, als der des Katholizismus, wie noch weit unverständlicher andere Schriftsteller eingeräumt haben.

Manche Apologeten reagieren aus der Einsicht, daß die Autonomie den schreiendsten Gegensatz zur theozentrischen Moral des Christentums bedeutet, in einer Weise, die ihrem Eifer und ihrer logischen Einsicht alle Ehre macht, weniger Ehre dagegen ihrem philosophiegeschichtlichen Wissen. De internis non iudicat praetor, und ebensowenig der Historiker. Soweit das biographische Material vorliegt[1] und vor allem insoweit die Schriften selbst sprechen, ist Kant zur Aufstellung seiner Autonomie, wenngleich sie praktischen — nicht wissenschaftlichen — Atheismus bedeutet, nicht durch negativ endende Auseinandersetzungen mit dem religiösen Problem gekommen. Nirgends eine Spur davon. Umgekehrt verraten seine kritischen Werke noch deutlich sein Ringen mit Theorien, zu denen er sich früher bekannt hat. In den sechziger Jahren hielt er mit Hutcheson und andern englischen Sensisten das intuitive Zeugnis des angeborenen sittlichen Sinnes für das Kriterium der Moralität[2]. Mit diesen Gefühlsmoralisten setzt er sich eingehend in den späteren Schriften auseinander[3]. Auf die Rationalisten scheinen andere Einwände gegen „sonst scharfsinnige Männer" zu gehen[4].

Soviel eine eingehende Beschäftigung mit der intellektuell-ethischen Anlage Kants ein genaues Verfolgen seiner philosophischen Entwicklung, eine genaue systematisch-historische Analyse seiner Gedankenschichten erlaubt, ging die ganze gewaltige Geistesarbeit, die scharfsinnige Zergliederung, die kritische Problematik des Philosophen auf Aufdecken von Dunkelheiten, auf Zergliederung von Begriffen, auf Grundlegung eines neuen Systems, auf peinliche Gliederung und Vollständigkeit. Ungeschichtlich, wie er mit der ganzen Zeit denkt, ist er unfähig, wie etwa Ed. v. Hartmann mit andern Historikern nachweist, sich in fremde Gedankengänge einzufühlen. Stets ist er in seine Ideen, in seine Methode, in seine Schemata eingesponnen, wie Paulsen ihn charakterisiert. Mit den Jahren steigert sich dieser pedantische Formalismus bis zur Versteinerung, wie ein Blick in die drei Kritiken beweist[5]. Kant ist der große Rationalist. Vielleicht ist es nicht zu tief gegriffen, wenn man ihn für so wenig religiös veranlagt ansieht, daß man annehmen möchte, er habe keine schweren religiösen Krisen wie Platon, Augustin, Nikolaus von Kues oder auch Spinoza und Schelling durchgemacht, um alle Pflichten gegen Gott abzuschütteln. Daß die selbstherrliche Autonomie tatsächlich seinem ganzen Lebensstil entsprach, bleibt dabei bestehen.

Ein klarer Beweis dafür, daß die Autonomie als Unabhängigkeit von allen inhaltlichen Motiven das Erste, Prinzipielle und Allgemeinste ist, dem sich

---

[1] Neuestens hat Karl Vorländer, Immanuel Kants Leben[2] (Philos. Bibl., Meiner, Leipzig 1921), ein recht lesbares Büchlein zusammengestellt.

[2] Vgl. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (II 299 f.).

[3] Kritik der praktischen Vernunft. Von den Triebfedern (V 71 ff.). [4] 22 ff.

[5] Diese Seite bringt plastisch Fr. Paulsen in seinem oft aufgelegten Kantbuch zum Ausdruck.

der Ausschluß der Autorität Gottes nur als ein Einzelfall unter andern einordnet, liegt in dem Aufbau zu Beginn der Kritik der praktischen Vernunft.

Längst ist die Autonomie abgeleitet und in verschiedenen Formulierungen veranschaulicht worden, ehe Gott überhaupt genannt wird. Abschließend stellt der Philosoph im schematischen Aufriß eine Tafel sämtlicher Bestimmungsgründe auf. Sie zerfallen in subjektive und objektive, die je wieder in äußere und innere eingeteilt werden. Die innern objektiven gehen auf „Vollkommenheit" im Sinne Wolffs und der Stoiker, wie eigens bemerkt wird, die äußern objektiven auf den Willen Gottes „nach Crusius und andern theologischen Moralisten". Die subjektiven werden schnell erledigt. „Der Begriff der Vollkommenheit" ist „die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken", „die höchste Vollkommenheit in Substanz, d. i. Gott, ... ist die Zulänglichkeit dieses Wesens zu allen Zwecken überhaupt. Wenn nun also uns Zwecke vorher gegeben werden müssen, in Beziehung auf welche der Begriff der [äußern] Vollkommenheit ... an Gott allein Bestimmungsgrund des Willens werden kann, ein Zweck aber als Objekt ... jederzeit empirisch ist, niemals zum reinen Vernunftprincip der Sittenlehre und der Pflicht dienen kann ... so folgt erstlich, daß alle hier aufgestellte Principien material sind, ... zweitens, ... daß, weil materiale Principien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind ..., das formale practische Princip ... einer durch unsere Maximen allgemeinen Gesetzgebung ... das einzig mögliche sei, welches zu kategorischen Imperativen ... tauglich ist."[1]

Hier sind die verschiedenen Schichten in ihrer logischen Struktur so klar übereinandergelegt, daß jede Erklärung überflüssig ist.

Die durch das autonome Gesetz bedingungslos zu verwirklichende sittliche Ordnung ist das Höhenziel, für das die kritische Grenzbestimmung der Erkenntnislehre die bislang vermeintlich verbauten Wege frei machen soll. Von ihm eröffnen sich die Blicke in das weite Gebiet der geistigen Seinswelt, in das Reich freier, unsterblicher Vernunftwesen, in die Wertsphäre des höchsten Gutes, wie es letztlich durch ein unendliches Wesen zu verwirklichen ist.

Diese zentrale, alles beherrschende und normierende Stellung der autonomen sittlichen Persönlichkeit als Eigenzweck gestattet uns nunmehr, die Religion und ihre verschiedenen Betätigungen dem Ganzen des Kantischen Denkens einzuordnen.

Wenn der Gottesgedanke auch theoretisch und begrifflich völlig unbestimmbar blieb, so konnte ihm doch wenigstens der Voluntarismus eine kategoriale, seinsmäßige Unterlage geben. Für die Religion fällt sogar diese Dignität fort. Selbst in der praktisch fundierten Topik der Kantischen Metaphysik fehlt alles Sachgegebene, wenn es auch noch so schwach und fein wie eine Beziehung wäre, um darauf intentionale Akte, Bedeutungsfunktionen wie das Religiöse zu gründen. Gewiß kehren realistisch klingende Wendungen häufig wieder: Gesetze gehen letztlich von Gott aus, er ist der Schöpfer und das Ziel der Vernunftwesen, die Geister bilden ein intelligibles Reich, an dessen Spitze Gott als König steht. Es ist die bekannte „Als Ob"-Betrachtung, die zweckdienliche „Fiktionstheorie", wie sie Vaihinger folgerichtig ausgebaut hat, und die sich auf rein subjektive Annahmen stützt.

---

[1] Kritik der praktischen Vernunft (V 41).

Wie die Religion auf kein Sein hinweisen kann, ebensowenig auf ein unbedingtes Sollen oder eine innere Wertqualität. Auch hier anerkennt Kant die relative Bedeutung, die äußere Werthaftigkeit religiöser, auf Gott gehender Akte, insofern sie dem Menschen helfen, moralisch besser zu werden, die Hemmnisse der freien Selbstbestimmung zu ebnen, dem sittlichen Streben Schwungkraft und Höhenflug zu geben. Sobald ihnen aber innerer Eigenwert beigemessen wird, ist es um die Reinheit der autonomen Moral geschehen. Kant betont des öfteren, daß Rücksicht auf ewigen Lohn und ewige Strafe alle Moralität verunreinige, daß das Motiv, dem Allerhöchsten zu gefallen, nur ein kriecherisches, unwürdiges Sicheinschmeicheln sei. Mit förmlicher Verachtung geißelt er den dahingehenden „pathologischen", allzu natürlichen Drang des Menschen, um von diesem düstern Hintergrund desto reiner und leuchtender die bloße Achtung vor dem autonomen Gesetz abzuheben.

Es ist nicht zu leugnen, daß diese einfache, strenge Linie, rein formal betrachtet, dem Kritizismus die durchsichtige Architektonik gibt, deren sich die Kantianer rühmen. Allüberall, in der Erkenntniskritik, in der Ästhetik und hier in der Ethik und Metaphysik, ist es dem Philosophen nur um die Herausarbeitung des Allgemeingültigen, Notwendigen, Formalen zu tun. Das Inhaltliche mit seinem Reichtum, seiner Gesetzmäßigkeit, seinen Tiefen scheidet völlig aus. Darum offenbart sich hier vielleicht am deutlichsten die Enge, Verstiegenheit, Starrheit und Schroffheit des Kantischen Geistes, die sich der Fülle des metaphysischen und geschichtlichen Seins in keiner Weise zu öffnen und anzugleichen versteht. Kant ist, wie wir früher in den „Stimmen der Zeit" ausführten, der ideale Ausdruck der Aufklärung, des einseitig mathematischen, aprioristischen, rationalistischen Denkens! Sobald sich deshalb andere Perioden nach Inhalt, Geschichte, Metaphysik, Totalität sehnten, wie es etwa unsere Zeit nach dem Vorgang des romantischen Zeitalters mit urwüchsigem, elementarem Durchbruch tut, gehen sie über die Armut des scharfsinnig ausgeklügelten, systematisch abgerundeten Formalismus hinweg.

Ex officio und am ausführlichsten legt Kant seinen Religionsbegriff dar in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Viertes Stück"[1]. Erster Teil[2]: „Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote." Anmerkung: „Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: daß in ihr, was das theoretische Erkenntniß und Bekenntniß betrifft, kein assertorisches Wissen ... gefordert wird.... Zweitens wird durch diese Definition einer Religion überhaupt der irrigen Vorstellung, als sei sie ein Inbegriff besonderer, auf Gott unmittelbar bezogener Pflichten, vorgebeugt und dadurch verhütet, daß wir nicht (wie dazu Menschen ohnedem sehr geneigt sind) außer den ethisch-bürgerlichen Menschenpflichten (von Menschen zu Menschen) noch Hofdienste annehmen.... Es gibt keine besondere Pflichten gegen Gott."

Zweiter Teil[3]: „Die wahre, alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, d. i. solche practische Principien, deren unbedingter Notwendigkeit wir uns bewußt werden können, die wir also durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart anerkennen."

[1] Band VI 152 ff. [2] 153 f. [3] 167.

„§ 1. Vom allgemeinen subjectiven Grunde des Religionswahnes[1]. Der Anthropomorphism ... ist in Ansehung unseres practischen Verhältnisses zu seinem [Gottes] Willen und für unsere Moralität höchst gefährlich; denn da machen wir einen Gott, wie wir ihn am leichtesten zu unserem Vortheil gewinnen zu können und der beschwerlichen ununterbrochenen Bemühung, auf das Innerste unserer moralischen Bemühung zu wirken, überhoben zu werden glauben. Der Grundsatz, den der Mensch sich für dieses Verhältniß für gewöhnlich macht, ist: daß durch alles, was wir lediglich darum thun, um der Gottheit wohl zu gefallen ... wir Gott unsere Dienstwilligkeit als gehorsame und eben darum wohlgefällige Unterthanen beweisen, also auch Gott... dienen."

Hier werden religiöse Akte der Gottesverehrung und des Gottesdienstes nicht mehr bloß als wertlos, sondern als positiv gefährlich für die Moralität bezeichnet. Eine Warnung, die Kant häufig an seine Leser richtet. Statt vieler Belege eine Stelle aus dem folgenden Paragraphen[2]: „Ich nehme erstlich folgenden Satz als keines Beweises benöthigten Grundsatz an: alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes." Hier erschüttert das Prinzipielle, der Radikalismus, mit dem alle Religion als Eigenfunktion verfemt wird. Nun versteht man den Eifer, mit dem der Alte gegen den „angeborenen pathologischen Hang" der Menschen angeht, dem höchsten Herrn durch „Hofdienste" zu gefallen.

Wird in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" die Religion vorwiegend negativ in ihrer Nutzlosigkeit und Gefährlichkeit für die Sittlichkeit erörtert, so entwickelt die „Kritik der praktischen Vernunft" mehr positiv ihren psychologisch-ethischen Ursprung. „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz durch den Begriff des höchsten Gutes [absolute Heiligkeit, darum persönliche Unsterblichkeit; und vollkommenes Glück, darum Gottes Dasein], als das Objekt und den Endzweck der reinen practischen Vernunft, zur Religion, d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanctionen, d. i. willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestrebung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können. Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet, ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zu Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Principien werden, den ganzen moralischen Werth der Handlungen vernichten."[3]

Dieses Zitat belegt eindeutig unsere Ausführungen über die schillernde „Als-Ob"-Betrachtung und beleuchtet vor allem klar den Weg, der von der Moralität zur Religion als zu einem rein subjektiven Verhalten führt.

Es kam uns angesichts einer schwächlichen, wissenschaftlich unhaltbaren Irenik darauf an, quellenmäßig das tiefste, letzte Verankertsein der Kantischen

---

[1] S. 168 f. [2] 170. [3] Band V 129.

Religionstheorie in ihren Grundvoraussetzungen und ihren Zusammenhang mit den letzten Denkergebnissen des Systems zu ergründen, ihre Gesamthaltung zu überschauen.

In dieser Zurückführung aller Religion auf Moralität bzw. in ihrer prinzipiellen Leugnung, wie sie den vollkommenen psychologischen Pol zu dem deistischen Gottesbegriff bildet, ist Kant, wie wir ebenfalls in diesen Blättern gezeigt haben, der ebenso ideale Ausdruck der englisch-französisch-deutschen Deisten, wie er durch die sittliche Autonomie das Ringen der englisch-französisch-deutschen Moralisten zum vollkommenen Abschluß bringt. Anderseits bilden beide Theorien Kants den leider allzu fruchtbaren Ausgangspunkt neuerer, noch radikalerer, zum Atheismus und Naturalismus drängender Entwicklungen, wie sie sich im 19. Jahrhundert ausgewirkt haben.

So eindrucksvoll es wäre, die Auslassungen des Denkers über die einzelnen, konkreten religiösen Akte herbeizuziehen, etwa die bekannten Äußerungen über das Gebet, prinzipiell führen sie die bisherigen Ausführungen nicht das Geringste weiter. Hervorzuheben ist nur die Folgerichtigkeit in der Anwendung des einmal durchgeführten Grundgesetzes.

Daß die Kantische Vernunftreligion bereits ihrer abstrakten Idee nach jede positive Offenbarung, also alle Formen des Christentums, verwirft und ihr höchstens einen pädagogischen, einstweiligen Wert bis zu ihrem Hineinwachsen in die autonome Moral und damit bis zu ihrer Überwindung von innen heraus verstattet, ist im Rahmen des heutigen Themas bereits klar formuliert worden. Mit welchen methodologischen Vergewaltigungen er es unternimmt, die übernatürlichen Gegebenheiten, wie die Erbsünde, die Menschwerdung und den Erlösungstod Christi, die Stiftung der Kirche mit ihrer Hierarchie und ihren Sakramenten, auf das platte Niveau des Rationalismus, der deistischen Vernunftreligion herabzudrücken, bleibt einer folgenden Betrachtung überlassen.

Selten ergänzen sich so einheitlich Theorie und Praxis wie im vorliegenden Falle. Kants Leben ist die treueste Verwirklichung seiner wissenschaftlichen Grundsätze. Ein ergreifender Parallelismus. Wir sind von seinen Schülern, Bewunderern, Tischgenossen aufs zuverlässigste über seine Lebensgewohnheiten unterrichtet.

Der protestantische Theologe Borowski schreibt in der „von Kant selbst genau revidierten und berichtigten" „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants" (Königsberg 1804) gegen Schluß[1]: „Aber vielleicht war die Aufmerksamkeit derer, denen Zufall oder Neugier diese meine unbedeutenden Blätter in die Hand bringt, darauf schon lange gespannt, was ich über Kants Meinungen und Benehmen gegen positive Religion ... zu sagen haben würde. Es könnte wohl seyn, daß mancher sich überredet, mich hier auf einer sehr schlüpfrigen Stelle zu finden. Durchaus nicht! Kant war zuverlässig und wahrhaftig in jedem Worte." Und nun beantwortet der pietätvolle ehemalige Schüler die Frage in Form eines heißen Wunsches[2]: „Von Herzen wünschte ich, daß das Gebet an Gott ihm nicht als Fetischmachen und als eine unwürdige Handlung, der man sich, wenn man darüber betroffen würde, schämen

[1] S. 195 f. [2] 199.

müßte, vorgekommen wäre; daß er über seiner Vorsichtigkeit, nicht in Mysticismus zu fallen, den ächt frommen Empfindungen ihren eigenthümlichen Werth gelassen hätte ..., daß er, sag' ich, dem öffentlichen Kult beigewohnt hätte."

Ähnlich Jachmann in „J. Kant geschildert in Briefen an einen Freund". Königsberg 1804. Er überschreibt den dreizehnten Brief „Kants Religiosität" [1]. Dieser beginnt mit den vielsagenden Worten [2]: „Viele verständige Männer haben oft gegen mich den Wunsch geäußert, daß sie gern des großen Kants wirkliche Überzeugungen in Sachen der Religion kennen möchten. Glauben Sie etwa, der tiefe Denker wird auch hier tiefer in die Wahrheit eingedrungen seyn, als es andern Menschen möglich war..., so widerspricht diesem die ganze Philosophie des Weltweisen." Nunmehr verweist er auf dessen Schriften, die dank der „hinlänglich documentierten Wahrheitsliebe und Aufrichtigkeit" seine innersten Überzeugungen widerspiegeln, und ergeht sich des weiteren über seinen wissenschaftlichen „Vernunftglauben" an ein höchstes Wesen. Kant „war im wahren Sinne des Wortes ein Gottesverehrer" [3]. Denn(!) die „Besserung und Heiligung seines Willens, das redliche Bestreben nach einer gewissenhaften Pflichterfüllung ... das war sein Gottesdienst". Weiterhin weist Jachmann nach, daß sich bei dem Philosophen nichts von Mystik finde, was unter anderem seine „Entsagung aller äußern und sinnlichen Religionsgebräuche" beweise [4]. „Ob er in seinen früheren Jahren in religiöser Absicht die Kirche besucht habe, ist mir nicht bekannt. In seinem Alter bedurfte er wenigstens keiner äußern Mittel mehr, um seine innere Moralität zu beleben." [5] Wahrlich, eine getreue, gewissenhafte Wiedergabe.

Wasianski, dem der alternde Denker besonderes Vertrauen schenkte, hat seine lebensvollen Skizzen betitelt: „Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntniß seines Charakters und seines häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm." Packend schildert er die peinliche Abnahme der Körper- und vor allem der Geisteskräfte des ehedem so Denkgewaltigen. Mit liebevoller Umständlichkeit berichtet er über die letzten Monate und Tage unmittelbar vor seinem Tode, über die letztwilligen testamentarischen und anderweitigen Verfügungen, über seine Ruhe und Gelassenheit, über seine unzusammenhängenden Äußerungen, sein letztes Wort „es ist gut" — nirgends aber von einem Gebet, einem Seufzer, einer Dankesempfindung, einem religiösen Akt, einer Bitte zu Gott.

**Bernhard Jansen** S. J.

---

[1] S. XII. [2] 113. [3] 116. [4] 119. [5] 119.

# Aus dem Arbeitsgebiet der bayrischen Caritas

So traut das Wort Caritas wohl jedem klingt, so sehr scheint nicht wenigen das Wort Caritasverband ein gewisses Unbehagen wachzurufen. Man glaubt, daß durch die Organisation der Caritas frisches Leben in eine Schablone gezwängt werde, daß zarte Lebenskeime, die im verborgenen wachsen müssen, vorwitzig bloßgelegt würden, daß ein großer Verwaltungsapparat Kräfte und Mittel unwirtschaftlich verschlinge, die besser für den unmittelbaren Dienst an den Notleidenden verwandt würden. Gewiß mögen hier und dort bei solchen Vorwürfen oder Bedenken persönliche Gründe verschiedenster Art mitsprechen, aber vielfach ist es doch lediglich ein Nichtkennen und darum nur zu oft ein Mißkennen dessen, was wirklich ist und was geschieht, ja geschehen muß aus den Forderungen eben unserer Zeit heraus. Wir wollen deshalb im Folgenden zunächst zeigen, wie die grundsätzliche Entwicklungslinie in der jüngsten Zeit im Caritasverband läuft. Sodann soll ein Blick in die Arbeit der organisierten Caritas der letzten Jahre geboten werden. Wenn wir bei beiden Betrachtungen die Entwicklung der Caritas in Bayern zu Grunde legen, so nicht nur deshalb, weil uns hier die entsprechenden Angaben leicht zu erreichen waren, sondern auch, weil sich gerade hier aus dem gleich zu bezeichnenden Kontrast heraus die Entwicklung besonders scharf abhebt.

## I.

Die Organisation der katholischen Liebeswerke im Rahmen eines Caritasverbandes ist in Bayern verhältnismäßig frühen Ursprungs. Hierfür spricht nicht nur die Tatsache, daß einer der geistigen Mitbegründer des Deutschen Caritasverbandes, P. Cyprian Fröhlich O. Cap., von Bayern aus, wo er das Seraphische Liebeswerk gegründet hatte, seine reichen und fruchtbaren Anregungen gab. Auch die unmittelbare Organisation faßte in München bereits im Jahre 1899, also schon zwei Jahre nach dem Entstehen des Deutschen Caritasverbandes, durch Gründung des Katholischen Caritasverbandes in München festen Fuß[1]. Schon fast von Beginn an hatte dieser Münchener Verband über die Hauptstadt in das ganze Land hinein gearbeitet. Dank insbesondere dem um die Entwicklung der Caritas in Bayern unermüdlich besorgten, als Hochschulprofessor in Dillingen verstorbenen Dr. Philipp Friedrich wurde diese Entwicklung durch die Gründung des Katholischen Caritasverbandes für Bayern 1916 auch nach außen hin festgelegt. Außerdem hatte die stärkste bayrische caritative Organisation, der Bayrische Landesverband katholischer Jugendfürsorgevereine und Fürsorge-Erziehungsanstalten schon auf seiner Tagung im Jahre 1915 den Gedanken des Ausbaues der allgemeinen Caritasorganisation mit Nachdruck vertreten und in dem Referat des damaligen Verbandsvorsitzenden und Domkapitulars Dr. Michael Buchberger sowohl den Zusammenschluß der örtlichen Jugendfürsorge mit den andern caritativen

[1] „Der Katholische Caritasverband für Bayern". Erstes Heft der „Schriften des Kath. Caritasverbandes für Bayern". Von Hochschulprofessor Dr. Philipp Friedrich. 8° (68 S.) München 1919, Verlag des Kath. Caritasverbandes für Bayern.

Vereinigungen zu einem örtlichen Caritasverband, wie darüber hinaus der caritativen Organisationen ganz Bayerns verlangt. Dieser Caritasverband sucht nun „die katholischen Wohltätigkeitsvereine, Anstalten und Stiftungen in Bayern zur planmäßigen Ausübung und Förderung der Werke christlicher Caritas zusammenzuschließen". Stand er auch in enger persönlicher Verbindung mit den verschiedenen kirchlichen Stellen, insbesondere den einzelnen Diözesen, so hatte er doch durchaus den Charakter des Vereins schlechthin. Die Vorstandschaft wurde aus seiner Mitte gewählt. Ein entscheidender Einfluß auf seine Gestaltung kam Außenstehenden, auch den kirchlichen Stellen, nicht zu, wenn schon „der enge Zusammenhang, welcher zwischen kirchlichem Leben und katholischer Caritaspflege besteht, es als selbstverständlich nahelegt, daß alle auf den Ausbau der katholischen Caritasorganisation in Bayern bezüglichen Schritte nur in vollem Einvernehmen mit den kirchlichen Oberbehörden geschehen" (a. a. O. S. 48). Aus demselben Gedankengang heraus versteht man auch, daß die Gründung von Diözesan-Caritasverbänden zunächst noch zurückgestellt werden konnte.

Aber gerade in dem Aufwerfen des Gedankens der Diözesanverbände, und zwar zuerst in den Diözesen Bamberg und Eichstätt, zeigt sich bereits der Beginn einer Wandlung in der Auffassung der Caritasorganisation überhaupt. Es vollzieht sich zunächst auch hier wohl fast unbewußt der Übergang vom Verein des bürgerlichen Rechts, wenn auch mit katholischen Mitgliedern und katholischen Zielen, zu einer Arbeitsgemeinschaft, besser noch Arbeitsstätte, in engster Eingliederung in den Organismus der Kirche selbst. Schon nach verhältnismäßig wenigen Jahren war diese Entwicklung durch die Bildung der Diözesan-Caritasverbände so weit fortgeschritten, daß die Satzungen nach ihrer Abänderung von 1921 als Mitglieder des Landesverbandes keine Einzelmitglieder, sondern nur mehr Landesverbände der verschiedensten Fachorganisationen, Diözesan-Caritasverbände, und bezeichnenderweise neben letzteren aber noch besondere Vertreter der bayrischen Bischöfe vorsahen. 1924 wurde dann die letzte Schlußfolgerung gezogen und der ehemalige Caritasverein, der Katholische Caritasverband für Bayern, der seine Mitglieder unmittelbar aus dem ganzen Lande geschöpft hatte, umgestaltet in eine Arbeitsgemeinschaft der Bayrischen Diözesan-Caritasverbände, die nunmehr die eigentlichen und einzigen Träger des caritativen Lebens als unmittelbare Beauftragte der oberhirtlichen Stellen wurden. Die Veränderung zeigt sich schon äußerlich dadurch, daß sowohl der Vorsitzende wie der Geschäftsführer dieser Diözesanverbände unmittelbar vom Bischof ernannt werden. Behalten die Diözesanverbände auch nach wie vor die Form eines Vereins nach bürgerlichem Rechte bei, so ist dies doch lediglich äußeres Gewand. Ihr innerer Aufbau paßt sich wie von selbst aus dem Geiste der Kirche heraus dem Aufbau der Kirche in der Gliederung von Priesteramt und Laienhilfe an. Äußere Vereinsmerkmale, wie Mitgliederbeiträge usw., spielen eine immer mehr nachgeordnete Rolle, immer stärker tritt als Zeichen der Zugehörigkeit die innere Verbundenheit durch Wirken aus dem Geiste der Caritas in lebendiger Verbindung mit der Kirche selbst hervor. Der Caritasverband erfüllt in zeitentsprechender Form immer mehr die Aufgaben des alten Diakonats. Das kraftvolle Aufblühen aller acht bayrischen Diözesanverbände in den Jahren seit dieser Entwicklung

legt am besten Zeugnis ab für die innere Kraft, die durch diese Wendung entbunden ward. Ein Netz von acht leistungsfähigen Caritasstellen sichert ein stetiges unverdrossenes, auf eigene Verantwortung gestelltes Arbeiten über das ganze Land hin. Die bischöfliche Autorität schafft zugleich die unerläßliche Vorbedingung dafür, daß alle übrigen caritativen Vereine sich, ohne sich etwas zu vergeben, der Caritaszentrale der Diözese eingliedern können. Durch diese Entwicklung, die ganz ähnlich auch im übrigen Deutschland verlief, ist das Ziel wohl nahe, daß man nicht mehr von dem Katholischen Caritasverband irgend einer Diözese zu sprechen braucht, sondern daß man ohne weiteres sprechen darf von der Caritas einer Diözese und im weiteren Kreis von der deutschen Caritas. Worte, die kund tun, daß die katholischen Liebeswerke nicht mehr so sehr durch äußere Statuten und Paragraphen zusammengehalten werden, sondern daß sie tatsächlich eins sind, eine einzige große Einheit bilden, weil sie eben alle nicht aus kleinen, wenn auch durchaus achtbaren Gründen entstanden sind, sondern Ursprung und Lebenskraft der einen Quelle, der Kirche als dem Hort der Christusliebe, verdanken.

Durch die starke Betonung der kirchlichen und übernatürlichen Quellen der Caritas ist es schließlich der Caritasorganisation auch ohne Zweifel leichter geworden, eine der stärksten Bindungen der deutschen Katholiken über mehr oder weniger trennende politische Auffassungen hinweg zu werden. Auch hier schuf gerade die Verankerung im rein Kirchlichen und Religiösen erst die Plattform, um im ganzen Reiche zu einheitlichem Handeln zu kommen. Der alte bayrische Landesverband stand lediglich in einem Kartellverhältnis zu der Caritas im übrigen Deutschland, die schon früh grundsätzlich, wenn auch die Praxis noch lange weit zurückblieb, auf dem Diözesanprinzip aufbaute. Der neue bayrische Landes-Caritasverband stellt zwar für die innerbayrischen Angelegenheiten durch seine Landesstelle eine handlungsfähige Einheit dar, kann aber auf der andern Seite sowohl in allen Organen der deutschen Caritas, wie auch durch diese und mit ihnen in der gesamten deutschen Wohlfahrtspflege das Gewicht der bayrischen Katholiken zur Geltung bringen.

## II.

Diese Entwicklung der Caritas vom Verein zur Auswirkung frischen kirchlichen Lebens hat ihre Bedeutung nicht zuletzt unmittelbar im Zusammenhang mit dem furchtbaren politischen Geschehen der letzten Jahre. Die Größe der Not, die der Krieg geschaffen hatte und zurückließ, drohte alle Quellen der Caritas zum Versiegen zu bringen, wenn sie nicht rechtzeitig auf ihren Urquell, die Caritas Christi, zurückgeführt wurde. Hatte schon unter der Zwangswirtschaft des Krieges die Caritas mitzutragen und mußte sie sich manche lästige Fessel gefallen lassen[1], so drohte in der unmittelbar auf den Krieg folgenden Zeit die Freiheit der Caritas insbesondere durch die geplante Kommunalisierung ihrer wichtigsten Lebensgebiete vollständig erdrosselt zu werden. Die Bestrebungen, auch das gesamte Ordenspersonal der Arbeitsgesetzgebung schlechthin zu unterwerfen, zeigten, wie wenig Ver-

[1] „Freiheit und Unabhängigkeit für die Caritas." Von Const. Noppel S. J. Vgl. diese Zeitschrift 96 (1918) 16—30.

ständnis für das Wirken der Caritas in weiten Kreisen auch der neuen Herrscher war. Diese trafen sich in ihrer Einstellung mit den zumal in der Kommunalverwaltung noch immer einflußreichen Resten des alten Liberalismus, der seinem Namen zum Trotz einer der schärfsten Widersacher grundsätzlich freier Liebestätigkeit war. Im gemeinsamen Abwehrkampf gegen diese Bestrebungen mit andern großen Verbänden der freien Wohlfahrtspflege schöpfte gerade die Caritas aus ihrer wesenhaften Verbindung mit der freien Kirche Christi die Kraft, mit an erster Stelle diesen Kampf für absehbare Zeit sieghaft zu bestehen. Das Lebensrecht kirchlicher, auch kirchlich organisierter Liebestätigkeit bot jenen Bestrebungen ein unabweisbares Halt. Dort, wo, wie zum guten Teil auch in Bayern, die neue Gefahr vielleicht weniger bestand, dafür aber die alten Widerstände um so eingewurzelter waren, hatte diese starke Betätigung neuen Lebenswillens der Caritas zur Folge, daß sich ihr nunmehr und endlich längst verschlossene Lebensgebiete allmählich zu öffnen begannen.

Kaum war die Freiheit der Caritas wieder einigermaßen gesichert, bzw. ihr da und dort auch neue Bahn gebrochen, als eine neue schwere Krise über die freie Liebestätigkeit und mit ihr die Caritas hereinbrach. Es kam die Zeit, da unter dem Druck der Inflation selbst die letzten Vermögen zusammenbrachen, da die Kreise, die bisher geholfen hatten, vielfach nicht mehr helfen konnten. Erbitterung über die eigenen Verluste, wenn nicht so sehr an Hab und Gut, dann an Einfluß und Geltung, schlossen wieder andern die bisher hilfsbereite Hand. All die Caritasquellen, die nicht wirklich aus den tiefsten Tiefen entsprungen waren, versiegten. Hier mußte und muß nun die mühsame Erziehungsarbeit zur helfenden Liebe wieder einsetzen. Früher Hilfsbereite müssen aus Harm und Bitterkeit herausgeführt, mit dem neuen Geschick versöhnt werden, neuen Hilfsbereiten muß dieser ihr neuer wahrer Reichtum erst wieder zum lebendigen Bewußtsein gebracht werden. All dies war und ist nur möglich durch die Vertiefung der Caritas, durch ihr Hinauswachsen über den Verein und ihr Hineinwachsen in die lebendige Kirche.

Freilich, die geistige Vertiefung allein konnte auch nicht genügen. Mehr wie je tritt in solchen Zeiten die Notwendigkeit des Zusammenhalts untereinander und vor allem einer einheitlichen Leitung vor Augen. Sowohl gegenüber den Bestrebungen gegen die Freiheit der Caritas, wie auch gegenüber dem Versinken der Vermögen und dem Versagen der Menschen, insbesondere der sog. ehrenamtlichen Kräfte, zeigte sich die ganze überragende Bedeutung des Anstaltswesens und der Anstaltshilfe für die Caritas. Die Anstalten bewährten sich aufs neue als die festen Burgen der Freiheit der Caritas, als die Zuflucht aller Hilfesuchenden, auch dann, wenn ringsum alle Hilfe von Mensch zu Mensch im gemeinsamen Elend zu ertrinken droht. Gegenüber manch neuen und alten herabsetzenden Urteilen über den Wert der Anstalten ist es gut, sich dessen immer wieder bewußt zu werden. So mußte es auch eines der ersten Ziele der deutschen Caritas in jenen Notjahren sein, den Anstalten Hilfe zu schaffen, sie sicher durch die Notjahre hindurchzubringen. Es wurden denn auch in weitem Umfange Auslandsmittel in jenen Jahren mobil gemacht, über den Weg des in Fachkreisen bekannten § 61 der Dritten Steuernotverordnung laufende Reichsunterstützungen während der schlimmsten Zeiten auch für die freie Liebestätigkeit bereit gestellt. Die Landbevölkerung

wurde zur Hilfe aufgerufen und half reichlich. So gelang es, nicht zuletzt dank dem beispiellosen Opfersinne der Anstaltsleitungen selbst, der oft sich nur eben durchhungernden Schwestern, wie überall im Reich so auch in Bayern unsere katholischen Caritasanstalten so gut wie restlos über jene schweren Zeiten hinwegzubringen. Nachträglich ist es gelungen, durch die Schaffung der Wohlfahrtsrente vielen Anstalten für die erlittenen Verluste an Stiftungsvermögen wenigstens einen bescheidenen Ersatz zu sichern[1].

Doch es genügte nicht, den alten Bestand an caritativen Anstalten lediglich aufrecht zu erhalten. Der Krieg hatte unsere Empfänglichkeit und Empfindlichkeit für die Not noch geschärft. Neue Nöte hatte er hervorgerufen. So mußte noch ein Ausbau unseres Anstaltswesens erfolgen. Auch hier muß durch überlegtes Leiten des Willens zu helfen die rechte Bahn gewiesen werden. Sonst ist die Gefahr nicht abzuwenden, daß zwar allerhand Neues auf Grund der offenkundigen Notlage geschieht, daß hierbei aber einzelne Gebiete, die mehr in die Augen fallen oder mehr genannt werden, übermäßig bedacht werden, während andere wieder, trotz nicht geringeren Notstandes, vergessen bleiben. Ein Überblick über die Nachkriegszeit in Bayern, soll diese auch sonst in deutschen Landen geleistete Arbeit näher schildern.

Die Hungerjahre des Krieges und der Inflation hatten naturgemäß die Gesundheit von Mutter und Kind besonders schwer bedroht. Ganze Jahrgänge der Heranwachsenden hatten in den wichtigsten Entwicklungsjahren unter der Hungersnot gelitten. Dieser Not antwortete die Gründung und Erweiterung einer Reihe von Säuglingsheimen, Erholungsheimen und Heilstätten für Kinder und Jugendliche, für Frauen und Mütter. Wir nennen hier aus dem Bereich der bayrischen Caritas der letzten fünf Jahre die Erweiterung und allen Anforderungen entsprechende Ausgestaltung der Säuglingsheime auf dem Mönchberg bei Würzburg und in der Kapellenstraße in Augsburg. Beide Heime erhielten die staatliche Anerkennung als Säuglingspflegeschule für katholische Schwestern. Hierzu tritt das vorbildliche Säuglings- und Mütterheim des Kath. Jugendfürsorgevereins für die Erzdiözese München und Freising in Unterhaching und neuerdings das Säuglingsheim in Ludwigshafen-Mundenheim. Ebenso wurde in Passau dank der unermüdlichen Förderung durch den greisen Dompropst Dr. Pichler das dortige Säuglings- und Mütterheim erweitert und völlig neu gestaltet. Die Kindererholungsheime finden sich mit Ausnahme einiger Pfälzer Heime fast restlos im südlichsten Bayern. Zu den schon bestehenden und in den letzten Jahren wesentlich erweiterten Heimen, wie z. B. St. Annaheim in Ruhpolding, Herz-Jesu-Heim in Heimenkirch im Allgäu für Mittelschüler, kamen an neuen Kinder-Erholungs-Heimen hinzu das Heim der Schutzengelschwestern St. Alban am Ammersee mit 106 Betten, Altenhohenau der Dominikanerinnen mit 70, Marwang am Chiemsee der Niederbronner Schwestern mit 60 und Gossersweiler in der Pfalz derselben Schwestern mit 40 Betten. Neu ist auch das Erholungsheim für Lehrlinge und jugendliche Arbeiter in Ellhofen im Allgäu des Kath. Jungmännerverbandes München mit 22 Betten. Großes wurde vor allem

[1] „Die soziale Wohlfahrtsrente." Von Dr. Julia Dünner und Dr. August Schott. 8° (75 S.) Berlin 1927, Carl Heymanns Verlag.

geleistet auf dem Gebiete der Kinderheil- und Pflegestätten durch den Neubau der Kinderheilstätte Aloisiusheim in Mittelberg im Allgäu (170 Betten), die bedeutende Erweiterung der Schwachsinnigenanstalt für Knaben in Dürrlauingen (100 Betten), die wesentliche Erweiterung der Säuglings- und Kleinkinderheilstätte Graf Hertling-Heim in Ruhpolding (45 Betten), den vollständigen Neubau des Krüppelkinderheims in Aschau (90 Betten), sowie die Erweiterung und glückliche Vollendung der Kinderheilstätte Donnersberg in der Pfalz (52 Betten). Ebenso werden die mächtigen Erweiterungsanlagen der Ursberger Anstalten vielen armen pflegebedürftigen Kindern Heimat und Ruhestätte bieten.

Für die Erholung der Erwachsenen, besonders der Frauen und Mütter, hat durch den Ausbau des Bades Bocklet bei Kissingen der Caritasverband Würzburg Sorge getragen, während der Caritasverband Ludwigshafen in Bad Mingolsheim eine Heilquelle für Minderbemittelte erschlossen hat. Dies Bad hat besonders für die neuerdings stark ins Interesse getretenen rheumatischen Krankheiten Bedeutung. Ein weiterer Zweig der Erholungs- und Heilfürsorge hat sich ebenfalls unter dem Druck der Not entwickelt. Wir haben schon auf die aufreibende Tätigkeit unserer Schwestern in den Jahren der Not hingewiesen. Was Wunder, wenn manche zusammenbrachen oder zusammenzubrechen drohten. So mußten denn die Mutterhäuser notgedrungen sich nach Erholungsmöglichkeiten für ihre Schwestern umsehen, und es entstand eine ganze Anzahl von Schwesternerholungsheimen. Einen gewissen Abschluß findet dieser Zweig in der Schwesternheilstätte des Deutschen Caritasverbandes Haus zu St. Hildegard in Partenkirchen, das schon im ersten Jahre seines Bestehens Schwestern von über 50 verschiedenen Kongregationen seine Tore geöffnet hat.

Am drückendsten empfand man in den langen Jahren wohl die Wohnungsnot. Aufgabe der Caritas war es hier nicht, einzelne Wohnungen zu schaffen, dies ist Aufgabe sozialer und genossenschaftlicher Verbände. Auch diese haben gewiß aus gegenseitiger Verbundenheit im Geiste der christlichen Liebe Großartiges geleistet. Wir erinnern nur an die gewaltigen großen Blockbauten der Baugenossenschaften in München und andern bayrischen Stätten unter hervorragenden katholischen Führern. Aufgabe der Caritas im engeren Sinne hingegen ist es, denen, die sich kein Heim aus eigener Kraft schaffen können, nicht nur ein menschenwürdiges, sondern auch ein von christlicher Liebe getragenes Heim zu schaffen. Dies gilt ganz besonders für Jugendliche und alte alleinstehende Leute. Es ist nur zu bedauern, daß auch von katholischer Seite die Wichtigkeit des Aufbaues dieser Anstalten auf katholischer Grundlage nicht genügend gewertet wird. Man wird dies leider verstehen, wenn man feststellen muß, daß selbst auf dem Gebiete der Kindererholungsfürsorge sogar bis in die Reihen der Vorkämpfer für Elternrecht noch eine in der Zeit des Schulkampfes unverständliche Gleichgültigkeit anzutreffen ist. Der Wohnungsnot der Jugendlichen, die zugleich eine bittere Erziehungsnot ist, sucht eine große Zahl von Lehrlingsheimen, die in diesen letzten Jahren entstanden, zu steuern. Dank gebührt hier besonders der aufopfernden Tätigkeit der Salesianer Don Boscos, die mit Anspannung aller Kräfte der großen hier vorhandenen Not zu begegnen suchten und in kürzester Zeit in fünf bayrischen Städten ihre Heime eröffneten. Das größte, das Salesianum in München,

zählt zur Zeit 342 Betten. Auch der gewaltige Bau der Hansa-Heime in München mit 380 Betten dient großenteils diesem Zweig der Caritas. Unter großen Opfern haben die Caritasverbände von Nürnberg, Ludwigshafen und Speyer die Erstellung von Lehrlingsheimen durchgeführt, bzw. begonnen. Ein mustergültiges Lehrlings- und Jungmännerheim namentlich auch für die Besucher der Gewerbeschulen schuf der Caritasverband Augsburg in dem St. Ulrichsheim. Wenn neben den Lehrlingen die Caritas sich auch wieder der Mittelschüler annimmt, so liegt die Berechtigung hierzu in der schwierigen Lage, wenn nicht der Armut zahlreicher Familien besonders außerhalb der Schulstädte, deren Kindern sonst eine ihren Fähigkeiten entsprechende Weiterbildung verwehrt wäre. Neben Abteilungen für Mittelschüler in verschiedenen der genannten Heime ist hier das Schülerheim des Diözesan-Caritasverbandes Speyer besonders zu erwähnen. Zu den ausgesprochenen Alters- und Kleinrentnerheimen zählt das Maria-Elisabeth-Heim in Bamberg, während verschiedene andere Unternehmungen, wie die völlig umgebaute Maria-Hilf-Anstalt in Bamberg, die St. Josefspflege in Ludwigshafen-Mundenheim, die große neu gebaute Anstalt der Paulusbrüder in Queichheim, neben andern teils sozialen, teils caritativen Zwecken, ebenfalls dem Dienste an alten Alleinstehenden sich widmen.

Die Not auf den verschiedensten Lebensgebieten, nicht zuletzt die Wohnungsnot hatte mancherorts eine vermehrte Erziehungsnot zur Folge, ließ insbesondere das Heer auf der Landstraße und das der Obdachlosen und damit von selbst der nicht immer durch eigene Schuld Gebrochenen wachsen. Auf dem Gebiete der Erziehungsfürsorge war in den früheren Jahren im allgemeinen schon ausreichend gesorgt. Lediglich für schulentlassene Mädchen erschienen Neugründungen wünschenswert. Wir nennen hier die jüngste Schöpfung der Salvatorianerinnen, Marienstift bei Passau, und das große, aber noch nicht vollendete Werk des Prälaten Georgens von Maria Rosenberg in der Pfalz für geschlechtskranke Mädchen. Im Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Vertiefung der Heilpädagogik steht die Gründung von Sonderheimen für psychopathische Kinder, für Mädchen das Landerziehungsheim in Kochel am See, für Knaben und Mädchen der jüngste Zweig am reichen Baum der Wagnerschen Anstalten, das Psychopathenheim Johann verbunden mit Schwesternschule in Unterhaching bei München. Von den Anstalten für männliche Fürsorgezöglinge wurde bedeutend ausgebaut die Erziehungsanstalt der Maristen-Schulbrüder, St. Maria in Neuherberg bei München, und das von Hohenhammer nach Bircheneck verlegte St. Georgsheim der Missionäre vom Heiligsten Herzen Jesu.

Vor einem noch ganz unbebauten, gar steinigen Ackerfeld, das schon längst dringend die Bestellung verlangt hatte, sah sich die Caritas in Bayern auf dem Gebiet der Gefährdetenfürsorge für Erwachsene. Für gefährdete Frauen und Mädchen sorgte zwar schon seit Jahren der Fürsorgeverein für Mädchen, Frauen und Kinder. Es war ihm auch gelungen, neben seinen alten Erziehungsheimen in München, Nürnberg, Bamberg und vor allem in der Mariahilf-Anstalt Augsburg Zufluchtsheime zu eröffnen bzw. bereitzustellen. Zugleich dienen diese Heime auch der vorübergehenden Aufnahme von strafentlassenen Frauen und Mädchen. Für Männer dagegen gelang es

erst in allerjüngster Zeit, etwas Entsprechendes zu schaffen. Den ersten Wurf wagte auch hier der Diözesan-Caritasverband Speyer, der in Altleiningen ein Übergangsheim für Strafentlassene und andere der Straße preisgegebene Männer unter Leitung der Paulusbrüder von Queichheim schuf. Im rechtsrheinischen Bayern übernahm der Orden der Barmherzigen Brüder den Bau eines gleichgearteten Werkes im Anschluß an seine große Pflegeanstalt in Reichenbach. Durch die Eröffnung der süddeutschen Trinkerheilstätte Meidingen bei Augsburg wird der Ring des zunächst Unerläßlichen auf diesem Gebiet geschlossen werden.

Insgesamt sind in den letzten fünf Jahren 63 Anstalten der Geschlossenen Fürsorge im Rahmen des Caritasverbandes neu errichtet worden, wurden über 4149 Betten neu in den Dienst der Caritas gestellt. In der gleichen Zeit vermehrte sich die Zahl der Kinderbewahranstalten und Krippen von 593 auf 723 um 130, die der ambulanten Krankenpflegestationen von 618 auf 809, also um 191 Stationen.

So festigte und härtete sich unter dem Druck der Not der Bestand der katholischen Anstaltshilfe. Aber auch die offene Fürsorge erhielt in diesen Jahren ihre ganz besondere Prägung. Sie mußte unter dem Zeichen der Massenfürsorge stehen und verlangte dadurch von selbst nach starker Zusammenfassung und einheitlicher Leitung. Die Hilfe auf diesem Gebiet wurde zum größten Teil ermöglicht durch die Opferfreudigkeit der Landbevölkerung, die durch ihre Lebensmittelspenden der darbenden Stadtbevölkerung zu Hilfe kam. Um welch gewaltige Zahlen es sich gerade in den größten Notjahren handelte, mögen einige Angaben beweisen: Im Jahre 1922 wurden neben Obst, Eier, Fett, Gemüse, Brot usw. in den acht bayrischen Diözesen insgesamt gesammelt: 68273,36 Ztr. Kartoffeln und 8199,46 Ztr. Getreide. Im Jahre 1923 waren es 37532,85 Ztr. Kartoffeln und 9487,95 Ztr. Getreide. Zu diesen Leistungen des eigenen Volkes traten die Hilfsmittel, die das Ausland in jenen Jahren reichlich spendete. Neben der sog. Quäkerspeisung, die später vom Reich und den Gemeinden übernommen bzw. abgelöst wurde, muß hier besonders das Päpstliche Hilfswerk und eine Reihe von Schweizer Hilfswerken erwähnt werden. Durch das Päpstliche Hilfswerk allein wurden über die Außenstelle des Deutschen Caritasverbandes in Hamburg nach Bayern vom April 1924 bis zum Oktober 1925 insgesamt 18274 Ztr. Kleidungsstücke und Lebensmittel geschenkt. Dank diesen verschiedenen Mitteln und im steigenden Maße auch den eigenen Hilfsquellen, konnten in all den Notjahren in Wahrheit Massen gespeist werden. So speisten die bayrischen caritativen Einrichtungen in den letzten Jahren während der Wintermonate täglich 25000—30000 Bedürftige allein in ihren Mittelstands- und Volksküchen. Hinzu kommt noch die unmittelbare Abgabe von Lebensmitteln mit einem monatlichen Wert von fast 100000 Mark.

Noch ist diese Zeit der Massennot nicht vorüber. Aber dennoch harren schon wieder Aufgaben planmäßigen stetigen Weiterbaues der Caritas. Die neuen, in das Wohlfahrtswesen tief einschneidenden Reichsgesetze, das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz und die Reichsfürsorgepflichtverordnung erfordern in steigendem Maße die Mitarbeit der Caritas. Dasselbe gilt für die Entwicklung der Sozialversicherung über das Gebiet gesetzlicher Leistungen

hinaus. Die immer stärker betonte Arbeitsgemeinschaft muß neben der öffentlichen Wohlfahrtspflege und der Sozialversicherung als Dritten im Bunde eine starke freie Liebestätigkeit finden. Vielfach muß deren Arbeit in der offenen Fürsorge noch stärker entwickelt werden. Auch dort, wo sie bereits Leistungen aufzuweisen hat, muß sie noch, um eben mit den andern Trägern der Wohlfahrtspflege gemeinsam arbeiten zu können, in sich selbst fester zusammengeschlossen werden. Es ist möglich, daß, angeregt durch die genannten Gesetze und Bestrebungen, auf dem Gebiet der offenen Fürsorge sich ein ähnlicher Vorgang vollziehen wird, wie wir ihn vor 25 Jahren in der Erziehungsfürsorge, der offenen wie der geschlossenen, im Zusammenhang mit der Fürsorgeerziehungs-Gesetzgebung erlebt hatten. War die Durchführung der Fürsorgeerziehung ohne die wesentliche Hilfe der freien Liebestätigkeit weder in der offenen Familienerziehung noch in der Anstaltsfürsorge denkbar, so können wir anderseits uns das Aufblühen dieser beiden Fürsorgezweige in den letzten Jahrzehnten ohne die Anregungen und den stetigen Antrieb der entsprechenden Gesetzgebung nicht denken. Die neuen Aufgaben verlangen wohl noch da und dort eine Ergänzung der Anstalten der geschlossenen Fürsorge, wie wir dies für die Männerfürsorge schon erwähnt haben, und wie dies im besondern Maße für die Lehrlingsfürsorge noch gilt. Aber der Hauptnachdruck der kommenden Jahre wird auf die Gewinnung und Schulung von lebendigen Kräften für die Caritas und im Geiste der Caritas in Stadt und Land zu legen sein. Die Caritas muß, geführt von solchen Kräften, von den Burgen ihrer Anstalten hinausschreiten unter das Volk, um überall Caritas zu säen und reifen zu lassen. Deshalb ist auch das caritative Gemeindehaus, das Caritashaus, zu fördern und zu pflegen als Träger der halboffenen und offenen Fürsorge. Hier müssen die Kleinen, deren Wartung die Mutter nicht leisten kann, unter der Obhut der Schwestern sich finden, die Größeren in den Dienst der Hausmutter eingeführt werden. Von hier aus muß die Schwester zu den Kranken, aber auch zu den Armen und allen Hilfsbedürftigen der Gemeinde oder des Dorfes ihren Weg finden. Dieses Haus muß auch der Mittelpunkt aller hilfsbereiten Kräfte jeder Pfarrgemeinde sein. Wenn auch über diesen großen und weitausschauenden Aufgaben Teilaufgaben, wie sie z. B. neuerdings die Soziale Gerichtshilfe, der männliche Bahnhofsdienst usw. stellen, nicht übersehen werden dürfen, so kann doch auf diese stille, aber um so lebensnotwendigere Arbeit zur Zeit nicht genug die Aufmerksamkeit der caritativen Kreise gelenkt werden. Diese Arbeit kann vollkommen und erschöpfend, eben weil sie wesentlich mit der kirchlichen Gemeinde verbunden ist, nur auf religiösem, konfessionellem Boden geleistet werden. Sie wird auch nur von diesem Boden aus die nötigen Kräfte, nicht nur an Geld, vielmehr auch an ausdauernder Liebe aufbringen. Soll sie sich aber überall da, wo die Not es verlangt, durchsetzen, so wird dies wiederum nur im Anschluß an die kirchlichen zentralen Stellen und deren tatkräftige Leitung und Förderung möglich sein. So lassen uns auch die künftigen Aufgaben der Caritas hoffen, daß die eingangs geschilderte Grundlage ihrer Organisation auch für die kommenden Zeiten den rechten Weg verbürgt.

**Constantin Noppel** S. J.

# Bienen unter sich

„O wie duftet der Sonnenschein!“ rief die kleine Biene Maja voll Entzücken, als sie mit ihren blinkenden neuen Flügeln den ersten Flug in die Welt voll Licht und Wonne wagte. Aber die alte, erfahrene Honigträgerin zu ihrer Seite keuchte: „Nein, es sind die Blüten.“

Es ist nicht angebracht, hier in tiefgründender Untersuchung entscheiden zu wollen, ob der Dichter Bonsels auf eine Sinnestäuschung oder ein überhastetes Urteil anspielen wollte. Er zeigt uns ja deutlich genug, daß er sein Dichtererkennen und Dichterempfinden in seine kleine Heldin hineinlegt. Aber wir werden bei einer so überraschenden Wendung stutzen dürfen und uns fragen: Wie steht es in der Wirklichkeit mit der Wahrnehmung von Blütenduft und Sonnenschein durch die Biene, und was haben die Tiere sich denn gegenseitig zu fragen und zu sagen?

Man wird bei aller Vorsicht im einzelnen doch sofort geneigt sein, dem Gesichtssinn der Biene eine Hauptrolle zuzuweisen, ist sie doch eine Sonnen- und Blumenfreundin. Das Gehör mag auch recht ausgebildet sein, was hätten sonst die Töne zu bedeuten, die wir am Bienenstocke vernehmen, das friedliche Summen, das Heulen, der Stechton, das Tüten der Königin? Das Gehör scheint ja auch so recht der soziale Sinn zu sein. Wenigstens unter Menschen ist dem von Geburt an Tauben wohl am meisten die Teilnahme an der Gemeinschaft und ihren Segnungen verschlossen. Natürlich setzen wir voraus, daß die Bienen, die so prächtig zusammenarbeiten, sich auch verständigen können, und wenn wir uns über das Wie äußern sollten, dürften wir wohl an Gebärden oder Laute zuerst denken. Wir hätten damit unsere Erfahrungen über Menschensinne und Menschensprache zu Grunde gelegt und mit etwas Phantasie, aber vorläufig noch ohne Genie, ein Dichtwerk geschaffen, das mit wirklicher Bienenpsychologie sehr wenig zu tun hat.

Richtig ist ohne Zweifel, daß die Bienen eine Gemeinschaft bilden; wir sprechen von einem Bienenstaat. Richtig ist auch, daß sie irgendwie zusammenarbeiten, denken wir nur an den Wabenbau. Da sollte man meinen, irgend eine Verständigung müsse unter den Insassen eines Stockes stattfinden. Das wird auch zutreffen, aber wir müssen das Wort Verständigung mit höchster Vorsicht gebrauchen. Wenn man eine Schale mit etwas Honigwasser vors Fenster stellt, dann kann sie stunden- und tagelang dastehen, ohne daß man eine Biene daran erscheinen sieht. Hat aber einmal ein Bienchen sie gefunden, dann erscheinen vielleicht Hunderte von Genossinnen in kurzer Zeit. Da muß doch eine Mitteilung erfolgt sein. Den genannten Versuch mit dem Futterschälchen hat ein ausgezeichneter Tierphysiologe sehr oft gemacht, um über die Fähigkeit der Farbenunterscheidung bei den Bienen ins klare zu kommen. Ich habe seinerzeit über die Versuche v. Frischs und ihre Ergebnisse berichtet[1].

Die scharfe Gegnerschaft, die v. Frisch fand, hatte zur Folge, daß er in seiner Fragestellung, seiner Versuchsanordnung und Ergebnisdeutung sich

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 99 (1920) 146.

eine große Klarheit und kritische Vorsicht aneignete. v. Frisch war also ausgezeichnet vorbereitet, als er sich angesichts der zu seinen Futterschälchen zusammenströmenden Bienen die Frage vorlegte, wer sie gerufen. Natürlich hatten sich schon andere mit dieser Frage beschäftigt. v. Buttel-Reepen, der Verfasser eines ausgezeichneten Bienenbuches [1], hatte das Lückenhafte unserer Kenntnisse über den Verkehr der Bienen unter sich wohl empfunden, glaubte aber besonders von dem Hörvermögen der Bienen die Verständigung herleiten zu können. Wer sich durch den Vergleich mit Ameisen beeinflussen ließ, konnte Fühlerschläge als Zeichen erwarten und also der Tastempfindung eine wichtige Rolle im Bienenverkehr zuteilen. Auch auf den Geruch war hingewiesen worden. Diese Erklärungen ließen sich alle auf den einfachen Vorgang anwenden, daß eine Biene, die eine Futterquelle gefunden hat, viele nach sich zieht.

Den Anstoß zu einer genaueren Untersuchung gab aber eine Beobachtung, die zunächst unaufgeklärt bleiben mußte. v. Frisch hatte erkannt, daß eine ganz bestimmte Bienenschar von einigen Dutzenden sich an eine Futterstelle fesseln ließ. Diese verwandte er dann zu seinen Farbdressurversuchen. Er fütterte sie auf einem Farbpapier aus einem Uhrschälchen mit Zuckerwasser. Jedesmal, wenn das Schälchen geleert war, wurden Futterpausen von etwa 20 bis 30 Minuten eingeschoben. Nun war jedesmal am Ende einer solchen Futterperiode ein voller Verkehr im Gange, an die 100 Bienen umschwärmten den Platz. „Fast die ganze Schar, welche die Futterstelle kennt, ist da und sucht das Schälchen nach dem verschwundenen Zuckerwasser ab. Schon nach wenigen Minuten wird ihre Zahl merklich geringer, und allmählich verfliegen sie sich fast völlig, nur ab und zu kommt eine Biene, um nachzusehen, ob es wieder etwas gebe. Findet sie nichts, so kehrt sie nach kurzem Suchen in den Stock zurück, und die Kundschafter kommen allmählich in immer größeren Abständen. Sobald man aber von neuem Zuckerwasser bietet und die erste Biene mit gefülltem Magen heimkehrt, kommen auch die andern geflogen, und schon nach wenigen Minuten kann die ganze am Dressurplatze verkehrende Bienenschar wieder mobil gemacht worden sein." [2]

Merkwürdig erscheint diese Tatsache besonders deshalb, weil diese 40—100 Bienen nur einen kleinen Bruchteil des Volkes darstellen, zu dem sie gehören, vielleicht bloß ein Tausendstel. Die andern fliegen an schönen Tagen anderswohin und kommen mit Blütenstaub und Blütennektar beladen heim. Es geht aber aus dem Verhalten jener 100 unzweideutig hervor, daß sie sich für die Fütterung auf dem Uhrschälchen reserviert halten und ruhig im Stocke sitzen bleiben, wenn die übrigen Trachtbienen mit Beute beladen heimkommen. Kehrt aber eine von ihrer Schar mit Ladung in den Stock zurück, so sind sie sofort alarmiert. Diese Beobachtung schien v. Frisch „mit Notwendigkeit darauf hinzuweisen, daß unter den nach vielen Tausenden zählenden Bewohnern eines Stockes die wenigen Tiere, die an einer Futterstelle verkehren, ständig miteinander in Fühlung sind und sich gewissermaßen persönlich kennen." [3]

---

[1] Leben und Wesen der Bienen, Braunschweig 1915.

[2] K. v. Frisch, Über die „Sprache" der Bienen, in: Zoolog. Jahrbücher 40 (1923) 10. Dort auch die übrige Literatur.

[3] Derſ., Der Farbensinn u. Formensinn der Biene, in: Zool. Jahrb. Physiol. 35 (1915) 85.

Es handelte sich darum, diesem Verkehr im Stock auf die Spur zu kommen. Da der gewöhnliche Bienenstock ganz unübersichtlich ist, so wurde ein eigener Beobachtungskasten angefertigt, bei dem die 6 Waben alle in einer Ebene liegen. Die beiden Hauptwände dieses Flachkastens wurden aus Glas hergestellt und für gewöhnlich durch gepolsterte Holzwände geschützt. Die innere Tiefe des Kastens ist nur 5 cm, so daß die Bienen nur Platz für eine Wabe haben. Das Flugloch liegt an einer Schmalseite, nach außen schließt sich daran eine Galerie mit Beobachtungsfenstern, nach innen ist der hineinführende Gang so angeordnet, daß die heimkommenden und ausreisenden Bienen an dem Beobachter vorbeiziehen müssen. Die Bienen scheinen sich an die Belichtung ihres Stockinnern einigermaßen leicht zu gewöhnen. Bekanntlich dienen auch entsprechend hergestellte Flachnester mit Glaswänden zur Beobachtung von Ameisen. Um die Tiere, auf deren Verhalten es eben ankommt, kenntlich zu machen, wurden Farbflecke als Markierungen verwandt. Bis zu 500 Nummern ließen sich leicht unterscheiden. Die Tiere wurden dadurch nicht behindert. Durch Markierung und Beobachtung läßt sich nun leicht feststellen, daß tatsächlich eine bestimmte Gruppe von etwa 100 Bienen an dem aufgestellten Futterschälchen verkehrt. Nach einer längeren Futterpause kann es dann längere Zeit dauern, ehe ein Glied der Schar am Schälchen erscheint. Hat ein solches aber dann den neuen Vorrat entdeckt, so kommen auch die andern Glieder der Gruppe. Werden diese nun einzeln numeriert, so erfährt man, daß jedes Tier der Gruppe das Aufspüren und Daheimmelden des Futters besorgen kann. Es gibt also keine besondern Kundschafter. Wohl scheint es im Eifer und der Hartnäckigkeit des Suchens individuelle Unterschiede zu geben.

Noch draußen an der Futterstelle läßt sich eine weitere Frage beantworten, ob nämlich die Kundschafterin die übrigen Bienen ihrer Schar hinführt oder ob sie dieselben gewissermaßen vorausendet[1]. Ein entscheidender Versuch sei hier kurz erzählt. Es handelt sich um etwa 25 Bienen, die bis $12^{30}$ Uhr gefüttert worden waren. Von $2^{20}$ ab zeigte sich zunächst durch 25 Minuten kein Kundschafter. Um $2^{45}$ erschien eine Biene von der gezeichneten Schar, sagen wir W, an dem inzwischen mit Zuckerwasser gefüllten Schälchen. Die Biene sog sich an, flog nach 1 Minute zurück in den Stock, nach 2 weiteren kehrte sie allein zurück. Um $2^{51}$ ging sie zum zweiten Male beladen nach Hause und blieb diesmal 4 Minuten im Stock. Schon 2 Minuten nach ihrer Heimkehr, $2^{53}$, stürzten 3 und nach knapp einer weiteren Minute 3 andere Bienen ihrer Schar aus dem Stock hervor und eilten direkt zum Futterschälchen. Erst nach einer weiteren Minute verließ die erste Biene W den Stock wiederum. Also waren die 6 genannten Bienen nicht von ihr angeführt, sondern *vorausgeschickt* worden. Nach einer halben Stunde waren fast alle (23 von 25) Bienen jener Sammlerschar mit Eintragen der süßen Last beschäftigt.

Jetzt wird die Frage brennend, auf welche Weise die Verständigung im Stocke erfolgt. Man hätte erwarten können, daß die gezeichneten Bienen, die zu einer besondern Schar gehören, im Stock ein besonderes Wachtlokal bezogen hätten, von dem aus sie wie ein Überfallkommando bei der Alarmierung vorgestürzt wären. Sieht man sich die Lage aber während einer Futterpause

[1] v. Frisch, Über die „Sprache" usw. 27.

an, so findet man die gezeichneten Bienen ganz unter den übrigen Stockinsassen verstreut. Nur werden diejenigen Waben bevorzugt, die dem Flugloche zunächst liegen. Da sitzen nun die vielgerühmten fleißigen Immen und tun nichts, hocken unbeweglich am selben Fleck stundenlang, tagelang, wenn eben die gewohnte Futterquelle versiegt ist. Das ist eine interessante Ergänzung des Charakterbildes der Biene, das uns eigentlich immer einseitig entgegentritt. Wenn wir die Bienen außerhalb des Stockes sehen, sind sie tatsächlich bis zur Erschöpfung fleißig, feiernde Bienen zeigen sich unsern Blicken kaum.

Hin und wieder sieht man nun eine solche gezeichnete Biene unruhig werden. Sie steigt von der Wabe herab, steuert auf das Flugloch los und fliegt zu einer Kundschafterreise zum Schälchen, ohne Erfolg. Sie fliegt dann heim und verliert sich bald wieder unter den andern. Begegnet sie jetzt im Stock den gezeichneten Bienen ihrer Schar, so sieht man keine Andeutung wechselseitigen Erkennens oder irgend einer Mitteilung. Aber das Bild ändert sich, wenn sie am Schälchen Zuckerwasser vorgefunden hat. „Sie saugt sich voll[1], fliegt heim und läuft nun hastig, als wenn sie größte Eile hätte, über die nächste Wabe aufwärts. Dabei trifft sie wohl schon mit müßigen nicht markierten Bienen zusammen. An solche gibt sie, unter wechselseitigem Betrillern der Fühler ihr Zuckerwasser ab; sie verteilt es gewöhnlich an 2 bis 3, oft auch an eine größere Zahl Bienen, die mit der empfangenen Gabe langsam davonkriechen. Nun könnte die Sammlerin, ihrer Bürde ledig, zum Zuckerwasser zurückkehren. Manchmal tut sie es auch, ohne sich weiter aufzuhalten. Meist aber läuft sie emsig noch weiter aufwärts auf die höher gelegene Wabe, auf der ihre Kameraden sitzen, und hier beginnt sie nun einen Rundtanz." v. Frisch ist nicht der erste Sterbliche gewesen, der den Bienentanz gesehen hat. In Unhochs „Anleitung zur wahren Kenntnis und zweckmäßigsten Behandlung der Bienen" aus dem Jahre 1823 wird das Bienenballett recht treffend beschrieben, aber kaum gedeutet. Schon 1788 hatte der Prediger Spitzner die Bedeutung des Vorganges als Futtermeldung richtig erkannt, doch sehr ungenau beschrieben. Da diese Mitteilungen in der unheimlich angewachsenen Imkerliteratur wieder untergegangen waren, mußte der Werbetanz durch v. Frisch neu entdeckt werden. Er beschreibt ihn so: „Mit raschen, trippelnden Schritten rennt die erfolgreiche Sammlerin im Kreise herum, in so engem Kreise, daß meist nur eine Zelle im Innern liegt, auf den 6 umliegenden, angrenzenden Zellen rast sie herum — nicht dauernd in der gleichen Richtung; mit einer plötzlichen Wendung macht sie kehrt und dreht sich um das gleiche Zentrum in entgegengesetzter Richtung, um sich alsbald mit einer neuerlichen Schwenkung um 180° im früheren Sinne weiter zu drehen usf. Oft rennt sie zwischen je 2 Wendungen 1 bis 2 volle Kreise aus, oft folgen auch die Wendungen rascher aufeinander, und sie beschreibt nur je $^1/_2$ bis $^3/_4$ Kreisbogen nach jeder Richtung. So können bei einem Rundtanz an ein und derselben Stelle gegen 20 Wendungen und mehr ausgeführt werden, in der Regel sind es aber weniger, durchschnittlich 6 bis 10. Der Tanz währt durchschnittlich etwa $^1/_4$ Minute. Des öftern wird er einmal an einer andern Stelle der Wabe wiederholt, zuweilen noch ein drittes oder viertes Mal. So überraschend der

[1] A. a. O. 30.

Tanz begonnen hat, so plötzlich wird er abgebrochen. Die Biene eilt zum Flugloch und sucht den Futterplatz wieder auf.

Dieser Rundtanz wird niemals auf einer leeren oder schwach besetzten Wabe, sondern stets nur in dichtem Gedränge ausgeführt. Die tanzende Biene kommt also schon bei ihrer ersten Drehung mit den Tieren der nächsten Umgebung in Berührung, und diese geraten nun in große Erregung, wenden ihr die Köpfe zu, und einige, 3 oder 4 oder $^1/_2$ Dutzend, suchen die Fühler an ihren Hinterleib zu halten und trippeln hinter ihr drein, sodaß jene gleichsam einen Schwanz von Bienen mit sich zieht, der die raschen Kreistänze mit allen Wendungen mitmacht — ein drolliger Anblick und schwer mit Worten zu schildern...."

Wenn nun die Tänzerin den Tanz abbricht und zum Flugloch eilt, folgen ihr die angeregten Bienen in der Regel nicht oder nur eine kurze Strecke weit. Waren aber Bienen von ihrer eigenen Schar in der Nähe, wie sie von Frisch durch Markierung kenntlich gemacht waren, so lassen sich diese auch auf den Tanz ein und verlieren nachher die Fühlung mit der Tänzerin. Aber sie putzen sich und bereiten sich zum Ausflug vor. Dann eilen sie, ohne sich um die tanzende Botin weiter zu kümmern, zum Flugloch und suchen das Schälchen auf. Kommen sie jetzt heim, so tanzen sie ebenfalls und das nicht nur nach dem ersten, sondern auch nach den weiteren Ausflügen, solange noch Vorrat im Schälchen ist.

Man wird also zu dem Schlusse gedrängt, daß der Tanz es ist, der durch die Tastempfindung wahrgenommen auf die Stockinsassen, besonders aber auf die zur selben Schar gehörigen Bienen anregend wirkt. Aber er ist nicht das einzige Verständigungsmittel, wenn er auch das wichtigste genannt werden darf.

Wir haben zunächst einen sehr einfachen Fall zur Erklärung herangezogen. Die Bienen, die zu dem Futterschälchen geholt werden, kennen den Weg bereits. Nun treffen an diesem Futterplatz immer auch Neulinge ein. Sind diese auch von den Tänzern alarmiert? Und wenn sie nicht von ihnen direkt geführt werden, wie finden sie den Weg zu der Futterstelle? Geschickte Versuche führten zu einer überraschend einfachen Lösung. Eine Schar von Bienen, die auf ein bestimmtes Schälchen mit Zuckerwasser dressiert ist und diesem auch treu bleibt, liefert durch seine Tänze den Anstoß für den Stock. Nun stellte der Forscher aber in der ganzen Umgebung des Stockes in verschiedenen Entfernungen gleichzeitig Futterschälchen hin, und diese Schälchen wurden alle von Neulingen desselben Volkes gefunden, allerdings nach verschiedenen Zeiten. Für ein 1 km entferntes brauchten die Bienen 4 Stunden, ehe sie es fanden. Danach liegt die Technik des Futterfindens ziemlich offenkundig so: Die Tänze im Stock geben dort bloß bekannt, daß es draußen Futter gibt. Das veranlaßt eine Anzahl Bienen auszufliegen und überall herumzusuchen. Bei der großen Zahl ist es dann nicht unwahrscheinlich, daß einige die Futterstelle auch finden und mittragen und mittanzen helfen. Freilich sind zugleich viele andere erfolglos ausgeflogen. Es wäre also ein sehr unpraktisches Verständigungsmittel, wenn wegen jeder kleinen Honigquelle die Bienen in Scharen aus dem Stocke gejagt würden. Dies geschieht auch keineswegs. Eine heimkehrende Sammlerin tanzt längst nicht immer. Stellt man eine gefüllte Schale mit Zuckerwasser auf und sorgt dafür, daß sie längere Zeit gefüllt bleibt, so wird gesammelt und getanzt, bis die Schar ins Unermeßliche gewachsen ist. Bei

seinen Dressurversuchen legt v. Frisch deshalb immer wieder Futterpausen ein und fängt nachher ungezeichnete Neulinge fort. Stellt man aber statt des gefüllten Schälchens ein anderes hin, das nur mit Zuckerwasser angefeuchtetes Fließpapier enthält, das also als spärliche Futterquelle angesehen werden muß, so saugen die Bienen wohl fort, aber sie tanzen nicht mehr bei der Heimkehr, locken also keine Neulinge mehr nach. Diese Versuche am Schälchen, die immerhin etwas Künstliches enthalten, wurden von v. Frisch auch mit Hilfe natürlicher Blumen wiederholt und ihre Ergebnisse bestätigt. So richtet sich also der Aufwand an Sammlerinnen wie von selbst nach der Menge des vorhandenen Nektars. Wenn eine Pflanzenart gerade erblüht, etwa am Morgen eines schönen Sommertages, finden die ersten Kundschafter ein günstiges Arbeitsfeld; dann locken sie durch ihren Tanz die übrigen hinaus. Sind aber die Vorräte schon erschöpft oder knapp geworden, so hört der Tanz und der Zustrom von selbst auf[1].

Der Blütenstaub oder Pollen hat für die Biene nicht geringere Bedeutung als der Blütensaft: Er liefert dem Bienenstock die eiweißhaltige Nahrung, die für die Aufzucht der Brut unentbehrlich ist. Bekanntlich sammeln die Bienchen den Blütenstaub mit dem ganzen behaarten Körper, kehren ihn dann aber zusammen und quetschen ihn vermittelst der Pollenzange der Hinterbeine in das Körbchen, wo er die bekannten Bienenhöschen bildet[2]. Die mit Blütenstaub beladene Biene führt nun einen besondern Tanz, den Schwänzeltanz, auf, der nach v. Frisch ganz deutlich von dem Werbetanz der Nektarsammlerinnen zu unterscheiden ist, weil der Hinterleib wie bei einer laufenden Ente hin und herschwingt.

Die Untersuchungen bei den Blütenstaubsammlern haben aber ihre besondere Schwierigkeit, weil es hier nicht mehr so leicht gelingt, den Einfluß des Geruchsinnes auszuschalten. Dieselbe Schwierigkeit stellte sich übrigens auch schon bei der Nektarfütterung auf natürlichen Blumen ein. Es zeigte sich, daß es nur sehr wenige ganz duftlose Blüten gibt, die man im allgemeinen bei den Windblütern, also z. B. bei den Gräsern, suchen muß. Der Einfluß des Blütenduftes wird sich nun am leichtesten aus einem entsprechenden Versuche ergeben. Stellen wir etwa Alpenveilchen in einem Strauß zur Fütterung auf und träufeln wir Zuckerwasser in die Blüten, um reiche Tracht zu gewährleisten, so sammeln die Bienen eifrig und tanzen im Stock. Jetzt wird an einer andern Stelle ein Strauß Alpenveilchen und dabei ein Strauß mit Phloxblüten gestellt. Die aus dem Stock durch die Tänze alarmierten Bienen finden bald die Alpenveilchen und suchen darin mit großer Ausdauer herum, als ob da etwas für sie zu finden sein müßte. Nunmehr entfernen wir am Futterplatze die Alpenveilchen und versehen einen Strauß Phloxblüten mit dem Zuckerwasser. Das hat nach kurzer Zeit eine Umstellung der Bienen zur Folge. Die aus dem Stock alarmierten Tiere umschwärmen jetzt mit Vorliebe den Phloxstrauß an der Beobachtungsstelle, obgleich er kein Zuckerwasser enthält und seine langen Blütenröhren für Bienenzungen ganz unzugänglich sind. Auch die Phloxblüten, die vielleicht draußen in den Gärten herumstehen, werden

[1] A. a. O. 96 und v. Frisch, Aus dem Leben der Bienen (Berlin 1927) 82 f.
[2] Buttel-Reepen a. a. O. 140.

eifrig, obgleich erfolglos, beflogen. Diese Versuche gelingen stets mit den verschiedensten Blumen, wenn diese nicht ganz duftlos sind. Die Bienen haben also bei ihrem Aufenthalt in den Blumen etwas von dem Dufte derselben angenommen. Die Stockbienen, die von der Tänzerin angeregt werden, haben diesen Duft wahrgenommen und sich eingeprägt. Bei ihren Suchflügen im Freien fahnden sie also nach diesem Duft und werden so viel leichter zu der ergiebigen Futterquelle geführt. Man sieht, daß die Futtersuche durch diese Einengung auf bestimmte Düfte das rein Zufallsmäßige und Kraftvergeudende verliert. Sie erscheint sogar viel zweckentsprechender als etwa ein Hingeleiten der Bienen durch die Kundschafterin. Dies würde zu einer Überfüllung an der einen Futterstelle führen. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß das Aufblühen einer Futterpflanze nicht bloß an einem Exemplare, sondern an vielen verstreut stehenden Stücken in der ganzen Gegend erfolgt. Diese werden jetzt alle zugleich gefunden. Durch ausgiebige Versuche, auch mit künstlichen Duftstoffen, konnte v. Frisch zeigen, daß die Unterscheidungsfähigkeit der Bienennase (wir nennen sie gewöhnlich Fühler) eine recht beachtenswerte ist, dagegen soll die Empfindlichkeit nicht weit über die unserer Nase hinausgehen, wenn man von einem Punkte absieht, der jetzt noch nachzutragen ist.

Füttert man nämlich bei demselben Stock an zwei Futterplätzen, aber an einem reichlich, am andern spärlich, und zwar nur duftloses Zuckerwasser in duftloser Umgebung, so tanzen die von der reichen Stelle zurückkehrenden Bienen und alarmieren eine Anzahl Neulinge. Diese müßten nun nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit etwa in gleicher Zahl an beiden Futterplätzen erscheinen, in Wirklichkeit erscheinen aber an der reichlichen Futterstelle viel mehr. Des Rätsels Lösung liegt wieder in einem Duft, den aber diesmal die Bienen selbst erzeugen. Auf dem Rücken, und zwar am vorletzten Unterleibsringe, befindet sich eine Drüsenhaut, die vorgewulstet werden kann und dann als feuchtglänzendes Kissen sichtbar wird, während sie für gewöhnlich unter dem übergeschobenen nächsten Chitinring verborgen liegt. Die Drüsen, die auch ihrem Bau nach als Duftdrüsen anzusprechen sind, wurden von Sladen[1] als solche erkannt. Der melissenartige Duft ist auch für die menschliche Nase wahrnehmbar. Die Bienen scheinen dafür ein besonders feines Empfinden zu haben. Man beobachtet nun, daß die Sammlerinnen, die eine reich fließende Futterquelle gefunden haben, diese Dufttasche ausstülpen, sie umschwärmen eine Zeit lang das Schälchen und verbreiten so den Duft in der näheren Umgebung. Für die herumsuchenden Bienen ist dieser Duft dann ein lockendes Signal, auch dann noch, wenn die betreffende Sammlerin schon wieder zum Stocke zurückgekehrt ist. Eine schöne Bestätigung dieser Ansicht gelang v. Frisch, als er einem Bienenvolke zwei ganz gleichartige Futterstellen bot, nur den ersten Sammlern an der einen Stelle das Duftorgan verklebte. Es zeigte sich, daß durch diese Maßnahme, welche die Tätigkeit der Bienen sonst nicht behinderte, der Zuzug von neuen Sammlern auf $^1/_{10}$ zurückging[2].

---

[1] A scent producing organ in the abdomen of the worker of Apis mellifica, in: Entom. Monthly Mag. 1902, 208.

[2] K. v. Frisch a. a. O. 97; vgl. Jacobs, Das Duftorgan von Apis mellifica, in: Zeitschrift für Morphologie u. Ökologie der Tiere III (1924) 28.

Wir erwähnten schon, daß beim Pollensammeln auch ein Tanz die übrigen Stockinsassen herauslockt. Der Pollen hat nun fast immer einen bemerkbaren Eigengeruch. Dieser wird, wie Versuche zeigten, von den Bienen, die die Tänzerin umkreisen und abtasten, wahrgenommen und nachher als Orientierungsmittel bei der Futtersuche verwandt. Sehr fein ausgedachte Versuche bewiesen, daß es nicht der Duft der Blüten, sondern der Eigenduft des Blütenstaubes war, der die folgenden Bienen anzog. „Wir richten für die Pollensammler eines Stockes zwei Futterplätze ein, am einen Platz sammelt eine gezeichnete Schar an wilden Rosen, am andern Platz sammelt eine zweite Schar an großen Glockenblumen Blütenstaub. Entfernen wir an beiden Plätzen die Blumen und lassen eine Futterpause eintreten, so bleiben die Sammlerinnen, nachdem sie eine Zeit lang vergebens gesucht haben, daheim im Stock, und nur ab und zu kommt eine Kundschafterin heraus, um zu sehen, ob es wieder etwas gibt. Stellen wir am Glockenblumenplatz frische Glockenblumen auf, so macht sich eine solche Kundschafterin sogleich ans Höseln, fliegt heim und tanzt. Als erste reagieren auf solchen Tanz nach einer Futterpause die Kameraden, die schon vorher an den Glockenblumen gesammelt haben, denn ihnen ist der Duft schon vertraut; sie eilen sofort zu neuer Tätigkeit an den gewohnten Platz, zu den Glockenblumen, wo sich bei andauernden Tänzen bald auch Neulinge einstellen. Aber die Rosensammler bleiben im Stock, sie wissen, daß sie der Glockenblumenduft nichts angeht.

Daraus ist noch nicht zu entnehmen, ob der Duft der Blumenblätter oder der Pollenduft maßgebend ist. Aber nun machen wir den Versuch anders. Wir schalten wieder an beiden Futterplätzen eine Pause ein, dann stellen wir am Glockenblumenplatz Glockenblumen auf, deren Staubgefäße wir entfernt und durch die Staubgefäße von Rosen ersetzt haben. Eine Kundschafterin kommt, findet am gewohnten Platz die gewohnten Glockenblumen, schlüpft in die Blumen und höselt. Eine Biene der Glockenblumenschar höselt am Glockenblumenplatz in Glockenblumen Blütenstaub von Rosen. Sie fliegt nach Hause, tanzt — und all die Kameraden, die seit Stunden und Tagen an den gleichen Glockenblumen mit ihr gesammelt haben, nehmen nicht die geringste Notiz von ihrem lebhaften Geschwänzel; dagegen die Rosensammler, ihr persönlich fremd, eilen auf sie los, beriechen ihre Höschen und stürzen zum Flugloch hinaus an den Rosenplatz, wo sie zu sammeln gewohnt waren und wo sie jetzt vergeblich nach Blüten suchen. Die Bienen haben sich narren lassen; wir aber wissen, daß nicht der Duft der Glockenblumen, in die die Sammlerin hineingekrochen ist, sondern der Duft des mitgebrachten Blütenstaubes, der von den Rosen stammte, entscheidend war.“ [1]

Wir haben bisher nur vom Tastsinn und Geruchsinn der Bienen gehört. Im dunklen Stockinnern sind diese beiden Sinne wohl von vorherrschender Bedeutung. Höhlentiere zeigen meistens eine gesteigerte Ausbildung der Tast- und Geruchsorgane. Nun könnte man nach menschlichen Erfahrungen sowohl im Dunkeln wie am Licht recht gut das Gehör verwenden. Tatsächlich hört man die Bienen summen und glaubt verschiedene Töne unterscheiden zu müssen, etwa den freudigen Sterzelton und den düstern Heulton, das Tüten und

[1] A. a. O. (1927) 102.

Quaken der Königinnen. Es wurde eine ganze Verständigungstheorie auf diese Töne gegründet[1]. v. Frisch ist diesen Anschauungen gegenüber sehr zurückhaltend und wenig geneigt, an eine Verständigung der Bienen durch hörbare Töne zu glauben. Versuche, die er zur Entscheidung dieser Fragen anstellte, verliefen negativ[2]. Der Gesichtssinn ist für die Verständigung der Bienen untereinander an sich wohl ganz belanglos. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Bienen sich an Form und Farbe erkennen oder sich durch optische Zeichen Mitteilungen machen. Dagegen spielt der Gesichtssinn wesentlich mit, wenn es sich um die Suche nach Blumen oder um das Heimfinden zum Stocke handelt, also um die Orientierung. Die Biene merkt sich bei den ersten Abflügen Farbe und vielleicht Form des Stockes, die Lage zur Umgebung und die Entfernung, ja sogar, wie v. Frisch wahrscheinlich macht, die Höhe des Sonnenstandes. Dazu erhält sie von den auf dem Flugbrett postierten Bienen auch noch eine Witterung für ihren Geruchsinn.

Es ist also immer wieder der Geruchsinn oder vielmehr diese eigentümliche Verbindung von Tast- und Riechvermögen, die von Forel als Kontaktgeruch bezeichnet wurde, welche in den Vordergrund tritt. Während wir nämlich unsere Riechschleimhaut an einer verborgenen Stelle im Körperinnern, in den Choanen der Nase, versteckt haben und deshalb unser Geruchsinn unräumlich erscheint, mag die Verteilung der zahllosen Geruchsplatten auf den vielen Abschnitten der beweglichen Fühler eine gewisse Körperhaftigkeit der Geruchsempfindung bei den Insekten zur Folge haben.

Wenn man die Ergebnisse übersieht, so ist der Fortschritt, den die vorsichtig arbeitende Versuchstechnik v. Frischs in die physiologischen und psychologischen Untersuchungen gebracht hat, gar nicht zu verkennen. Vorher eine Reihe Einzelbeobachtungen und schwache Vermutungen, nachher die ziemlich gesicherte Lösung wichtiger Teilprobleme und die schärfere Fassung der Restfragen. Beides muß zum Fortschritt zusammenwirken, die zusammenfassende Hypothese und die exakte Einzeluntersuchung. Diese hat oft das Unerfreuliche, daß sie in kleinen Schritten voranschreitet und immer neue Rätsel aufdeckt. Solche bleiben im Bienenleben in größter Zahl, z. B. ob die Duftdrüsen aller Bienen denselben Artgeruch produzieren, warum die Königin die Duftdrüse nicht hat[3], wozu die Drüsen auf andern Körperteilen der Biene dienen[4], welche Düfte durch Gärungsprozesse hervorgerufen werden und wieweit die Bienen diese durch Enzyme beeinflussen. Der „Stockgeruch" enthält einen ganzen Komplex solcher Fragen. Die Art, wie der Schwarm geleitet wird, erscheint uns jetzt fast dunkler als vorher.

Ob sich die Ergebnisse, die bei den Bienen gewonnen wurden, auf andere Insekten übertragen lassen, ist wenig wahrscheinlich. Es handelt sich um Leistungen, die eng mit dem sozialen Leben zusammenhängen. Es wird also bei Wespen, Ameisen und Termiten nach ähnlichen Erscheinungen zu suchen sein. Doch mag es für heute genügen, die „Bienen unter sich" belauscht zu haben.

**Franz Heselhaus** S. J.

---

[1] Vgl. Buttel-Reepen, Leben und Wesen der Bienen 195. [2] v. Frisch (1923) 156.
[3] Vgl. Jacobs, Das Duftorgan von Apis mellifica, in: Zeitschrift für Morphologie und Ökologie der Tiere III 43.
[4] Ebd. und Heselhaus, Hautdrüsen der Apiden, in: Zool. Jahrb. Anat. Bd. 43, 423 f.

# Umschau

## Vom Schicksal Henrik Ibsens

Wohl nur mit zwiespältigen Gefühlen vermag man bei der Jahrhundertfeier von Ibsens Geburt die norwegischen Erstausgaben seiner berühmtesten Dramen zu betrachten.

Das sollten doch zu ihrer Zeit nach Inhalt und Form empörend revolutionäre Stücke sein, das Entsetzen des geruhsamen Bildungsmenschen hergebrachter Gesinnung, das Entzücken der naturalistischen Jugend. Da liegen sie nun in Kaliko mit goldener Pressung und goldenem Schnitt. Das blaue „Puppenheim" ist noch etwas schüchtern ornamentiert, aber vom „Volksfeind" bis zum Epilog „Wenn wir Toten erwachen" sind die grünen, braunen, gelben Bändchen mit goldenen, streng regelmäßigen Lorbeergirlanden und mit einem immer gleichen goldenen Frauenkopf über goldenem Titelschild geschmückt. Das alles wirkt so feierlich, als hätte man einen der damals totgesagten Klassiker vor sich, und genau so sanft wie die Werke der verhöhnten Bußenscheibenlyriker.

Ebensowenig wie andere norwegische Dichter jener Zeit hat Ibsen seine Bücher einem heimischen Verleger anvertraut. Sie sind alle in Kopenhagen erschienen, in dem lebendigsten Sammelpunkte der Kultur, die jahrhundertelang Norwegen beherrscht hatte. Sogar in der Sprache Ibsens hat Professor Storm von der Universität Kristiania eine große Zahl ausschließlich dänischer Wendungen nachgewiesen, die freilich teilweise dem Dänen zur Last fallen mögen, der die von Ibsen nie eines Blickes gewürdigten Druckbogen durchlesen mußte. Heute, wo Norwegen seinen besondern König hat, Kristiania Oslo heißt, und die Lösung von dänischer Kultur und Sprache immer weiter fortschreitet, fallen solche Gegensätze zwischen dem durchaus norwegischen Geiste der Dramen Ibsens und dem fremden Einschlag ihrer äußern Erscheinung natürlich stärker auf als vor fünfzig Jahren.

Am grellsten aber offenbaren die norwegischen Erstausgaben den Wandel des europäischen Ruhmes, der Ibsen damals zu umleuchten begann. Im Jahre 1888 trägt die „Frau vom Meere" den Vermerk, daß „gleichzeitig eine vom Verfasser genehmigte deutsche Übersetzung" erscheine. Bei späteren Dramen werden außerdem Übersetzungen ins Englische, Französische, Russische, Holländische, Ungarische, Böhmische und Polnische angezeigt. Am Schlusse der Dramenreihe, in der Erstausgabe des Epilogs „Wenn wir Toten erwachen", steht auf dem Titelblatt unter dem Kopenhagener Verleger ein Berliner, die norwegische und die deutsche Ausgabe werden beide als „Originalausgaben" bezeichnet, und neben den früher genannten Übersetzungen wird noch eine italienische angekündigt. So war es einst. Die Zahl der wirklich erschienenen Übersetzungen ist sogar noch bedeutend größer. Und jetzt werden alle diese Stücke, die damals die literarische Welt in Atem hielten, nur wenig gelesen und gespielt!

Eigentlich entspricht solche Zwiespältigkeit im äußern durchaus den viel tieferen innern Gegensätzen, in denen Ibsens Werk auseinanderklafft.

Schon lange hat man beobachtet, daß der anfangs so hochgepriesene Realist auch in den Dramen, wo er die seelischen Vorgänge mit strengster Wirklichkeitstreue zu erfassen strebt, seine Personen gar nicht realistisch sprechen läßt. Der gerühmte „messerscharfe Dialog", in dem kein Wort zu viel, kein Wort zu wenig fällt, und keins an anderer Stelle stehen könnte, ist ja tatsächlich äußerste Stilisierung der Wirklichkeit. Das brauchte selbstverständlich auch heute noch nicht zu mißfallen. Wohl aber mißfällt uns immer entschiedener, daß die realistischen Personen Ibsens sogar im Gegenständlichen nicht echt realistisch wirken, daß die Bedienten so gewollt bedientenhaft, die Herrschaften so gewollt herrschaftlich scheinen, daß die genau vorgeschriebenen Räume so gesucht bühnenmäßig an-

geordnet sind, daß die Künstler und Forscher gar so auserwählte Genies, ihre Werke so unbedingt weltbewegend und ihre Gebärden so champagnerhaft großartig sein müssen. Der halbwegs gesellschaftskundige Europäer kann sich, auch wenn er Norweger ist, nur schwer versagen, das alles „Kitsch" zu nennen. Wenigstens ist ihm sofort klar, daß da ein Rest der von Jugend auf kleinbürgerlichen Einstellung Ibsens die dichterische Freiheit hemmt.

Und noch mehr hat den Dichter der Kämpfer gehindert. Was wir über die Entstehung der Dramen Ibsens wissen, gestattet freilich keinen Zweifel daran, daß er im allgemeinen die Schicksale gestaltet, die er an sich oder andern beobachtet hat. Man darf seine mehrmalige Versicherung, es sei ihm um Menschendarstellung und nicht zunächst um irgend ein Problem zu tun gewesen, ohne weiteres gelten lassen. Aber ebenso sicher geht aus seinen Gelegenheitsreden und Briefen hervor, daß er als unabhängiger Franctireur gegen angeblich mittelalterliche Dummheit für das kämpfen wollte, was er als Fortschritt der Menschheit ansah. Es ist ihm nicht gelungen, diesen Kampf in reine Dichtung zu verwandeln. Es ist ihm so wenig gelungen, daß Wilhelm v. Scholz nur eine fast allgemein gewordene Überzeugung aussprach, als er 1926 in den „Münchener Neuesten Nachrichten" schrieb: „Der Ibsen der Norazeit erscheint nicht einmal mehr wie ein Dramatiker, der ins Moralisieren geraten ist, sondern geradezu als ein Moralist, der sich der dramatischen Form bedient." Wer in seiner Erinnerung die von Otto Brahm geleiteten, vollendet naturalistischen Aufführungen der Gesellschaftsdramen Ibsens im Berliner Lessingtheater mit den zahllosen Aufführungen von „Peer Gynt" vergleichen kann, die während der Kriegsjahre und nachher nie gesehene Massen in das preußische Staatstheater am Gendarmenmarkt lockten, der hat den Unterschied zwischen Ibsen dem Advokaten und Ibsen dem Dichter unvergeßlich erlebt. Damit ist allerdings noch keineswegs so zuversichtlich, wie es Julius Bab z. B. in dem von Robert Franz Arnold herausgegebenen Sammelwerk „Das deutsche Drama" (München 1925, S. 659) verkündigt, „Peer Gynt" zu den „übernationalen und unsterblichen Werken der Weltliteratur" gerechnet.

Nicht weniger als die dichterische Form durch den Kämpferwillen ist die Wucht des Kampfes durch die dichterische Anschauung geschädigt worden, die den scharfblickenden Menschenbeobachter an der vollen Berechtigung seines jeweiligen Standpunktes immer wieder zweifeln ließ. Es gibt kaum einen bedeutenden Dramatiker, der so wie Ibsen die Ideale, für die er sich mit dem einen Werke unbedingt einzusetzen scheint, mit dem andern wieder teilweise zerstört. In den „Stützen der Gesellschaft", im „Volksfeind", in den „Gespenstern" wird rücksichtslose Wahrheit als Grundlage menschlichen Glückes gefordert — in der „Wildente" entspringt aus der Wahrheitsliebe das Unglück, in „Rosmersholm" verliert der Held den Glauben an die Macht der Wahrheit, und er findet ihn nur dadurch wieder, daß genau die Frau in den Tod geht, ohne die auch er nun nicht weiterleben kann. Im „Puppenheim" und in der „Frau vom Meere" wird der Ehemann verurteilt, der Wichtiges allein entscheiden will, statt seine Frau als geistig freie Gefährtin zu ehren; dagegen erheben sich in „Hedda Gabler" und in „Klein Eyolf" schroffe Hindernisse, die gerade aufseiten der Frau die geistige Kameradschaft und die sittliche Selbstbeherrschung in Frage stellen können. Und daß auch diese emsige Ableuchtung der Gegensätze den suchenden Dichter und Streiter nicht ans erhoffte Ziel geführt hat, beweisen die drei Dramen von der Tragik des ringenden Gestalters, der im „Baumeister Solneß" mit dämonischer Gewalt zur Höhe getrieben wird und abstürzt, in „John Gabriel Borkman" durch Machtgier um seine Ehre und seinen Verstand kommt und endlich im Epilog „Wenn wir Toten erwachen" zu spät erkennt, daß ihm seine marmorkalte Kunst niemals zu warmem Leben geworden ist.

Endet also das „Strafgericht über sich selber", das für Ibsen nach seinem bekannten

Vierzeiler „Dichtung" hieß, mit gänzlicher Verwerfung? Ist der „Kampf mit finstern Gewalten in Herz und Hirn", der ihm das Leben war, für ihn und für die Menschheit schließlich verloren? Die erhebende und erquickende Klarheit, nach der wir uns sehnen, strahlt von seinem Werke weder ins Leben noch in die Kunst. Er hat in Tausenden von Köpfen sehr wichtige Begriffe verwirrt. Aber er hat auch jahrzehntelang sehr vielen, für die eine ernste Theateraufführung fast die einzige Gelegenheit zu stiller Besinnung ist, die Täuschung und Oberflächlichkeit, die Feigheit und Gewissenlosigkeit, die sich so oft unter gesellschaftlich tadellosen Formen verbergen, mit abschreckender Deutlichkeit gezeigt. Er hat schwankende Seelen wenigstens für einige Stunden im Schauen seines unerbittlichen Spieles ahnen lassen, wie schwer es ist, ohne fest begründeten religiösen Glauben einen beglückenden Ausweg aus dem Wirrsal der Lebensanschauungen zu finden. Das ist weit mehr, als was er für den Fortschritt in der Technik des deutschen Dramas bedeutet, obwohl auch dieses Verdienst nicht unterschätzt werden soll.

Und so steigt man zu wehmütiger Feier wieder einmal, wenn auch jetzt nur im Geiste, den sanften Hang des Erlöserfriedhofes hinauf, der im Winternebel über Oslo liegt. Dankbar und traurig blickt man auf das Grab mit dem hohen Steinobelisken, in den der Schlegel des Bergmanns gemeißelt ist. Und man fühlt, daß der da unter dem Rasen trotz allem Dunkel seines langen Lebens dem harten Wahlspruch treu geblieben ist, mit dem er als Jüngling sein Gedicht „Bergmanden" schloß:

Hammerschlag auf Hammerschlag
Bis zum letzten Lebenstag —
Mag auch nie ein Strahl sich zeigen,
Nie der Hoffnung Sonne steigen!

Jakob Overmans S. J.

## Ein neuer Beitrag zur Metamorphosenlehre

Die Metamorphose der Pflanzen besagt das Wechselverhältnis, das zwischen den Organen des Wachstums und jenen der Fruchtbildung besteht, die der Fortpflanzung dienen. Schon Theophrast von Eresus (371—286 v. Chr.) war jenes Verhältnis bekannt. Später folgte Albert d. Gr. seinen Spuren und brachte die Blattbildung in ursächlichen Zusammenhang mit dem Nahrungssaft[1]. Linné, der über reiches Beobachtungsmaterial auf diesem Gebiete verfügte, stellte eine Prolepsis-Theorie auf, welche in der Knospe die künftigen Jahrestriebe mit allen ihren Organen vorgebildet sah. Kaspar Friedr. Wolff wies jedoch die Unhaltbarkeit dieser Theorie nach; die künftigen Organe der Pflanze sind in der Knospe nicht gleichsam eingeschachtelt (Präformation), sondern werden in ihr neu gebildet (Epigenese). Am bekanntesten ist die Metamorphosenlehre durch Goethe geworden. Sein Genie legte in sie ein ideales Moment hinein, indem er die Blattgestalt in vielfacher Weise sich wandeln ließ, dem ornamentalen Spiel eines Künstlers vergleichbar; aber auch die Kausalerklärung jener Umwandlung vernachlässigte er nicht ganz. Unter den Botanikern der neueren Zeit ging besonders Albert Wigand auf das Problem der gesetzmäßigen Wechselwirkung zwischen Wachstum und Blütenbildung ein; die pflanzliche Entwicklung ist nach ihm ihrem Ziel, der Blütenbildung, dort am nächsten, wo die Bildungskraft am wenigsten vom vegetativen Leben absorbiert wird.

Wir entnehmen diese Angaben einer wertvollen experimental-biologischen Studie von Dr. Hans André: Über künstliche Blatt- und Blütenmetamorphose bei der Schneebeere, nebst Versuch einer charakterologischen Analyse pflanzlicher Lebensfunktionen[2]. Die allbekannte Schneebeere (Symphoricarpus racemosus), deren weiße Früchte auch im Winter an den

[1] Siehe die unten folgenden Zitate aus Albertus, De plantis.

[2] Abhandlungen zur theoretischen Biologie, herausgegeben von Prof. Dr. Julius Schaxel, Heft 25. 8° (125 S.) Mit 23 schwarzen Tafeln im Text und 2 farbigen Tafeln. Berlin 1927, Borntraeger.

Sträuchern zu sehen sind, erwies sich als ein klassisches Objekt für künstliche Metamorphosen. Es konnten an ihr bewirkt werden (87 ff.): 1. Niederblattmetamorphosen, bei denen die Knospenschuppen zu Laubblättern auswachsen; 2. Hochblattmetamorphosen, indem die Stützblätter der Blüten bei Entblätterung der Pflanze sich vielfach vergrößern; 3. Blütenmetamorphosen, wobei der Kelch in verschiedenartiger Weise in Laubblätter umgewandelt wird, unter graduell verschiedener Verkümmerung der übrigen Blütenteile; endlich 4. Laubmetamorphosen, indem nach Entblätterung der Pflanze die nachwachsenden Blätter stufenweise größer und ganzrandiger werden. Besonderes Interesse beanspruchen die Blütenmetamorphosen, die alle möglichen Übergänge im Grade der Umwandlung der Kelchblätter in Laubblätter zeigen. Mit Recht betont der Verfasser gegenüber der Klebsschen Ernährungstheorie, daß die materiellen Vorbedingungen, die den Baustoff für die Wachstumsvorgänge liefern, nicht mit der bewirkenden Ursache der Organbildung verwechselt werden dürfen (90).

Dieser experimentelle Teil bildet den II. Abschnitt der Schrift (59—125). Der I. Abschnitt ist theoretischer Natur und entwickelt die naturphilosophischen Ideen des Verfassers im Anschluß an die Aristotelische Biologie. André tritt für eine „charakterologische Analyse" des Lebens ein gegenüber den „nominalistischen" Begriffsbestimmungen der bisherigen Forschung. Die synthetische Auffassung führte vor allem zur Anerkennung der Einheit des aus Teilen bestehenden Ganzen und der individuellen Einheit des Lebens in seinen Teilfunktionen. A. will keine „naturwissenschaftliche Definition" des Lebens geben, sondern nur eine „biologisch-phänomenologische Charakteristik" desselben; diese soll uns zur „Idee der Pflanze" führen. Die actio immanens des Lebensprozesses zeigt nach dem Aquinaten die drei wesentlich verschiedenen Stufen des vegetativen, des sensitiven und des intellektiven Lebens [1]. Das rein vegetative Leben der Pflanze beschränkt sich auf die unterste dieser Stufen: „Die Pflanze ist nur in der Ausführung (nicht in der Handlung) selbständige Vermittlungsform des Lebens" (11). Wer sich für die nähere Ausführung dieses Gedankens interessiert, findet ihn bei André (S. 12—58) ausführlich genug, wenngleich nicht immer leicht verständlich entwickelt.

Der Verf. hatte die Freundlichkeit, für das vorliegende Referat mir einige Stellen aus der Metamorphosenlehre Alberts d. Gr. zur Verfügung zu stellen, auf die er erst nach Herausgabe seiner Schrift aufmerksam wurde. Sie beziehen sich auf S. 61 derselben und mögen hier wörtlich folgen:

Die Metamorphosenlehre schwebte noch in unsichern Umrissen, als Albertus erklärte, der Knoten sei ein Hauptorgan der Pflanze, und das von Stufe zu Stufe sich verfeinernde Blatt sei nur sein Anhang. Alberts Worte sind (Buch II de plantis, tract. 1, cap. 3, § 35, 36 u. 43) [1].

§ 35: „Die wirklichen Pflanzenteile werden in zwei Gattungen eingeteilt, einige sind den organischen Gliedern der Tiere gleich. Die Knoten (nodi et iuncturae), die nach Art der Blutgefäße verlaufenden Saftwege und die Wurzeln sind organische Glieder, welche der Ernährung dienen ..."

§ 36: „Die wahren Knoten (malleoli) [2] sind von der Natur dazu geschaffen, daß der Saft in ihnen zum Stillstand komme und eine bessere Läuterung (ampliorem digestionem) erhalte ..."

§ 43: „Die Gewächse aber, welche Knoten haben, haben sie um der angegebenen Ursache willen, und deshalb senden sie von den Knoten Blätter aus, durch welche die überflüssigen Stoffe abgeführt

[1] Siehe hierüber Andrés' frühere Schrift: Der Wesensunterschied von Pflanze, Tier und Mensch. Vgl. diese Zeitschrift 111 (1926) 472 f.

[1] Siehe Karl F. W. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit (Leipzig 1864, Brockhaus) 332.

[2] Man sollte denken, Albertus verstehe unter diesem Namen die Triebknospen. Nach § 43 scheint dies jedoch nicht der Fall zu sein. (Referent.)

werden. Beim Getreide aber sind die Blätter der unteren Knoten gröber und substantiöser (terrestriora), und wie die Knoten aufsteigen, werden auch die Abführungen durch die Blätter weniger grob und substantiös. Diese Abführung aber verwandelt die Natur in Blätter, denn, da sie erfinderisch ist und die Pflanze dem vorgesteckten Ziele zuführen will, verwandelt sie das, was doch abgeführt werden mußte, in einen Schutz für den Hauptteil, damit dieser gegen Verletzung und Sonnenbrand geschützt sei . . ."

Zu den Ausführungen des Verfassers über die Entwicklungstheorie (S. 55 56 ff.) müssen wir wie schon früher (vgl. Bd. 111, S. 473) einige kritische Bemerkungen beifügen, die jedoch dem Wert seiner experimental-biologischen Untersuchung keinen Eintrag tun. Seine Kritik des Psycholamarckismus, der die adaptiven Merkmale als „Probierreaktionen" auffaßt, die aus vom Organismus empfundenen und beurteilten Bedürfnissen entspringen, ist zutreffend; das ist keine wissenschaftliche, sondern eine phantastische Erklärung der vegetativen Vorgänge. Wenn A. jedoch hieraus auf die Unhaltbarkeit des Lamarckismus schließt, der die Entstehung individuell erworbener und dann erblich gewordener Anpassungen aus innern Entwicklungsursachen annimmt, so geht er entschieden zu weit. Das Prinzip der direkten Anpassung läßt sich nicht so ohne weiteres aus der Welt schaffen. Für die Erklärung des echten Gastverhältnisses der Ameisengäste und Termitengäste spielt es als „Reizwirkung unter der Leitung instinktiver Impulse" eine ganz hervorragende Rolle [1]. Zahlreiche Erfahrungstatsachen, aus Beobachtung und Experiment gewonnen, bilden die Grundlage für die Annahme dieses Prinzips der direkten Anpassung; dem Forschungsgebiet Andrés liegen sie allerdings fern (übrigens bietet auch die Botanik analoge Beispiele genug: Anpassungen an Standort, Klima usw.). Sie sind experimentell-biologischer Natur, durch Analogie an „die erlebte Welt" anknüpfend, und ermöglichen eine „kausal-analytische" Erklärung jener Anpassungen — es sei denn, daß man letzteres Wort mit „kausal-mechanisch" verwechselt. Ferner mag es vielleicht auf dem Forschungsgebiet des Verfassers zutreffen, daß die tatsächlich experimentell erzielten Abänderungen einen „reinen Mutationscharakter" zeigen, aber dies durfte nicht verallgemeinert werden. Für die biologischen Anpassungen ist es gerade charakteristisch, daß sie weder regellos noch rein orthogenetisch sind, sondern von den Faktoren der Umwelt richtunggebend beeinflußt werden; sonst wären sie überhaupt keine „Anpassungen" an die Lebensverhältnisse. Wenn ich ferner mit Hilfe der Mikrophotographie eines Bernstein-Paussiden, der schon seit zwei Millionen Jahren tot ist, den Nachweis erbringe, daß die Entwicklung des echten Gastverhältnisses der Fühlerkäfer in der Tertiärzeit denselben biologischen Anpassungsgesetzen folgte wie in der Gegenwart, daß aber der Höhepunkt seiner Entwicklung im Alttertiär lag, und daß unsere heutigen Paussus parasitisch degenerierte Nachkommen eines ehemals morphologisch wie biologisch auf einer höheren Stufe der Symphilie stehenden Geschlechtes sind, so ist der Beweis auf Tatsachen der Morphologie und Biologie der Gegenwart und ihrem Vergleich mit den Tatsachen der Paläobiologie begründet und deshalb „kausal-analytisch" zu nennen [1].

[1] Die Belege hierfür finden sich besonders in meiner Schrift: Die Gastpflege der Ameisen, V. Abschnitt (Berlin 1920) 80 ff.; siehe auch: Das Anpassungsproblem in der Biologie, in: Verhandlung. d. 19. Niederländischen Naturwissenschaftl. u. Ärztl. Kongresses zu Maastricht, Biologische Abteil. (April 1923) 125 ff.

[1] Eine im Druck befindliche größere Arbeit wird die Belege bringen: Die Paussiden des baltischen Bernsteins und die Stammesgeschichte der Paussiden, in: Bernsteinforschungen, herausgegeb. vom geol.-paläontologischen Institut zu Königsberg, 1. Heft 1928. Die Abhandlung in dieser Zeitschrift: Aus dem Stammbuch eines uralten Geschlechtes (Dezember 1927) machte weiteren Kreisen das Verständnis dieser interessanten Erscheinungen zugänglich.

In der ganzen Stellungnahme des Verfassers zum Abstammungsproblem bekundet sich eine Überschätzung der modernen, rein experimentellen Methode: was wir heute nicht mehr nachmachen können durch künstliche Versuche, das soll niemals möglich gewesen oder wenigstens unbeweisbar sein. Infolge der Triumphe der experimentellen Vererbungslehre ist es förmlich Mode geworden, die aus der Paläontologie, der vergleichenden Morphologie und Biologie, der Tiergeographie und der individuellen Entwicklungsgeschichte geschöpften Indizienbeweise für die Stammesentwicklung der Organismen ebenso zu unterschätzen, wie sie früher überschätzt wurden. Vor diesem Extrem sei hier nochmals gewarnt.

Erich Wasmann S. J.

# Besprechungen

## Erzählungsliteratur

Die spanische Insel. Das Buch vom Entdecker Kolumbus. Von Johannes Muron. Erster Band: Die Fremdlinge. 8° (347 S.) Berlin 1926, Bühnenvolksbund-Verlag. *M* 4.50, geb. 6.—

Schauplatz ist die „spanische Insel", Haïti; Handlung das erste Eindringen europäischer Zivilisation, christlichen Glaubens in den primitiven heidnischen Kulturkreis der Indios. Es wird nicht versucht, in einem historischen Roman Entdeckung und erste Besiedelung Hispaniolas zu schildern, vielmehr soll das Exotische der Landschaft und der Eingeborenen, vor allem der von vornherein tragisch bestimmte Zusammenstoß der Roten mit den Weißen ästhetisch lebendig werden. Licht und Schatten sind ethisch und künstlerisch befriedigend verteilt. Der heroisch gesteigerten Gestalt Colons, dem Seelenadel Yorges und der Heiligkeit des Franziskaners Juan Bergognon steht Coanabo, ein Indianerhäuptling, in wirklich königlicher Würde gegenüber. Diese Figuren heben sich von einem düstern Hintergrund menschlicher Unzulänglichkeit und Roheit ab. — Man darf nicht epische Ruhe und Behaglichkeit erwarten, wenn man zu diesem Kolumbus-Buche greift. Alles ist lyrisch aufgelockert und dramatisch stürmend; die Schilderungen sind in grellen Farbentupfen hingesetzt, die man zu Bildern zusammenschauen muß.

Die gefrorene Melodie. Von Karl Linzen. 8° (464 S.) München 1926, Kösel & Pustet. *M* 6.—, geb. 8.—

Lyrisch wie der Titel ist der ganze Roman. Das Epische geht nur hindurch, um Stimmungsträger zu sein. Hauptstimmung ist das schmerzlich-süße Gefühl, welches das Wiedererleben längst vergangener Tage begleitet. Klaus Roggerath, der Maler, dem auf der Höhe des Lebens die künstlerische Inspiration versiegte, schreibt die Erinnerungen seiner Jugend, damit seine Seele, „sich auf den Glutkern ihres Wesens besinnend, aus der Haft der gefrorenen Melodie wieder einen Weg finde ins Freie". Nicht nur die Einrahmung, auch die Ich-Erzählung selbst läßt durch ihr häufiges Auftauchen in die Gegenwart des Memoirenschreibers das wehmütige Gefühl des Erinnerns immer wieder anklingen. Die Residenzstadt eines Miniaturherzogtums gibt den Schauplatz ab, wir werden wohl ein Jahrhundert zurückgetragen; Kleinbürgertum und Hof stehen im winzigen Umkreis, in den Einflüsse aus weitester zeitlicher und örtlicher Ferne hereinstrahlen. Klaus sieht sich seinem Herzensfreund und Blutsbruder Lorenzo gegenüber in ähnliche seelische Kains-Schuld verstrickt, wie sein Vater Adriaen dem leiblichen Bruder Abel gegenüber. Von dieser Schuld sucht und findet er in der dichterischen Beichte Befreiung. Das hindert aber nicht, daß der weichmütig dunkle Träumer viel Sinn für Humor entwickelt, dessen spielende Lichter auch auf die Klerisei, hohe und niedere, fallen. — Die illusionslose Menschenschilderung und kunstvolle Formgebung des Romans verlangt urteilsfähige und literarisch gebildete Leser.

Es sei hier auch hingewiesen auf die Ende 1927 erschienene neue Auflage (16.—20. Tausend) von „Marte Schlichtegroll" (545 S. *M* 10.—, geb. 12.—). Ebenfalls stimmungsgesättigte Memoirendichtung, stellt dieser Roman das erzählende Ich, den Dichter-Arzt, in die Gegensätze der Vergangenheit und Gegenwart, der Neigung zu der reifen Südländerin und zu dem verhaltenen, nachtwandlerischen Kind des Nordens.

Der verklärte Tag. Von Emanuela von Mattl-Löwenkreuz. 8° (147 S.) München 1927, Kösel & Pustet. *M* 3.70, geb. 5.20

Der Roman gibt sich in künstlerisch vollendeter Weise als das Tagebuch einer alten Frau. Das Schicksal einer aristokratischen Wiener Familie erscheint aus der Perspektive der Großmutter gesehen, die, so gebrechlich der Leib geworden, an Geist und Gemüt frisch und jung geblieben ist. Das einzige Gekünstelte ist der preziöse Titel, sonst ist alles Seelen- und Gefühlsmalerei, religiöse und moralische Reflexionen von zwingender Echtheit und Natürlichkeit. Wiener Mundart da und dort, französische Fremdwörter einer versunkenen Epoche, und ein grundgütiger Humor geben einen eigenartigen Reiz, aber das Köstlichste bleibt doch, wie eine Menschenseele in reiner und grenzenloser Liebe ihrer Vollendung entgegenreift.

Die Kommilitonin. Roman. Von Igna M. Jünemann. 8° (152 S.) Hildesheim 1927, Franz Borgmeyer. *M* 2.—, geb. 3.50

Lebenswellen. Ein Roman aus jüngstvergangenen Tagen. Von derselben. 8° (212 S.) Ebd. *M* 2,50, geb. 4.—

„Die Kommilitonin" entdeckt als Lösung des Problems der studierenden Frau die Verbindung von Ehe und Berufstätigkeit, die im vorliegenden Fall ärztliche Praxis ist. Was dabei aus der Kindererziehung werden soll, ist nicht ersichtlich. — Die „Lebenswellen" umplätschern die gesellschaftliche Umschichtung der Nachkriegszeit. Großfürst und Erzherzogin durchleben die ganze Not des entwurzelten und verarmten Adels; da sich ein Weg zu bürgerlichem Aufstieg zeigt, macht ein Autounglück effektvoll Schluß. — Beide Bücher sind leichter, angenehmer Zeitvertreib.

Count und Kanso. Roman. Von Albert Otto Rust. 8° (232 S.) München 1927, Kösel & Pustet. *M* 5.—, geb. 6.50

Die Orgel des Himmels. Ein Landroman. Von Friedrich Schnack. 8° (235 S.) Hellerau 1927, J. Hegner. Geb. *M* 7.—

Beide Romane führen in die Einfachheit und Naturnähe ländlichen Lebens, beide streben aus der entgötterten Zivilisation zu einer von Religion getragenen seelischen Kultur. Und doch sind die beiden Bücher grundverschieden.

Schnack, der Lyriker, zeichnet hauchzarte Stimmungsbilder aus Dorf und Landschaft am unteren Main. Menschenschicksal, Tierleben und Naturerscheinung werden ihm zur Orgel, auf der er die Melodien seines Herzens spielt. Wohl geht so etwas wie epische Handlung durch die Lieder der Orgel. Zwei Alte, die sich immer geliebt und doch nicht bekommen haben — zwei Junge, die zusammenfinden; aber das Eigentliche ist doch Land und ländliche Einfachheit, geschaut und gefühlt durch ein hochdifferenziertes Temperament, besungen in kunstreicher, manchmal zu kunstreicher Sprache. Der gepflegten dichterischen Form entspricht die erlesene Ausstattung des Druckes.

Rusts Roman spielt bei den Holzfällern im wilden Westen Nordamerikas. Count, der verkommene deutsche Graf, Kanso, das Verwaltungshaupt der japanischen Arbeitersiedelung, sind Nebenfiguren; die Hauptgestalt ist Amberg, der Anwärter auf einen Hochschulkatheder, der in den primitiven Lebensverhältnissen des Urwalds sein wahres Menschentum findet und sich zu herzhafter Religiosität durchringt. Leider läuft der viel versprechende Anfang in leichte und seichte Unterhaltung aus.

Cagliostro. Roman. Von Johannes von Guenther. 8° (418 S.) Leipzig 1927, Grethlein & Co. Geb. *M* 8.50

Die meisten Werke des baltischen Dichters sind lyrischer und dramatischer Art. Vor zehn Jahren hat er in dem Roman „Martinian sucht den Teufel" ein weltanschaulich-ethisches Problem gestaltet (vgl. diese Zeitschrift 96 [1919] 409 f.). Der vorliegende zweite Roman aus seiner Feder kann kaum als Problemdichtung bezeichnet werden, man müßte denn die Grenzenlosigkeit menschlicher Dummheit als Problem ansehen. Cagliostro, der große Abenteurer des ausgehenden 18. Jahrhunderts, tritt auf als „Schauspieler seiner eigenen Nichtigkeit, als der glänzende Schauspieler der Nichtigkeit seines Jahrhunderts". Getragen vom Glauben an sich selbst und sein Glück, begünstigt von dem Vermögen, suggestiv und hypnotisierend zu wirken, spielt er seine Rolle zu London und Petersburg, Straßburg und Paris, um schließlich zu Rom in lebenslängliche Haft zu verschwinden. Der Versuch, „das Bild Cagliostros aus dem Geiste seiner Zeit und Umwelt heraus dichterisch nachzuschaffen", ist gelungen. In leichtfließender Erzählung, die frei ist von jeder Stilmanier, entfaltet die Aufklärungszeit ihre Sittenlosigkeit, Albernheit und Leichtgläubigkeit. Man sieht wirklich, wie Cagliostro, dieser polternde, unsinnige, verfressene und geile Meisterspieler auf dem Instrument menschlicher Dummheit, zur „illuminiertesten Legende seines Jahrhunderts" wird. Das Buch könnte als Gegengift gegen die okkultistischen Anfälle unseres Zeitalters der Sachlichkeit wirken — sonst möchte man die Kunst und Ausstattung bedauern, die an die Neubelebung der Cagliostrolegende gewendet sind.

Ich bin Ich. Der Roman Karl Peters'. Von Balder Olden. 8° (291 S.) Berlin 1927, Universitas. *M* 6.50

Olden nimmt den Gründer Deutsch-Ostafrikas und Führer der deutschen Emin-Pascha-Expedition zum Anlaß, das Leben des Übermenschen zu dichten. Ein Stück Weltgeschichte entspringt der Taten- und Machtlust dieses einzelnen Menschen. Mehr aber geht es in dem biographischem Roman darum, den Ausbruch einer inkommensurablen wilden Naturmacht in ruhloser, gehetzter, filmartiger Darstellung zu spiegeln. Ein genialer Mensch ist Karl Peters, von durchdringendem Verstand, divinatorischem Instinkt, eiserner Willenskraft, aber ohne sittliche Lebensrichtung, die fleischgewordene Selbstsucht: Ich bin Ich. Die seelische Roheit dieses Herrenmenschen, dem auch das Weib Gegenstand seines Machthungers ist, erregt geradezu körperlichen Schmerz, der nicht aufgehoben wird in der ästhetischen Freude an der titanischen Entfaltung physischer Kraft.

Der Philosoph von Schneizleck. Ein humoriger Roman. Von Hans Nikolaus Mang. Mit 45 Bildern des Verfassers. 8° (336 S.) München 1927, Delphin-Verlag. *M* 6.—

Humorig, das stimmt; aber kein Roman, was ja nicht schlimm ist. Der Humor ist recht grobschlächtiger Natur, für zartbesaitete Seelen sicher zu derb. Ohne Obszönes auszumalen, reden der Verfasser oder sein bierseliger Philosoph von geschlechtlichen Entgleisungen mit einer belustigten Selbstverständlichkeit, die den sittlichen Ernst doch zu gründlich hinter der Freude am Lächerlichen zurücktreten läßt. Frömmigkeit und Religion, sogar in der pfarrherrlichen Verkörperung, kommen nicht schlecht weg; nur hätten des Bierphilosophen indifferentistische Sprüche (S. 67) und seine Kritik am Rosenkranzbeten (S. 176) fortbleiben sollen. Wer sich nicht gegenwärtig hält, daß der Sohn eines niederbayrischen Dorfes nur einen Ausschnitt, nur die komisch-grotesken Züge seiner Heimat schildert, wird zu ungerechten Verallgemeinerungen verführt werden. Der Dialekt verstärkt den Erdgeruch; die Zeichnungen des Maler-Dichters, der zur Zeit Theater-Spielleiter ist, charakterisieren und karikieren in ergötzlicher Weise.

Der Sohn des Wolfes. Von Jack London. 8° (276 S.) Berlin 1927, Universitas. *M* 3.—

Der Band enthält zehn Kurzgeschichten, mit denen Jack London seinen Erzählerruf begründete. Bis auf die letzte führen sie in die Goldgräberzeit Londons in Alaska. Die Grausamkeit der arktischen Lebensbedingungen, die Psychologie des weißen Goldsuchers und Pelzjägers wie der von der Zivilisation überfallenen Rothaut ist in Anschaulichkeit und Spannung umgesetzt. Die Art, wie der robuste Amerikaner die erotischen Vorwürfe des in die frauenlose Einsamkeit Verbannten oder des mit einer Indianerin Verheirateten behandelt, ist von vorbildlichem Zartgefühl.

S. Stang S. J

## Bildende Kunst.

Die Beziehungen der Handschriftenornamentik zur romanischen Baukunst. Erläutert von Dr. Gg. Human. Mit 126 Figuren auf 18 Tafeln. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (89 S.) Straßburg 1927, J. H. Ed. Heitz. *M* 20.—

Eine ebenso interessante wie lehrreiche Arbeit. Sie hat es sich zur Aufgabe gemacht, nachzuweisen, daß zwischen dem so außerordentlich reichen und so mannigfaltigen Ornamentenschatz der romanischen Baukunst und der Handschriftenornamentik eine innere Beziehung bestanden hat, daß beide kein bloßes Nebeneinander bildeten, daß vielmehr jene in weitem Ausmaß von dieser beeinflußt und befruchtet wurde. In der Tat kann angesichts der vom Verfasser vorgelegten Fülle von Belegen nicht bezweifelt werden, daß für zahlreiche ornamentale Motive der romanischen Steinmetzkunst die illuminierten Handschriften des 9. bis 12. Jahrhunderts mit ihrem wechselvollen, in stets neue Formen sich kleidenden ornamentalen Schmuck, wenn auch nicht die einzige, so doch eine der vorzüglichsten und bedeutsamsten Quellen wurden und daß sie nicht minder für ihre Verbreitung und Verallgemeinerung von nicht geringer Bedeutung waren. Selbst auf architektonische Einzelheiten mag die Handschriftenornamentik einen gewissen vorbildlichen Einfluß ausgeübt haben. Der Verfasser verfügt über eine nicht gewöhnliche Vertrautheit mit dem Ornamentenschatz der Handschriften wie der romanischen Architektur. Bewunderung verdient die geistige Frische, die sich in seiner Arbeit ausspricht. Wird der Verfasser doch im Dezember dieses Jahres das achtzigste Lebensjahr vollenden.

Die Kunstdenkmäler von Bayern. Niederbayern Band XVI. Stadt Landshut mit Einschluß der Trausnitz. Bearbeitet von Felix Mader. Mit einer historischen Einleitung von Fridolin Solleder und zeichnerischen Aufnahmen von Georg Lösti. Mit 42 Tafeln, 409 Abbildungen im Text und einem Lageplan. Lex.-8° (532 S.) München 1927, R. Oldenbourg. Geb. *M* 40.—

Der XVI. Band der Kunstdenkmäler von Niederbayern, in dem die Stadt Landshut, einschließlich der Burg Trausnitz, inventarisiert ist, beansprucht eine besondere Beachtung, und zwar nicht bloß wegen der Fülle, sondern namentlich auch wegen der künstlerischen und kunsthistorischen Bedeutung der in ihm in Wort und Bild dargestellten Monumente. Es sind nicht bloß kirchliche Bauten, welche das Interesse erwecken, wie die großartige Martinskirche mit ihrer kühnen Höhenentwicklung, ihrem mächtig bis zu einer Höhe von 133 Meter aufsteigenden schlanken Turm und ihrem einzig dastehenden Hochaltar vom Jahre 1424, die stattliche Jodokuskirche, die luftige, gotische Heilig-Geist-Kirche mit ihrer eigentümlichen pavillonartigen Chorbildung und ihrem mit reichem figuralen und ornamentalen Stuckschmuck ausgestatteten prachtvollen Portal,

die ehemalige Dominikanerkirche, die Ignatiuskirche, eine verkleinerte Nachbildung von St. Michael zu München, die an ausgezeichnetem frühgotischen Figurenwerk in Stuck reiche Burgkapelle der Trausnitz und das eine Fülle mittelalterlicher wie nachmittelalterlicher Kunst bergende Kloster Seligental, um minder Bedeutendes zu übergehen. Zu den Werken der kirchlichen Kunst gesellt sich auch eine große Zahl kunstgeschichtlich hervorragender Profanbauten, wie die Burg Trausnitz, die glanzvoll ausgemalte Stadtresidenz, der älteste Renaissancebau Deutschlands, das stattliche gotische Rathaus, das ehemalige Landschaftshaus sowie eine lange Reihe prächtiger Bürgerhäuser aus spätmittelalterlicher und nachmittelalterlicher Zeit mit ihren Lauben und abgetreppten Giebeln, ihren netzgewölbten Gängen und Hallen, ihren malerischen Höfen und Hofarkaden; Häuser, die dem Straßenbild Landshuts geradezu sein Gepräge verleihen. Der Band reiht sich den früheren vom Verfasser bearbeiteten — es sind ihrer bereits nicht weniger denn fünfzehn, zu denen noch acht weitere kommen, die er in Gemeinschaft mit einem andern Mitglied der Denkmalpflege veröffentlicht hat — in allem würdig an. Der Denkmälerbestand ist im Sinne der für die Inventarisation aufgestellten Ziele und Richtlinien vollständig aufgenommen; die Literaturangaben lassen nichts von Belang vermissen; die auf sorgfältigen Studien beruhenden geschichtlichen Angaben sind genau und zuverlässig; der beschreibende Teil endlich ist durchsichtig und anschaulich, bei allen durch den Charakter der Inventarisation gebotenen Knappheit auch für den Nichtfachmann leicht faßlich und ausgiebigst von einem trefflichen Abbildungsmaterial begleitet. Abgeschlossen wird der Band wiederum durch eine wertvolle kunsthistorische und kunststatistische Übersicht, in der die in ihm behandelten Kunstdenkmäler, ihrer Art entsprechend zu Gruppen geordnet, in ihrer stilistischen Entwicklung und nach ihren Meistern und Werkstätten, soweit diese sich feststellen ließen, zusammenfassend charakterisiert und gewürdigt werden.

Kunst und Kirchen in Hallenberg. Erstes Bändchen: Unsere Liebe Frau von Merklinghausen. Von P. Ansgar Pöllmann O. S. B. 8° (124 S.) Wiesbaden 1927, Hermann Rauch. *M* 3.80

Das Gnadenbild, das den Gegenstand des vorliegenden Schriftchens bildet, eine thronende Gottesmutter, befindet sich in der sog. Unterkirche zu Hallenberg in Westfalen, einer in ihren Anfängen in die ottonische Zeit zurückgehende Kapelle, die von Erzbischof Heribert samt einem ihm eigenen Hofe dem von ihm gegründeten Benediktinerstift zu Deutz als Teil der Dotation überwiesen wurde. Der Verfasser erörtert den Typus, dem das Gnadenbild angehört, schildert die Verehrung, die es früher erfuhr, beschreibt noch vorhandene Weihegaben, mit denen frommer Sinn es geschmückt hatte, erzählt die durch ihn erfolgte Wiederauffindung des Bildes sowie dessen neuerliche Wiederherstellung. Entstanden ist es nach dem Verfasser um 1240, doch dürfte es angesichts seines ausgesprochenen frühgotischen Stilcharakters wohl erst der Spätzeit des 13. Jahrhunderts zuzuweisen sein. Die von guten Abbildungen begleiteten, von warmem Empfinden erfüllten Ausführungen des Verfassers lesen sich angenehm. Ob man aber von einem benediktischen Typus der Darstellung Marias reden kann, und ob es je einen solchen gegeben hat?

Das Münster Unserer Lieben Frau zu Straßburg im Elsaß. Von Maximilian Hasak. Mit 20 Tafeln und vielen Abbildungen im Text. Folio. (284 S.) Berlin 1927, Verlag von Guido Hackebeil A.-G. *M* 80.—

Das Münster zu Straßburg ist kein Werk aus einem Guß. Drei Jahrhunderte haben an ihm gebaut, jedes in seiner Art und entsprechend dem gerade herrschenden Stile. Begonnen gegen Ende des 12. Jahrhunderts, wurde es erst im Beginn des 17. ganz vollendet. Wenn es nichtsdestoweniger einen einheitlichen Gesamteindruck macht, so hat das seinen Grund in dem Umstande, daß jede an ihm auftretende neue Stilform nicht etwas schlechthin Neues, sondern nur naturgemäße Weiterbildung der vorausgehenden war, dergestalt, daß die Stilentwicklung in den östlichen Teilen, den frühesten, begann, von da nach Westen fortschritt und schließlich in den dem Hauptbau angefügten Kapellen ihren Abschluß nahm. Das tritt in aller Klarheit in der vorliegenden wertvollen Veröffentlichung zutage, und zwar ebensowohl in ihrem Text, der an der Hand alles erreichbaren Urkundenmaterials und der Beschaffenheit des Baues die Baugeschichte des Münsters und den Arbeitsanteil der einzelnen nacheinander an diesem tätigen Meister von den ersten Anfängen an eingehends untersucht, wie nicht minder in der Fülle der ihr beigegebenen Abbildungen. Hier wie dort erscheint das Münster, so wie es heute vor uns steht, als ein körperhafter Abriß der gesamten, mit

dem Übergangsstil anhebenden, zur Frühgotik und Hochgotik sich wandelnden und mit der letzten Spätgotik abschließenden Stilentwicklung in der Kunst der drei letzten Jahrhunderte des Mittelalters. Daß der Münsterbau von französischer Gotik beeinflußt wurde, erhellt dabei gleichfalls zur Genüge aus Text und Abbildungen, nicht minder aber auch, daß er keineswegs lediglich eine Kopie französischer Vorlagen ist, sondern allerwegen eine selbständige, durchaus aus dem Geist seiner großen Meister gestaltete Schöpfung. Auch nach dieser Richtung ist die Veröffentlichung sehr lehrreich. Den Meistern, die am Münster tätig waren, war die Gotik, wie sie von Frankreich nach Deutschland herüberkam, eine lebendige Sprache geworden, die unbeschadet ihres Wesens jeder derselben in seiner Weise und nach seiner persönlichen Auffassung mit aller Freiheit meisterte und handhabte. Daß die Veröffentlichung auf allseitiger gründlicher Sachkenntnis beruht, braucht kaum ausdrücklich gesagt zu werden. Dafür bürgt hinlänglich schon der Name des Verfassers. Von welch innerlichen Anteilnahme an seinem Gegenstande dieser aber erfüllt war, dafür legt die dem Text eigene lebendige, gelegentlich sogar etwas zu temperamentvolle Art der Darstellung Zeugnis ab. Wenn er nicht alle an den Bau und seine Geschichte sich anknüpfenden Rätsel mit Sicherheit und restlos zu lösen vermag und wenn hier und da eine andere Auffassung und Deutung der Quellen als die seine nicht ausgeschlossen ist, will das angesichts der Fülle gesicherter Ergebnisse nichts besagen. Ist das ja doch auch letztlich nur die natürliche Folge der Unzulänglichkeit des heute noch für die Feststellung der Baugeschichte des Münsters vorliegenden urkundlichen und monumentalen Quellenmaterials, zumal auch des figuralen Bildwerkes, mit dem der Bau so glänzend ausgestattet war, von dem aber bedauerlicherweise ein sehr erheblicher Teil, und darunter gerade die wichtigsten Figurenwerke, 1793 durch die Revolutionäre barbarisch vernichtet wurde. Nicht zwar für den Fachmann, wohl aber für einen weiteren Leserkreis dürfte es erwünscht gewesen sein, wenn den Untersuchungen über die Baugeschichte des Münsters einleitend eine knappe Baubeschreibung vorausgeschickt worden wäre; sie würde das Verständnis sowohl der nachfolgenden Ausführungen des Textes wie des Bildwerkes wesentlich gefördert haben. Ob „senioris magistri“ in der Urkunde Seite 26 nicht richtiger zu übersetzen ist „des Obermeisters“ (senior nach dem mittelalterlichen Sprachgebrauch = praecipuus).

Das Marienmünster zu Ettal im Wandel der Jahrhunderte. Von Richard Hoffmann. Mit 48 Tafeln und 32 Abbildungen im Text. 4° (158 S.) Augsburg 1927, Verlag von Dr. Benno Filser. Brosch. *M* 15.—

Wer heute das Marienmünster zu Ettal betrachtet, einen hochaufragenden Kuppelbau mit Streben, die in Barockform ausklingen, mit barocker Schauseite und zwei barocken, die Kuppel flankierenden Seitentürmen, dem wird schwerlich in den Sinn kommen, daß es ursprünglich ein gotischer Bau war, und noch weniger wird ihm diese Erkenntnis in dem großartigen, so ganz und gar den Charakter einer einheitlich und originalen Rokokoschöpfung tragenden Innern des Münsters kommen. Und doch verhält es sich so. Von Ludwig dem Bayern 1330 gestiftet, war es einst ein mächtiger, 25 Meter im Lichten messender, mit kraftvollem Strebesystem und zweigeschossigem Umgang ausgestatteter zwölfseitiger gotischer Zentralbau, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts mit reichem in der Mitte des Raumes auf freistehendem Pfeiler ruhenden Rippengewölbe versehen und im 16. um einen mit Satteldach ausgestatteten Glockenturm bereichert wurde. Im 17. Jahrhundert hielt durch Überkleidung und Stuckierung der Rippen des Gewölbes und Errichtung neuer Altäre der Barock seinen Einzug in den Bau, in der Frühe des 18. wurde der alte gotische Chor durch einen geräumigen breitovalen ersetzt und die heutige Schauseite mit ihren Seitentürmen begonnen, bis dann endlich nach dem großen Brande von 1744, der Kirche und Kloster in Asche legte, der jetzige eindrucksvolle Kuppelbau mit seinem Stuck, seinen Fresken und seiner dem Raum harmonisch angepaßten Rokokoinnenausstattung unter Benützung des Mauerwerkes des alten Baues entstand. Alles das und dazu noch viele bemerkenswerten Einzelheiten aus der Geschichte des Münsters, namentlich auch betreffs der an ihm tätigen Künstler, berichtet auf Grund der geschichtlichen Nachrichten und eingehender Untersuchung der Überreste des gotischen Baues sowie des heutigen Baubestandes, unterstützt von einer Menge von Abbildungen, in lichtvoller und warmer, aber durchaus sachlicher Darstellung die vorliegende Arbeit, die unbedenklich als vorbildlich für Veröffentlichungen ähnlicher Art bezeichnet werden darf. Zur Frage, ob das Münster schon gleich anfangs eingewölbt wurde, möchte ich den vier vom Verfasser angeführten Möglichkeiten noch

eine fünfte hinzufügen. Ist es nicht denkbar, daß man zwar von Anfang an die Einwölbung beabsichtigte, aus Mangel an Mitteln aber von ihr Abstand nahm und es bis zum Ende des 15. Jahrhunderts beim bloßen Dachstuhl als Eindeckung beließ? Und noch eine andere Frage. Was sind die unsäglich nüchternen Kirchenbauten in Autohallen-, Turnhallen-, Gewächshäuser- und Bierkellerform, mit denen moderne Architekten uns beglücken wollen, an machtvoller packender religiöser Stimmung gegenüber einem Bau von der Art des Ettaler Marienmünsters? Lebt etwa der religiöse, tiefgläubige Geist, der dieses schuf und der jeden in dasselbe eintretenden in seinen Bann zieht, nicht auch noch in alter Weise in dem von lebendigen katholischen Glauben beseelten Menschen unserer Tage und erfährt die religiöse Erhebung, die das 18. Jahrhundert im Münster empfand, nicht auch noch der Katholik unserer Tage in einem solchen Bau? Wer will das verneinen?

Jos. Braun S. J.

Die Kunst des Mittelalters. Von Dr. Julius v. Schlosser. 4° (IV u. 112 S.) Mit fünf Tafeln, darunter einer farbigen, und 134 Textbildern. Berlin-Neubabelsberg. *M* 10.—

Das Buch will nicht einen Abriß der mittelalterlichen Kunstgeschichte bieten. Das wäre ganz überflüssig, da es solche Darstellungen in reicher Fülle und Auswahl gibt. Es will vielmehr die Kunstsprache des Mittelalters verstehen lehren, ihre Grammatik, die wie jede Grammatik auf das Abstrakte gerichtet ist, auf allgemeine Sprachgesetze. Das läßt sich gerade in der Kunst des Mittelalters noch am leichtesten aufzeigen, weil das Künstlerindividuum dabei nur eine geringe Rolle spielte und das Typische im weitesten Umfang vorherrschte. Infolge der Kunstumwälzungen, die sich vor unsern Augen vollzogen haben und noch vollziehen, sehen und empfinden wir die mittelalterliche Kunst heute schon ganz anders als die Generation vor uns, die bewußt oder unbewußt immer noch an der Klassik als der höchsten Kunstform haftete. Mit Recht macht der Verfasser darauf aufmerksam, daß auch unser heutiges Musikempfinden den Quarten- und Quintenfolgen des Organum ganz anders gegenübersteht als das unserer Vorfahren. Natürlich konnte sich die Sprachform der mittelalterlichen Kunst nur aus den Kulturbedingungen der Zeit heraus bilden, ihnen gilt darum der erste Abschnitt des Buches. Es werden sodann die Quellen der mittelalterlichen Kunstgeschichte, Denkmäler und Schriften untersucht, dann der Anteil der einzelnen Nationen, unter denen das gotische Frankreich in seiner einheitlichen Kunst und Kultur für die Grammatik sich am fruchtbarsten erweist. Es folgt ein Abschnitt über die Wurzeln der mittelalterlichen Kunstsprache, die, obwohl mit ihren Spitzen noch das Erdreich der Antike berührend, ihren Nährstoff aus dem Christentum zogen, dem die Übernatur über der Natur stand, weshalb die Kunst auch so wenig ihre Formen der Natur entlehnte. Erst die spätere Säkularisierung der geistigen Welt brachte die Formen der Natur wieder in den Vordergrund. Wesen und Werden der mittelalterlichen Kunstsprache werden sodann vor allem in der Baukunst aufgezeigt, dann wird das Wesen der ausgebildeten Kunstsprache untersucht — das Kernkapitel des Buches. Der Schlußabschnitt handelt von der Auflösung dieses Sprachidioms. Die Lesung des Buches bringt reichen Erkenntnisgewinn zumal auch für solche, die unsere heutigen Kunstbestrebungen besser verstehen wollen.

Josef Kreitmaier S. J.

---

Stimmen der Zeit, Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Josef Kreitmaier S. J., München, Veterinärstraße 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: C. Noppel S. J., M. Pribilla S. J., M. Reichmann S. J., W. Peitz S. J. (Stella matutina in Feldkirch, Vorarlberg), zugleich Herausgeber und Schriftleiter für Österreich.

Postscheck-Konto der Schriftleitung: München 6900.

Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Hefte ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

Aufnahme finden nur ausdrücklich von der Schriftleitung bestellte Arbeiten. Unverlangte Einsendungen gehen an den Absender zurück, falls Frei-Umschlag beiliegt.

# Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 1. Heft / 114. Band / Oktober 1927

INHALT

Das Memorial der Angela von Foligno (A. Pummerer)
Der ideelle Ort Gottes im System des Kritizismus (B. Jansen)
Das Jesuiten-Pensionat zu Freiburg in der Schweiz 1827—1847 (J. Rompel)
Volkswirtschaftlicher Wert und Unwert der Börsenspekulation (O. v. Nell-Breuning)
Geschichtliches über die deutschen Farben (L. Koch)
Moderne Seelsorge (M. Pribilla)
Kann die holländische Schulösung für uns in Deutschland vorbildlich sein? (J. Schröteler)
Wer ist der Urheber des großen Münchner Himmelsglobus vom Jahre 1575? (B. Duhr)
Besprechungen von Büchern über Religion; Bildende Kunst; Romantiker-Bibliographien

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 1927 bis März 1928 (114. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

# Das religiöse Buch als Geschenk

### Der heilige Dominikus

Von Heribert Christian Scheeben. Mit Geleitwort von Angelus Walz O. P. Mit drei Bildern. In Leinwand 13 M.

Dr. P. Walz sagt mit Recht: „Die beste Monographie, die je über Dominikus erschien", denn dieses auf mühevoller Kleinarbeit und eindringenden Studien der besten Quellen beruhende Werk stellt den großen Apostel und Ordensstifter in einer starken, wirklich erhebenden Unmittelbarkeit dar und fesselt um so mehr, als Dominikus, einer der Reformatoren der katholischen Kirche, ähnlichen Problemen gegenüberstand, wie sie heute lebhaft erörtert werden.

### Das Himmelreich auf Erden

Sonntagsbüchlein für schlichte Leute. Von Heinrich Mohr. In Leinwand M. 3.50

Die Sprache durchläuft eine ganze Stufenleiter von der Innigkeit des Psalters bis zur Wucht der Propheten, sie steht gleich fern von trockenem Moralisieren wie von süßlicher Sentimentalität. Ob Mohr an die tiefsten seelischen Probleme des Einzelmenschen rührt, ob er in die Alltäglichkeit greift, immer offenbart sich ein echter Seelsorger, ein wahrer Menschenfreund, ein ganzer Dichter.

### Von Gott und von uns

Religiöse Betrachtungen. Von Joseph Kühnel. 5. bis 7. Tausend. (Bücher für Seelenkultur.) In Leinwand 3 Mark.

Wer Gott in sich gewahr geworden ist, wird von den in schlichter, schöner Sprache gebotenen neuen Gedanken über ewige Wahrheiten ebenso zum Handeln angeregt werden wie jene, die noch Gottsucher sind.

### Mit Gott allein

Eines einsamen Pfarrers Gespräche mit Gott. Zwei Bände. Gebunden in Leinwand je M. 5.20
I. Band: Erkenntnisse. II. Band: Inneres Leben.

Dieses Volksbuch will lehren, die Offenbarungswahrheiten zum Gebet zu gestalten. Das Wertvolle und Neue an ihm ist, daß es nicht nur die eine oder die andere Wahrheit herausgreift, sondern den ganzen Glaubensinhalt in seiner Geschlossenheit und herrlichen Gliederung zu erfassen und uns gemütvoll als Gebetsausdruck im Zwiegespräch der Seele mit Gott zu bieten sucht.

### Chronika, wie das liebe Jesuskind im Glatzer Lande geboren wurde

Erzählung von Paul Reinelt. In Leinw. M. 2.60

Das Christkind wird in der Glatzer Grafschaft geboren. Reinelt hat es sich in den Kopf gesetzt. Er spinnt den Faden des Heliand weiter. Der Zauber der Heiligen Nacht anschaulich auf heimischen, deutschen Boden übertragen: das ist das Buch. Es verdient in seiner Innigkeit ein richtiges, liebes Volksbuch zu werden.

### Der selige Hermann Josef

Von Dr. Franz Kaulen. (Erscheint Anfang Oktober 1927.)

Dieses sinnige, fromme Büchlein darf nie vergessen werden. Die meisten Leser werden von der meisterlichen sprachlichen Behandlung der schlichten Legende im Herzen ergriffen sein und das Buch liebgewinnen.

### Die Religionen der Menschheit

Einführung in Wesen und Geschichte der außerchristlichen Gottesverehrung. Nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch. Von Anton Anwander. (Erscheint Oktober 1927.)

Vom katholischen Standpunkt betrachtet Anwander die gesamte Religionsgeschichte — und die Beziehungen der Religionen zum Christentum — um ihrer selbst willen, aber auch um Wesen und Wert der Religion, und vor allem die lebenswichtige Frage, ob eine natürliche Religion genügt, beurteilen zu lehren.

### Der Kreuzweg des Kranken

Von Otto Hophan O. Cap. Mit 14 Bildern. (Bücher für Seelenkultur.) (Erscheint Okt. 1927.)

Nur Kranke werden dieses prächtige Büchlein recht zu schätzen verstehen. Frieden und Kraft und Trost spendet ihnen hier ein priesterlicher Leidensgenosse — ein Sohn des hl. Franziskus — der in jahrelanger Krankheit gelernt hat, das Leiden Jesu und sein und ihr Leiden einander nahe zu bringen. Die Kranken werden diesen Tröster segnen.

### Des heiligen Thomas von Aquin Kommentar zum Römerbrief

Aus dem Lateinischen zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt und herausgegeben von Helmut Fahsel, Kaplan. Kartoniert mit Bildumschlag 12 M.; in Leinwand mit Bildumschlag 14 M.

Kaplan Fahsel eröffnet mit der erstmaligen Übertragung des Römerbrief-Kommentars von Thomas von Aquin eine klassische Quelle religiöser Forschung einem weiteren deutschen Leserkreis. Thomas von Aquin, dessen Geistesschärfe in Vereinigung mit seltener Klarheit und Gedankentiefe heutigentags von der berufenen Kritik der ganzen Welt anerkannt wird, klärt hier das Problem der göttlichen Gerechtigkeit.

### Anselm Schott O. S. B. — Liturgische Bücher

möchten dazu beitragen, die aufrichtige Wertschätzung und praktische Übung des katholischen Gottesdienstes im christlichen Volke wieder zu beleben. Es bestehen folgende Ausgaben des Meßbuches von Schott, sämtlich neu bearbeitet von Pius Bihlmeyer O. S. B., Beuron:

Nr. 1: Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch mit Einführungen. 11. bis 26. Tausend. In Leinwand 12 M.

Nr. 2: Das Meßbuch der heiligen Kirche lateinisch und deutsch mit liturgischen Erklärungen. 530. bis 582. Tausend. In Leinwand 6 M.

Nr. 3: Römisches Sonntagsmeßbuch lateinisch und deutsch. 1.—20. Tausend. In Leinw. 5 M.

Nr. 4: Kleines Meßbuch für die Sonn- und Feiertage mit Einführungen und Erklärungen. 1. bis 20. Tausend. In Leinw. 4 M.

Nr. 5: Meß- und Vesperbuch in Großdruck für die Sonn- und Feiertage. In Leinw. 9 M.
Diese Ausgaben sind auch in feineren Einbänden erhältlich.

Nr. 6 u. 7 für Volksschulkinder: Kinder-Meßbüchlein. In 3 Stufen. (Erscheint Ende 1927.)
Anerkennende Empfehlung wurde den Schott-Büchern u. a. durch Se. Heiligkeit Papst Pius XI. zuteil.

Eine reiche Auswahl von Geschenkwerken enthält »Herders Bücherschatz 1928«, der kostenlos erhältlich ist.

**VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU**

# Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 2. Heft / 114. Band / November 1927

INHALT

Lorenzo Ricci (B. Duhr)
Drei schwer verkannte Daten der israelitischen Kultgeschichte. (Aus der Zeit vom 9. bis 6. Jahrh. v. Chr.) (Fr. X. Kugler)
Die japanische Universität (J. Overmans)
Zur sogenannten katholischen Literaturkrise (Fr. Muckermann)
Morgen- und Abendland in der Musikgeschichte (P. Wagner)
Jesuitische Primitivität? (M. Pribilla)
Das schweizerische Benediktinerstift Muri-Gries (A. Stockmann)
Der Geist der katholischen kaufmännischen Bewegung (H. Kroppenberg)
Besprechungen von Büchern aus der Erzählungsliteratur; Neuausgaben und Übertragungen; Philosophie

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 1927 bis März 1928 (114. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld


# Ein Herderbuch als Weihnachtsgeschenk

**Geschichte der Päpste**
seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des Päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von Ludwig Frhr. v. Pastor. Bisher Bd. I—XII.

XI. Bd.: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Klemens VIII. (1592—1605). In Leinwand 24 M.; in Halbfranz 27 M.

Das Päpstliche Geheimarchiv, das Archiv Doria und das Familienarchiv der Aldobrandini zu Rom mit den Akten des Staatssekretariats Klemens' VIII., dazu die übrigen römischen und italienischen Archive und Bibliotheken lieferten Pastor, ihrem besten Kenner, wie immer eine überraschende Fülle von neuem archivalischem Stoff für seine weitausgreifende, lichtvolle Darstellung.

XII. Bd.: Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Restauration und des Dreißigjährigen Krieges. Leo XI. und Paul V. (1605—1621). In Leinwand 24 M.; in Halbfranz 27 M.

Nach Leo XI., der nur 25 Tage regierte, der große Borghese-Papst Paul V.: bedächtig, hoheitsvoll, tatkräftig. Viel verdankt seinem großzügigen Sinn für Schönheit in Kunst und Bauten seine Vaterstadt Rom, mehr aber die katholische Kirche seiner gerechten, ausgleichenden, friedliebenden, tief religiösen Gesinnung. Pastors Darstellung bezeugt die vollendete Meisterschaft, die wir bei ihm nun schon als selbstverständlich erwarten.

**Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts**
Ein kritischer Rückblick und programmatischer Ausblick. Von Dr. Georg Grunwald. In Leinwand 10 M.

Das Werk beleuchtet an einer Reihe von charakteristischen Beispielen den gegenwärtigen Zustand der Pädagogik, macht ihn begreiflich aus den Zeitverhältnissen seit der Jahrhundertwende und bietet begründete Vorschläge für ihre bessere methodische Grundlegung und ihren zeitgemäßen Ausbau. Es kommt einem wirklichen Zeitbedürfnis entgegen und wird das Interesse von pädagog. Theoretikern und Praktikern aller Art finden.

**Der Kleine Herder**
Nachschlagebuch über alles für alle. A—Z. Mit vielen Bildern und Karten. In Leinw. 30 M.; in Halbleder 40 M.

„Der Kleine Herder" beantwortet auf 1532 Seiten in 50 000 Artikeln mit 4000 Bildern und Tafeln kurz alle Fragen des Wissens und des praktischen Lebens.

Ein Meisterstück der Buchgewerbekunst, der Inhalt einer Bücherei, aber der Preis eines Buches. Der „Kleine Herder" nützt überall, in Beruf, Haushalt, Schule. In einem Alphabet geordnet, mit einem Griff erreichbar hat man im „Kleinen Herder" vor sich: ein Ortslexikon, ein Fremdwörterbuch, ein Lexikon über die bedeutenden Persönlichkeiten der Vergangenheit und Gegenwart, ein Lexikon über jedes Wissensgebiet. Seine Kritiker nennen ihn „das beste und billigste Volkslexikon" — „mit eigenem Gepräge" — „ein Stück deutscher Gründlichkeit" — „reich und geschickt illustriert" — „eine unversiegbare Auskunftsquelle" — „das wahre Hausbuch des Wissens und Strebens" — „das ideale einbändige Lexikon für die Praxis" — „das wertvollste und prägnanteste Kleinlexikon der Zeit" und vieles andere mehr.

**Der heilige Dominikus**
Von Heribert Christian Scheeben. Mit Geleitwort von Angelus Walz O. P. Mit drei Bildern. In Leinwand 13 M.

Dr. P. Walz sagt mit Recht: „Die beste Monographie, die je über Dominikus erschien", denn das Werk stellt den großen Apostel und Ordensstifter in einer starken Unmittelbarkeit dar und fesselt um so mehr, als Dominikus ähnlichen Problemen gegenüberstand, wie sie heute lebhaft erörtert werden. Scheebens Werk trägt bedeutend zum tieferen Verständnis des 13. Jahrhunderts bei.

**Die Religionen der Menschheit**
Einführung in Wesen und Geschichte der außerchristlichen Gottesverehrung. Nebst einem religionsgeschichtlichen Lesebuch. Von Anton Anwander. In Leinwand **etwa** 18 M.

Vom katholischen Standpunkt betrachtet Anwander die gesamte Religionsgeschichte — und die Beziehungen der Religionen zum Christentum — um ihrer selbst willen, aber auch um Wesen und Wert der Religion, und vor allem die lebenswichtige Frage, ob eine natürliche Religion genügt, beurteilen zu lehren.

**Martin Luthers**
Leben und sein Werk. Zusammenfassend dargestellt von Hartmann Grisar S. J. 2., unveränderte Auflage mit Nachträgen. (5.—6. Tsd.) Mit dreizehn Bildern. In Leinwand 16 M.

Eine lebendige Darstellung der Person Martin Luthers und seines Werkes in gedrängter Übersicht. Der reiche Wechsel des Stoffes und die beständig in die Erzählung hereintretende oft sehr urwüchsige Sprache des Reformators machen das Buch zu einer fesselnden Lektüre.

**Das Jugendalter und sein Sinn**
Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung. Von Dr. Linus Bopp. 2. u. 3., verbesserte und vermehrte Aufl. In Leinw. M. 7.50

Das Jugendproblem kommt hier auf wissenschaftlicher Grundlage mit praktischer Abzweckung zur Behandlung. Gesunder Realismus und Idealismus — Einbeziehung der medizinischen Grenzfragen — heilpädagogischer Einschlag — Anleitung für alle, die berufen sind, der männlichen und weiblichen Jugend Freund und Führer zu sein.

**Staatslexikon**
Im Auftrag der Görres-Gesellschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachleute herausgegeben von Hermann Sacher. 5., von Grund aus neubearbeitete Auflage. 5 Bde. Bisher Bd. I u. II.

I. Bd.: Abel bis Fideikommiß. Mit 74 Bildern und Kärtchen. In Leinwand 35 M.; in Halbfranz 38 M.

II. Bd.: Film bis Kapitalismus. Mit 56 Bildern und Kärtchen. In Leinwand **etwa** 35 M.; in Halbfranz **etwa** 38 M.

Die Neuausgabe des Staatslexikons ist ein Neubau von Grund auf: neuer Inhalt in neuer Gestalt, aber im alten Geiste, ein Wahrzeichen im Meere der staatlichen und gesellschaftlichen Neuformungen und — Irrungen. Es beschränkt sich nicht auf Staats- und Sozialpolitisches, Wirtschaftliches, Rechtliches im engen Sinne; denn überall stellen sich die staatswissenschaftlichen Fragen: innerhalb des Gesamtbewußtseins unserer Zeit, im Zusammenhang mit den Aufgaben und Ideen der Menschheitsentwicklung.

Eine reiche Auswahl von Geschenkwerken enthält »Herders Bücherschatz 1928«, der kostenlos erhältlich ist.

**VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU**

# Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 3. Heft / 114. Band / Dezember 1927

INHALT

Konnersreuth (R. Leiber)
Stimmungen (M. Pribilla)
Aus dem Stammbuch eines uralten Geschlechtes. Mit 1 Tafel (E. Wasmann)
„Die Eingeengten" und „Das Grimmingtor" (S. Stang)
Velehrad. Nachklänge zum 5. Internationalen Kongreß für Kirchenunion (Juli 1927) (E. Böminghaus)
Ein ungedrucktes Gutachten von Görres in einer Paritätsfrage (J. Grisar)
Besprechungen von Büchern: Religiöse Schriften; Liturgik; Literaturgeschichte; Bildende 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 1927 bis März 1928 (114. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld

JOHANN BAPTIST WALZ
Privatdozent der Dogmatik an der Universität zu Würzburg

# Die Fürbitte der Heiligen

Eine dogmatische Studie
6 M.; in Leinwand 7.20 M.

Vier Abschnitte legen dar: die Anrufung der Heiligen bedeutet kein Abbiegen von der Linie des Apostelwortes: „Es ist nur ein Mittler zwischen Gott und den Menschen: Christus!" Der Grundgedanke der Abhandlung ist: Gott wirkt in den Heiligen, verleiht uns das Heil durch Christus, wenn er uns Heilsgüter um der Fürbitte seiner Heiligen willen zuwendet. Die Arbeit dürfte außer bei theologischen Kreisen auch bei allen willkommene Aufnahme finden, welche an religiös-kirchlichen Fragen teilnehmen.

Verlag Herder / Freiburg im Breisgau

Ein frommes, ergreifendes Büchlein, das nie vergessen werden darf:

**Legende von dem seligen**

# Hermann Joseph

Von Dr. Franz Kaulen

3. Auflage. Kart. 3.40 M.

Kaulen erzählt in altfränkischem Deutsch: „... St. Hermann Joseph ist gar einfältig gewesen und will seine Legende in der Rede, die jetzt gebräuchlich, sich nicht wohl ausnehmen...." Viele Leser werden von der meisterlichen sprachlichen Behandlung der schlichten Legende tief ergriffen sein und das Buch sehr lieb gewinnen. Es ist mit liebevoller Sorgfalt ausgestattet. Zu der altertümlichen Sprache paßt gut das hochwertige, büttenartige Papier und der schöne Druck in schwarz und rot.

Verlag Herder, Freiburg im Breisgau

Demnächst erscheint:

# Katholische Mystik

Das außergewöhnliche Gebet

**Von René de Maumigny S.J.**

Mit einem Lebensbild des Verfassers und einer Einführung von Karl Richstätter S.J.

Etwa 340 Seiten. 8°

Früher ist erschienen:

# Handbuch der Mystik

**von August Poulain S.J.**

Freie Wiedergabe
Zweite und dritte, gekürzte Auflage
(3.–5. Tausend) (Aszetische Bibliothek)
6.50 M.; gebunden in Leinwand 8 M.

**„Die Poulainsche Auffassung der Mystik** als etwas von der Aszese durchaus Artverschiedenes **dürfte auch in Deutschland einen Siegeszug beginnen. Die gekürzte Ausgabe dient dem Tagesgebrauch besser als das Original,** das für wissenschaftliche Forschung und Auseinandersetzung allein in Betracht kommt."
Literar. Ratgeber für die Katholiken Deutschlands, München.

VERLAG HERDER
FREIBURG IM BREISGAU

# Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 4. Heft / 114. Band / Januar 1928

INHALT

Der „Vater der christlichen Mystik" und sein verhängnisvoller Einfluß (K. Richstätter)
Neue Bewegungen im deutschen Protestantismus (M. Reichmann)
Platonismus. Platon — Baader — Franz Brentano (E. Przywara)
Duell und Mensur. Zum Entwurf eines Allgemeinen Deutschen Strafgesetzbuchs (K. Brust)
Steuervereinheitlichung und Steuergerechtigkeit (O. v. Nell-Breuning)
Franz von Sales über Franz von Assisi (M. Pribilla)
Mexiko (L. Koch)
Der glatte Hai des Aristoteles (E. Wasmann)
Besprechungen von Büchern: Religionswissenschaft; Selbstbekenntnisse; Pädagogik

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 1927 bis März 1928 (114. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld


# Die Kinder Israel

Ein Mose-Roman von

WERNER JANSEN

Den internationalsten Stoff der Weltgeschichte — Auszug Mose aus Ägypten — hat Jansen zu einer gewaltigen Symphonie der Persönlichkeit und wahren Menschentums verdichtet. Aus frommer Sage, dürftiger Historie, schemenhafter Überlieferung ließ er Menschen entstehen, die, ob sie auch drei Jahrtausende entfernt sind, uns mit Urgewalt in den Kreis ihres mächtigen Lebens hineinziehen. — Schnüffler mögen Tendenz wittern, Historiker vielleicht auch Fehler finden — einerlei — Jansen hat nur eins gewollt und auch erreicht, nämlich die alles besiegende Kraft des Blutes zu zeigen, für die es keinen sinnfälligeren Vorwurf gibt als Mose.

Preis in Ganzleinen Mark 6,50, in Halbleder Mark 8,—
Gedruckt auf edlem Papier / Einband: blau Ganzleinen mit Goldprägung / Zu haben in jeder guten Buchhandlung
Verlangen Sie kostenlos den umfassenden Sonderprospekt

Verlag Georg Westermann / Braunschweig

M 6,50

EIN NEUER „JANSEN“ VIELLEICHT SOGAR DER BESTE

# Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 5. Heft / 114. Band / Februar 1928

INHALT

Religiöse Strömungen im Geistesleben Dänemarks (A. Menzinger)
Russische Theologie und Dogmenentwicklung (F. Wiercinski)
Zur Krise der Psychologie (A. Willwoll)
Die katholische Kirche im heutigen Japan (H. Heuvers)
Der Graubündnerdichter Maurus Carnot (A. Stockmann)
Eine Apologie der Technik (E. Wasmann)
„Was kann Indien uns lehren?" (J. Dahlmann)
Besprechungen von Büchern: Philosophie; Soziale Frage

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

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

Die „Stimmen der Zeit“ erscheinen jährlich in 12 Heften. Sechs Hefte bilden einen Band, zwölf Hefte einen Jahrgang. Preis für Oktober 1927 bis März 1928 (114. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld


# Timm Kröger
# Meisternovellen

Ein Wort heute noch über Kröger zu verlieren, hieße Eulen nach Athen tragen. Stille Innigkeit und seltsam erdgebundene Handlung machen ihn uns immer von neuem lieb. Seine Novellen liegen nunmehr in drei Reihen zu je sechs Bänden vollständig vor und umfassen des Dichters Gesamtwerk. Alle Bände sind auf feinstem, holzfreiem Papier gedruckt. Das Format ist zierlich. Die Ausstattung ausnehmend schön.

**1. Reihe:**

6 Bde. in Geschenkkass. In Ganzln. M. 16.– / In Halbldr. M. 23.–

| Einzeln: | Leinen | Halbldr. | Einzeln: | Leinen | Halbldr. |
|---|---|---|---|---|---|
| Um den Wegzoll | 2.50 | 3.75 | Du sollst nicht begehren | 2.50 | 3.75 |
| Des Reiches Kommen | 2.50 | 3.75 | Der Einzige und seine Liebe (Schneiderglück) | 2.50 | 3.75 |
| Der Schulmeister von Handewitt | 2.50 | 3.75 | Aus dämmernder Ferne | 3.50 | 5.– |

**2. Reihe:**

6 Bde. in Geschenkkass. In Ganzln. M. 18.– / In Halbldr. M. 26.–

| Einzeln: | Leinen | Halbldr. | Einzeln: | Leinen | Halbldr. |
|---|---|---|---|---|---|
| Daniel Dark | 3.50 | 5.— | Hein Wieck | 2.50 | 3.75 |
| Dem unbekannten Gott | 3.50 | 5.— | Ein Unbedingter | 2.50 | 3.75 |
| Heimkehr | 3.50 | 5.— | Die Wohnung des Glücks | 2.50 | 3.75 |

**3. Reihe:**

6 Bde. in Geschenkkass. In Ganzln. M. 19.– / In Halbldr. M. 27.–

| Einzeln: | Leinen | Halbldr. | Einzeln: | Leinen | Halbldr. |
|---|---|---|---|---|---|
| Ein schlechter Mensch | 3.50 | 5.— | Aus alter Truhe | 3.— | 4.25 |
| Wie mein Ohm Minister wurde | 3.— | 4.25 | Aus alter Truhe. Neue Folge | 3.— | 4.25 |
| Eine stille Welt | 4.— | 5.50 | Erhaltung der Kraft | 2.50 | 3.75 |

In jeder guten Buchhandlung erhältlich. Wo nicht, durch den

**Verlag Georg Westermann / Braunschweig / Berlin W 10 / Hamburg**

1927/1928
Stimmen der Zeit / 58. Jahrgang
6

# Stimmen der Zeit

MONATSCHRIFT
FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

58. Jahrgang / 6. Heft / 114. Band / März 1928

INHALT

Biblische Kritik und neuere Forschung (A. Bea)
Der empfangen ist vom Heiligen Geist (K. Prümm)
Die Weltkonferenz von Lausanne vom 3. bis 21. August 1927 (M. Reichmann)
Der Sinn der Religion nach Kant (B. Jansen)
Aus dem Arbeitsgebiet der bayrischen Caritas (E. Noppel)
Bienen unter sich (Fr. Heselhaus)
Vom Schicksal Henrik Ibsens (J. Obermans)
Ein neuer Beitrag zur Metamorphosenlehre (E. Wasmann)
Besprechungen von Büchern: Erzählungsliteratur; Bildende 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 1927 bis März 1928 (114. Band) M. 7.20; Einzelheft M. 1.40; dazu Porto oder Bestellgeld


# Timm Kröger
# Meisternovellen

Ein Wort heute noch über Kröger zu verlieren, hieße Eulen nach Athen tragen. Stille Innigkeit und seltsam erdgebundene Handlung machen ihn uns immer von neuem lieb. Seine Novellen liegen nunmehr in drei Reihen zu je sechs Bänden vollständig vor und umfassen des Dichters Gesamtwerk. Alle Bände sind auf feinstem, holzfreiem Papier gedruckt. Das Format ist zierlich. Die Ausstattung ausnehmend schön.

**1. Reihe:**

6 Bde. in Geschenkkass. In Ganzln. M. 16.– / In Halbldr. M. 23.–

| Einzeln: | Leinen | Halbldr. | Einzeln: | Leinen | Halbldr. |
|---|---|---|---|---|---|
| Um den Wegzoll | 2.50 | 3.75 | Du sollst nicht begehren | 2.50 | 3.75 |
| Des Reiches Kommen | 2.50 | 3.75 | Der Einzige und seine Liebe (Schneiderglück) | 2.50 | 3.75 |
| Der Schulmeister von Handewitt | 2.50 | 3.75 | Aus dämmernder Ferne | 3.50 | 5.— |

**2. Reihe:**

6 Bde. in Geschenkkass. In Ganzln. M. 18.– / In Halbldr. M. 26.–

| Einzeln: | Leinen | Halbldr. | Einzeln: | Leinen | Halbldr. |
|---|---|---|---|---|---|
| Daniel Dark | 3.50 | 5.— | Hein Wieck | 2.50 | 3.75 |
| Dem unbekannten Gott | 3.50 | 5.— | Ein Unbedingter | 2.50 | 3.75 |
| Heimkehr | 3.50 | 5.— | Die Wohnung des Glücks | 2.50 | 3.75 |

**3. Reihe:**

6 Bde. in Geschenkkass. In Ganzln. M. 19.– / In Halbldr. M. 27.–

| Einzeln: | Leinen | Halbldr. | Einzeln: | Leinen | Halbldr. |
|---|---|---|---|---|---|
| Ein schlechter Mensch | 3.50 | 5.— | Aus alter Truhe | 3.— | 4.25 |
| Wie mein Ohm Minister wurde | 3.— | 4.25 | Aus alter Truhe. Neue Folge | 3.— | 4.25 |
| Eine stille Welt | 4.— | 5.50 | Erhaltung der Kraft | 2.50 | 3.75 |

In jeder guten Buchhandlung erhältlich. Wo nicht, durch den

**Verlag Georg Westermann / Braunschweig / Berlin W 10 / Hamburg**

Das Blatt
der entschiedenen
Republikaner, die

# Deutsche Republik

herausgegeben von
der republikanischen
Arbeitsgemeinschaft

**HAAS · LÖBE · WIRTH**

bringt jeden Freitag die neuesten politischen Geschehnisse und beleuchtet die aktuellen politischen Probleme

Verwenden Sie nachstehenden Bestellschein

**BESTELLSCHEIN**

Verlag Deutsche Republik
Frankfurt / Main
Liebfrauenstraße Nr. 4

Ich bestelle für

.....

.....

1 Exemplar der Wochenschrift „Deutsche Republik"
zum Bezugspreis von monatlich RM. 1.90 einschließlich Bestellgeld bei freier Zustellung

# RELIGION UND SEELENLEIDEN

Herausgegeben von

Wilhelm Bergmann, Kleve

*

*Soeben ist erschienen:*

## BAND III

372 Seiten, feinstes Papier, elegant kartoniert M. 8.—

Aus dem Inhalt des III. Bandes:

Abt Laurentius Zeller: Leib und Seele.

Dr. Viernstein: Vererbung und Konstitution und ihre Bedeutung für die Entstehung von Psychopathien.

Dr. Bergmann: Die Innensekretion und ihre Bedeutung für die Entstehung von Psychopathien.

Dr. Adams: Infektion und Intoxikation als Entstehungsursachen für Psychopathien.

Dr. Behn: Pädagogische Mißgriffe als Entstehungsursachen von Psychopathien.

Dr. Mayer: Religiöse Fehlentwicklungen, eine Entstehungsursache von Psychopathien.

C. Boventer: Die soziale Verursachung der Psychopathien und ihre Disponierung zu Verbrechen in der Männerwelt.

C. G. Peters: Die sozialen Ursachen für die Entstehung von Psychopathien im weiblichen Geschlechts- und Liebesleben unter besonderer Berücksichtigung der Prostitution.

Carls: Vagabondage und Berufsleben und ihre Bedeutung für die Entwicklung von Psychopathien.

Dr. Kamnitzer: Der Mensch der Gegenwart, wie er ist und wie er sich sieht.

Sonderangebot:

Bei Abnahme von Band I—III beträgt der ermäßigte Gesamtpreis M. 18.— statt M. 21.50

VERLAG L. SCHWANN / DÜSSELDORF

20. FEB. 1968
19. APR. 1968
17. Mai 1971
23. 3. 72.
15. AUG. 1980

3.40